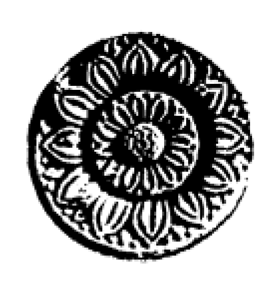


中華佛教百科全書

二



中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

二

中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監　　修：釋開證
策　　劃：釋傳道
編　　輯：中華佛教百科全書編輯委員會
主　　編：藍吉富
出　　版：中華佛教百科文獻基金會
地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號
電話：（06）2389613
郵撥：帳號 03877373號
戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會
發　　行：收藏家藝術有限公司
局版台業字第肆柒貳貳號
印　　刷：中華彩色印刷股份有限公司
電腦排版：顯灝實業有限公司
法律顧問：黃揚名律師
1994年元月出版

ISBN　957　99821-0-4（一套：精裝十冊）
ISBN　957　99821-2-0（第二冊：精裝）

一　劃

一心（梵eka-citta）

經典中，此詞有多方面的用法，但大致可分爲教理與實修兩方面。玆分別說明如下：

〔教理上的一心〕　指法界的體性或有情之阿賴耶識等。「一」有唯一、無二、平等、絕對的意思；「心」的意義則沒有一致的指謂；它可以指眞如、如來藏，也可以指第八阿賴耶識，或是一切心、心所，乃至肉團心。宗密《禪源諸詮集都序》卷上有十門分別，其第八云（大正48・401c）：

「心通性相，名同義別者：諸經或毀心是賊，制令斷除，或讚心是佛，勸令修習；或云善心、惡心、淨心、垢心、貪心、嗔心、慈心、悲心；或云託境心生，或云心生於境；或云寂滅爲心，或云緣慮爲心；乃至種種相違。若不以諸宗相對顯示，則看經者何以辨之，爲當有多種心，爲復只是一般心耶？今且略示名體：汎言心者，略有四種，梵語各別，翻譯亦殊。㈠紇利陀耶，此云肉團心。此是身中五臟心也。㈡緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。此八各有心所善惡之殊，諸經之中，目諸心所總名心也，謂善心、惡心等。㈢質多耶，此云集起心，唯第八識。積集種子生起現行故。㈣乾栗陀耶，此云堅實心，亦云眞實心，此是眞心也。」

宗密《圓覺經略疏》卷上之二也有同樣的說法，宋・子璿《起信論疏筆削記》卷一則祖述其說。向來華嚴宗的傳承多沿用此釋。但是關於此詞的梵漢對譯，賢首《入楞伽心玄義》云（大正39・430b）：「名楞伽紇伐耶，此云楞伽心，即此本是。舊云乾栗太心者，訛也。」這是否定將此字分別譯爲肉團心和堅實心。所以主張梵漢對譯之四心者，只有圭峯宗密、長水子璿一派，而且此後對此說予以評破者頗多。但是就諸宗對於心的意義的各種解釋看來，這種四心的區分還是最得要領。

賢首《華嚴五教章》卷二廣泛說明諸教所依心識（大正45・484c）：

「小乘但有六識，（中略）於阿賴耶識但得其名。（中略）始教於阿賴耶識但得一分生滅之義，以於眞理未能融通，但說凝然不作諸法。（中略）終教於此賴耶識得理事融通二分義，故論但云不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。（中略）頓教即一切法唯一眞心，差別相盡離言絕慮不可說也。如維摩經中三十二菩薩所說不二法門者，是前終教中染淨鎔融無二之義；淨名所顯離言不二是此門也。（中略）圓教即約性海圓明，法界緣起無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融。（中略）由此甚深緣起一心，具五義門。是故聖者隨以一門攝化衆生。」

而將上述五教之一心盡攝於五門之中，如下所云（大正45・485b）：「㈠攝義從名門，如小乘教說。㈡攝理從事門，如始教說。㈢理事無礙門，如終教說。㈣事盡理顯門，如頓教說。㈤性海具德門，如圓教說。」

蓋小乘之中，有一心之名而無其實；始教與終教皆以阿賴耶識爲一心。其中，始教所指的是事的一心；終教的是理事無礙的一心；頓教則是把一心當作極盡一切差別事相，不可說的、絕慮的眞心；圓教則把一心當作事事無礙、法界圓融、一即一切的理體。

宗密《華嚴經行願品疏鈔》卷二亦約五教來說明一心的區別（卍續7・844上）：

「第一，愚法聲聞教假說一心，二乘之人實有外境，不了唯心；縱聞一心，但謂眞諦之一心；縱云外法由心轉變，亦不得言境即是一心，（中略）故言假說一心也。第二，大乘權教明異熟賴耶名爲一心，簡無外境，故說一心。（中略）第三，大乘實教明如來藏藏識唯是一心，理無二故，故說一心。（中略）第四，大乘頓教泯絕染淨，故說一心。謂清淨本心本無染淨，對妄想垢，假說爲淨；妄旣本空，淨相亦盡。唯本覺心清淨顯現，爲破諸數，假說一心也。（中略）第五，總該萬有即是一心。則

唯是法界性海圓融，緣起無礙，全眞心現也。謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心；然見觸事皆心，方了究竟心性。故梵行品云：知一切法即心自性，成就慧身不由他悟。」

依據上列所說，可知雖然同說「一心」，實則蘊含多層意義。大乘權教，即唯識家所說的一心，是指一切萬法皆是阿賴耶識之緣起，心外別無實法的一心。而大乘實教，即《大乘起信論》等所說的一心，即論中所謂的「衆生心」，賢首釋之爲「衆生位中的如來藏心」。此心具眞如、生滅二門，總攝染淨一切諸法。理體無二、平等絕對，故稱一心，也是所謂理事無礙的一心。又，大乘頓敎，即《維摩經》等所說，是以泯絕染淨，不可言、絕慮爲一心。而別敎一乘，即華嚴宗所說總該萬有，亦即是這個一心。所謂總該萬有的一心，是由清涼澄觀所創，而圭峯宗密加以祖述闡揚，亦即是將一眞法界又稱爲一心法界。《華嚴經行願品疏鈔》卷二說明普賢所入的境界（卍續7・843下）：「統唯一眞法界，謂寂寥虛曠，冲深包博，（中略）總該萬有，即是一心。（中略）體絕有無，相非生滅，莫尋其始，寧見中邊。迷之則生死無窮，解之則廓爾大悟。」

又，《禪源諸詮集都序》卷上以「全揀」、「全收」二門分別此眞心，即（大正48・405c）：

「此敎中以一眞心性，對染淨諸法，全揀全收。全揀者，如上所說，俱尅體，直指靈知，即是心性，餘皆虛妄。故云：非識所識、非心境等，乃至非性非相、非佛非衆生、離四句、絕百非也。全收者，染淨諸法無不是心。心迷故妄起惑業，乃至四生六道雜穢國界；心悟故從體起用，四等六度乃至四辯十力、妙身淨刹，無所不現。旣是此心現起諸法，諸法全即眞心。」

「全揀」是直指靈知不昧之心。所謂「知之一字，衆妙之門」，靈知之心與木石相異，是故簡去其他妄法。「全收」是說一切色心染淨諸法，皆是天眞自然，法法無一不是眞心，因此沒有應當簡去的任何一法。這個說法是調和南北宗禪，主張敎禪一致的淸涼澄觀、圭峯宗密二師的獨特說法，所以很難說這就是華嚴的一心說。雖然如此，若以其所謂眞心爲總該萬有的一心的話，則正與《華嚴經》的法相一致。《華嚴經》〈夜摩天宮菩薩說偈品〉（大正9・465c）：「心如工畫師，畫種種五陰；一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛衆生然，心佛及衆生，是三無差別。」此即所謂三法無差之經文。關於此經文，天台宗的說法是把它解釋成三法互爲能所，而心爲迷妄之心；若擧此心，則心爲能造能具，佛與衆生皆其所造所具；同時，若擧佛，則佛爲能造能具，心與衆生爲其所造所具；若擧衆生，則亦同。是故心是其體三千、佛也是其體三千、衆生也是其體三千，故說三法無差。

但華嚴宗的解釋則大異其趣，《華嚴經探玄記》卷六（大正35・215c）：「心作佛，心佛無別；心作凡夫，心凡無別；能所依同，故云無別。」此乃以心爲能造，佛與衆生爲所造，以釋三法無差。又，《華嚴經》〈十地品〉第六地之下（大正9・558c）：「三界虛妄，但是一心作，十二緣分，是皆依心。」

《華嚴經探玄記》卷十三約五敎而釋此一心，廣爲說明十重唯識，其中後面的三重，即是華嚴的一心。又將十玄門之第九，稱爲唯心迴轉善成門。賢首在《華嚴五敎章》卷四釋爲（大正45・507a）：「此上諸義，唯是一如來藏自性淸淨心轉也，但性起具德。」若是如此，則在華嚴宗雖稱「三界唯一心」、「心佛衆生，是三無差別」，但也是常常以如來藏自性淸淨之眞心爲一心，此一心總該萬有。將此稱爲「但是一心作」、「三法無差」。所以這和天台宗所主張的一切諸法的本性本來「三千圓具」，非由心生，非由色生，法法塵塵，本來如是，一色一香，無非中道，其體皆同是三千的這種說法，大異其趣。天台宗提到一心，多是指能觀之心，而所觀之境則稱一念，如所謂「陰妄一刹那心」、「介爾妄心」即是。認爲

若是圓論諸法，則如前面所說的「法法塵塵，本來如是」，十界諸法不論是色法心法，不論是眞妄粗細，皆是此「三千圓具」的諸法。然若欲修顯，則須把握近要的一念，作爲行人解行之下手處。故不遠求觀境，而是就近對各人現前刹那之間所起的微弱纖介的妄心而觀三千。所以天台宗所說的「介爾妄念」、「陰妄一刹那心」，唯是示觀境之近要。若言其體性，則一心、一念、一色、一塵，皆同是三千圓具之法。故若稱它爲一念無念、三千實性的話，就不必特別論及一心了。

〔實修上的一心〕 「一」是專一無二之義，「心」是思念。是指定安心、修起行時，思念專一，無亂他想。天台智顗在《觀音義疏》卷上區別事理之一心，而謂（大正34・922c）：

「若用心存念，念念相續，餘心不間，故名一心。或可如請觀音中，繫念數息，十息不亂，名一念；或可無量息不雜異想，心想雖長，亦名一心。一心歸憑，更無二意，故名事一心也。（中略）理一心者，達此心自、他、共、無因不可得，無心無念，空慧相應，此乃無一亦無心。」

日本淨土宗鎭西派良忠《觀經散善義傳通記》則將《華嚴經》的「三界唯一心」視爲理一心，並相對於此而立事一心；在事一心中又分爲定和散之一心，將此二種一心稱爲起行之一心，與此相對，又有安心之一心，即（大正57・648c）：

「一心之言廣通理、事、定、散、起行、安心。理一心者，心性平等，無有差別，指此一理，名爲一心。華嚴經云：三界唯一心，心外無別法。事一心中有定散異。定一心者，三昧相應，都息餘緣，名爲一心。玄義分云：想心都息，緣慮並亡。散一心者，雖行散善，隨分攝心，以等持分，名爲一心。論註云：心心相續，無他想間雜。定散一心並屬起行。安心一心者，心中思定出離要道，不假餘法，名爲一心，故論註下釋三信已云：是故論主建言我一心。又下文云：汝一心，正念直來。所言一心者，即三心也。又玄義分云：一心信樂，求願往生。此指誠心，名爲一心，故知安心亦名一心。五種正行皆云一心，應是安心。」

此中所說的理一心，與《觀音義疏》的理一心，其義有別。《觀音義疏》的理事一心，皆屬起行，但如云「一心歸憑」時，應屬安心。

西山派顯意在《觀經玄義分楷定記》卷一，指出一心可就安心及作業兩方面而說。就安心說，或者說與至心相對。就是說，無上心也稱爲一心，因爲是一實心的緣故。或者說總括三心名一心，因三心無不是專念心故。所以《起信論註》以爲三種信心，名爲一心。可是這兩種說法，終究歸於一致，因此就三心之體說，只有一個，而且互相融通。

若就作業方面說，或者以爲與無餘修、無間修相對。也如《起信論註》所說，專念彌陀，令心相續，不雜餘想等。或者可以說，總攝四修名一心。

日本眞宗所謂安心的一心，正如將三心分爲自力與他力，此一心也有自、他二義。其中自力的一心是定散心，他力的一心則不然。《教行信證》〈化身土卷〉云（大正83・629c）：「就一心，有深有淺。深者利他眞實之心是也。淺者定散自利之心是也。」

而就其安心之一心的名義，圓月在《寶章論題》中，列舉五義：

(1)如〈信卷〉云（大正83・607b）：「信心無二心，故曰一念是名一心。」以及《尊號眞像銘文》中所說的，一心即對於教主世尊之教示無二心、無疑心。此種說法，是以能心之心相無二，故名爲一。《善見律》就有稱疑爲二心，無疑心爲一心的說法。

(2)〈信卷〉云（大正83・604a）：「合三爲一。」這就是指數量的一，相對於三而說一。

(3)〈化身土卷〉云（大正83・629c）：「言一心，二行無雜故言一。」這就是約「行」而說名一心，也就是行一。

⑷《寶章》以為所謂一心，即心一向專注於阿彌陀佛，而不並存有二佛。這是約所信佛體說，就是信不並二佛之心，名為一心。

⑸《御一代聞書》末所說的，信賴彌陀，則與如來的佛心成為一體。這是約佛心凡心一體而說的，也就是顯彰信體之德，以同一為一。

此外，宏遠的《淨土論講苑》有四義之說，寶雲的《教行信證好密》則以「一」為「無疑」之意。文繁，玆不贅。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷二十五〈十地品〉；《入楞伽經》卷一〈請佛品〉；《大乘起信論》；《成唯識論》卷二；《阿彌陀經》；《法華經》卷七〈普門品〉；《選擇傳弘決疑鈔》卷五；《觀經散善義傳通記》卷一；《心》（佛教思想研究會編）；牟宗三《佛性與般若》。

一玉（1563～1633）

朝鮮李朝時代之隱逸僧。全羅南道萬頃縣人，俗姓調意，號震默。七歲出家，入全州鳳棲寺學習內典。一生超脫名利之外，唯有奇行流傳於世。相傳師出家後，見其母惱於蚊害，乃令山神驅之，終使全村無蚊患。又，嘗以酒為穀茶而嗜之。晚年，住鳳棲寺，與儒士鳳谷先生金東準深交，鳳谷師徒尊稱之為眞道人。嘗向鳳谷借《通鑑》，於歸途中讀畢即棄去；後謂鳳谷：獲魚者忘筌。鳳谷試問之，全篇通曉。仁祖十一年趺坐入寂，世壽七十一。後世集錄其事蹟，整理而成《震默遺跡》（《震默祖師遺跡考》）一卷。至今仍受朝鮮僧徒景仰，尊之為釋迦小化身。

〔參考資料〕 高橋亨《李朝佛教》；忽滑谷快天《朝鮮禪教史》。

一休（1394～1481）

日本室町時代臨濟宗大德寺派之奇僧。初名周建，後改名宗純，別號狂雲子，又號夢閨。相傳為後小松天皇子嗣。六歲投安國寺，為長老像外鑑侍者。十三歲就東山慕哲攀學作詩，十五歲即以「衣宿花」一詩聞名於時。十七歲從壬生寺清叟學經錄，又訪西金寺謙翁宗為，浸淫關山派宗風五年。謙翁寂後，往近江（滋賀縣）堅田求謁華叟宗曇。華叟初閉門拒之，後受其至誠所感，始允入室。一日聞瞽者演岐王落髮故事，忽有所省，華叟書「一休」贈之，遂以為自號。後聞鴉鳴，脫然領悟，翌日呈機語，華叟大為賞識，乃授其印可之文書，然師鄙視文書之徒具型式，故擲地不受。華叟仍將該文書托將軍義教轉交。

其後，師放曠漫遊各地，居無定所。正長元年（1428）六月二十七日，華叟示寂，師至堅田為其修喪七日。永享四年（1432），隱棲於和泉（大阪府）。相傳師每出遊街市，常持朱鞘木劍，市人怪而問其故，則曰：「今諸方之贋知識實似此木劍，收在鞘內猶眞劍，拔出則僅木片耳。殺猶不能，何況活人？」永享五年，後小松天皇不豫，嘗召師略演心要。九年寓於將軍義教之館，義教將華叟所托之印書與師，師慨然曰：「今佛法陵遲，具眼者稀，纔持一紙之證則稱嗣某宗風，余恥類贋徒。」遂撕毀印書並投入火中。

永享十二年住大德寺如意庵，其後轉住德禪寺、攝津住吉之松栖庵、加賀大燈寺等，先後並開創尸陀寺、酬恩庵等。文明六年（1474）二月，奉敕住大德寺，為第四十七世，致力於振興禪風。九月避亂於和泉。十年回大德寺，復興寺門。十一年建法堂，重整寺觀。十三年十一月二十一日因病示寂，年八十八。遺偈曰：「須彌南畔，誰會我禪，虛堂來也，不直半錢。」遺骸葬於慈楊（酬恩庵）塔下。

師資性磊落，超脫世外，不計名利，不媚權勢，韜光晦跡，不拘威儀。好詠狂歌，喜吹尺八（簫），又善書畫。有《狂雲集》、《一休骸骨》、《佛鬼軍》各一卷等行世。弟子有沒倫紹等、祖心紹越、岐翁紹禎。

◉附：《本朝高僧傳》卷四十二〈京兆大德寺沙門宗純傳〉

釋宗純，字一休，號狂雲子。母藤氏，南

朝簪纓之女，爲後小松帝愛幸，逮其有娠，所譖后宮，出產民間。

純僅六歲，投安國像外鑑禪師爲童子。聰慧絕倫，剪丱納具後，學風騷於東山慕哲樊，聽教乘於壬生淸叟仁，棄參謙翁爲於西金寺。翁妙心無因因禪師高弟，本色之衲僧也。服膺高風，執侍六年，及翁捐世，聞華叟曇和尚鉗鎚嚴密，抵謁江之堅田，叟拒不容，止宿漁舟，或臥露地，懇求旬日，許相看。會裡枯澹，而純貧窶甚，齋盂不霑，借篷支寒，令究洞山三頓棒因緣。一夕聞鴉鳴，脫然領悟。詰旦呈機，叟曰：「此是阿羅漢境界，非作家境界也。」純曰：「某只喜此境界，不喜作家分上。」叟頷授記，復以徹翁以降傳來印書付之，蓋表授受不妄也。純便擲地而出，叟托之宗橘夫人曰：「吾滅後付宗純。」

橘字華林，於叟之輪下究明大事，總持末山之流亞也。橘托帖子於源丞相，純一日在源第自謂曰：「今時佛法陵遲，罕有具眼者，龍蛇不辨，黑白不別，纔持一紙證則曰：『吾嗣某宗風，爲某的孫。』贋徒浩浩如麻似粟，戚哉。」便把遞代印記，投之火中。從此放曠，漫遊靡有定處。

洛之尸陀、攝之酬恩、泉之慈濟松棲等，其卓錫之地也。後小松帝讓位之後，召純入宮，常問旨要，寵遇甚厚；後花園帝相繼崇信。初，稱光帝青宮未立，睿心猶豫，純密奏曰：「咨天曆數正在彥仁，時不可失。」帝喜曰：「朕儲定矣。」彥仁，後花園帝也。是以純承三帝之寵，所在衆常盈席。

示衆曰：「凡學禪道者，切須剿絕惡知惡覺，至正知正見也。惡知惡覺者，古則因緣理論文句學得底，勞而無功者也，如此之輩，對閻羅老子面前，有甚伎倆。正知正見者，日用坐斷涅槃堂裡，全身墮在火坑底，子細看來苦中有樂，若能見得不昧因果境，若見不得永不成佛。汝等勉旃。」冬至示衆：「獨閉閑門不省方，可中誰是法中王。諸人若問冬來意，日自今朝一線長。」頌野狐話曰：「千山萬水山僧居，甲子今年五十餘，枕上終無老來意，夢中猶讀小時書。」

到一檀家，欄有老牛，純書一偈，掛其角端曰：「異類行中是我曾，能依境也境依能，出生忘卻來時路，不識前身誰氏僧。」其夜牛斃矣，牛主來曰：「師頌殺我牛。」純只一笑。以三轉語接學者曰：「天高地厚，赤肉白骨，逼塞乾坤底，大人境界也無，三世了達漢，是如來禪，是祖師禪，欲知此兩轉語，須到慈氏下生。」

文明六年春，同門耆宿，捧敕黃來，請視篆大德，純作二偈謝恩，自誓終不住，但賜鳳書紫袍耳。七年在薪之虎丘，門人作壽塔，純牓曰「慈楊」，作頌示衆。十三年十月初示疾，十一月二十一日就座書偈曰：「須彌南畔，誰會我禪，虛堂來也，不直半錢。」瞑目而化，壽八十八。門人舁全身瘞于慈楊之塔。

純憤當時不會祖意，而濫主大法者。尋常混跡，不拘威儀。巡行城邑聚落，諭誘緇白。吹尺八，腰木劍，賦偈頌，詠和歌。頗恣其言，如風狂然。侍華叟病，手自雪穢。又大德火後，勸化四方。純建法堂，慨龍翔寺頹廢，勠力募緣還復舊觀，是豈狂也哉，偏大信根之所作矣。平生偈語，門人編輯，曰《狂雲集》，盛行于世。

贊曰：有摩醯眼而可見四天下也。純公出陰界之人，摩醯不能窺其度內，然憤世矯時者危言危行焉。今之人，叨譏評，或以爲墮撥無，或以爲馳虛遠矣。夫有格外之機者有格外之事，非墨守規中者所可得而甄別焉。觀純始卒，所謂虛堂東海之兒孫也。辭世之語，不復誣而已。

〔參考資料〕《一休和尚行實》；《一休和尚年譜》；《宗長居士傳》；《常慶諱略》；《大德寺世譜》；《延寶傳燈錄》卷二十九；徐進夫譯《東海狂雲一休禪師》。

一向（1239～1287）

日本時宗一向派始祖。俗名松童丸，筑後

（福岡縣）人。建長五年（1253），登播磨（兵庫縣）書寫山剃髮受戒，號俊聖（或俊性），後遊學南都。正元元年（1259），入良忠門下學淨土宗義，因此依「一向專念」之文改名一向。文永十年（1273），巡遊九州、四國、山陽、山陰、近畿、北陸等地，廣弘「踊念佛」法門。弘安七年（1284），至近江國（滋賀縣）坂田郡番場創建蓮華寺。弘安十年示寂，享年四十九。後被尊崇爲時宗一向派開祖，其徒衆則被稱爲「番場時衆」或「一向衆」，爲自成系統而迥異於時宗開祖一遍的法系。昭和十七年（1942），一向派脫離時宗，改屬淨土宗。

〔參考資料〕《淨土血脈論》卷下；《淨土鎮流祖傳》卷三；《淨土傳燈總系譜》卷上；《一向上人傳》。

一行（683～727）

中國古代有數的天文學家，也是密宗教理的組織者，密宗要典《大日經疏》的作者。原籍魏州昌樂縣（依《舊唐書》卷一九一之說，當今河南省南樂縣境，《宋高僧傳》作鉅鹿），本姓張，名遂，是唐初功臣張公謹的後裔。天資聰敏，過目不忘。二十歲左右，已博覽經史，精於曆象陰陽五行之學。一次，他幾天之內寫成《大衍玄圖》及《義訣》各一卷，闡釋揚雄的《太玄經》，得到名藏書家尹崇的獎譽而聲名大震。當時武三思獨攬朝政，猜忌正士，出於某種意圖，想與一行結交。一行鄙薄他的行爲，隱而不見，適遇普寂禪師在嵩山弘揚禪要，參聽之後，深受感動，就禮普寂爲師，落髮出家，時年約二十四、五歲。

出家之後，得到普寂許可，四出參訪，《高僧傳》說他不遠千里到浙江天台山國淸寺從一位隱名的大德學習算術，內外學的造詣因而更深，名聲也更大了。唐睿宗即位（710，一行二十八歲）之後，曾派東都留守韋安石以禮徵聘，一行稱疾堅辭，却徒步走到湖北當陽去從悟眞律師學習毗尼。

開元五年（717），唐玄宗命一行的族叔禮部郎中親自去湖北請他入朝，協助善無畏翻譯《大毗盧遮那成佛神變加持經》（即《大日經》）。

唐玄宗請一行進京，主要的目的是爲了要整理曆法，從新舊《唐書》〈律曆志〉的記載看來，一行開始草擬《大衍曆》是在開元九年（721），到開元十五年（727）完成，共經過六、七年的時間。在這六、七年中，他的工作非常緊張。在曆法方面，他要做許多準備工作，如《新唐書》〈藝文志〉所載的《曆議》十卷、《曆立成》十二卷、《曆草》二十四卷、《七政長曆》三卷等書，都是爲草擬《大衍曆》所提出的重要文獻。此外，他還要收集實測的資料，如《舊唐書》〈天文志〉云：「玄宗開元九年，太史頻奏日蝕不效，詔沙門一行改造新曆。一行奏云：今欲創曆立元，須知黃道進退，請太史令測候星度。」這是從天象方面去找立論的客觀根據，因此他又必須製造天文儀器以供測候之用。

《新唐書》〈天文志〉記載：開元十一年（723），一行和率府兵曹參軍梁令瓚，用銅鐵鑄成可以測量星宿運動和考察月球運行規律的黃道遊儀。測候結果，證實了恒星的位置有移動，畫成三十六張圖，深得唐玄宗的嘉許，親爲黃道遊儀制銘。接著，一行又受詔和梁令瓚等製造渾天儀。渾天儀又稱渾儀，是中國古代研究天文的重要儀器，創始於西漢武帝時的洛下閎。東漢安帝元初四年（117），張衡就改用漏水來轉動；後來又屢有修改，經過一行和梁令瓚的改制，才比較完備。《舊唐書》〈天文志〉載：

「鑄銅爲圓天之象，上具列宿赤道及周天度數。注水激輪，令其自轉，一日一夜，天轉一周。又別置二輪絡在天外，綴以日月，令得運行。每天西轉一匝，日東行一度，月行十三度十九分度之七，凡二十九轉有餘而日月會，三百六十五轉而日行匝。仍置木櫃以爲地平，令儀半在地下，晦明朔望，遲速有準。又立二木

人於地平之上，前置鐘鼓以候辰刻，每一刻自然擊鼓，每辰則自然撞鐘。皆於櫃中各施輪軸，鈎鍵交錯，關鎖相持。旣與天道合同，當時共稱其妙。鑄成，命之曰水運渾天俯視圖，置於武成殿前以示百僚。」

由此可以考見當時的創造精妙。

《新唐書》〈天文志〉又載：「中晷之法：初（李）淳風造曆，定二十四氣中晷，與祖冲之短長頗異，然未知其孰是。及一行作《大衍曆》，詔太史（按即太史監南宮說、太史官大相元太等）測天下之晷，求其土中，以爲定數。」這就是用圭表測量日影於同一時間在各地投影的差數（即所謂「影差」），以計算太陽距離赤道南北遠近的方法。如太陽走到最北而位置最高的時候，圭影最短，就是夏至節；太陽走到最南而位置最低的時候，圭影最長，就是冬至節。依此可以區分二十四節氣和測定時刻。一行根據當時實測的結果，計算出來大約五二六里（唐里小程每里爲三百步，合四五四·三六三公尺）二七〇步，影差二寸有餘，糾正了《周髀算經》「王畿千里影差一寸」的說法。影差與北極的高度有關，而一地的北極高度即等於該地的緯度。所以一行「大率三五一里八十步而極差一度」的議論（《新唐書》〈天文志〉），就是說明緯度一度的長度，亦即子午線一度的長度，比西元814年回教王阿爾馬蒙的實測子午線早九十年。《新唐書》〈天文志〉載，一行根據許多資料作《復矩圖》，南自丹穴，北至幽都，每極高移動一度，就注明它的差數，可用以確定日蝕的偏全和晝夜的長短。後來昭宗時代的邊岡重訂曆法，認爲一行此圖非常精粹，是不可磨滅的作品。

《大衍曆》的主要著作《經七章》一卷（《新唐書》〈藝文志〉作《開元大衍曆》一卷），大約是一行在開元十二年（724）開始寫的。一行圓寂後，經過張說的編次，和《長曆》三卷、《曆議》十卷、《立成法》十二卷、《天竺九執曆》一卷、《古今曆書》二十四卷（或即《新唐書》〈藝文志〉之《曆草》二十四卷）、《略例奏章》一卷，合併爲五十二卷，總稱爲《開元大衍曆》。後來，太史令用靈台候簿核對，證明《大衍曆》相合的十之七、八。所以《新唐書》〈曆志〉載：「自太初（漢武帝）至麟德（唐高宗），曆有二十三家，與天雖近而未密也；至一行，密矣。其倚數立法，固無以易也；後世雖有改作者，皆依仿而已。」

一行關於《大衍曆》的著作，可惜流傳下來的已經不多；當時以及後代對於他的技術之巧、曆算之精，非常景仰，因此別人的許多有關著作，也用一行的名字。查各書所載，用一行名的計有三十二種七十五卷，多數出於依托，因爲大都佚失，現已無法詳細楷定。至於《舊唐書》〈一行傳〉所說的《大衍玄圖》一卷、《義訣》一卷和《後魏書》中的《天文志》（《宋史》〈藝文志〉著錄後魏《天文志》四卷），可能是一行的作品，可惜也已散失，無從稽考了，但他對於天文學的巨大貢獻和功績，是不可磨滅的。

一行的佛教著作見於著錄的有：《攝調伏藏》十卷（《宋高僧傳》作六十卷）、《釋氏系錄》一卷、《大日經疏》二十卷、《藥師琉璃光如來消災除難念誦儀軌》一卷、《大毗盧遮那佛眼修行儀軌》一卷、《曼殊室利焰曼德迦萬愛祕術如意法》一卷、《七曜星辰別行法》一卷、《北斗七星護摩法》一卷、《宿曜儀軌》一卷，共八種。其中《釋氏系錄》已佚。《藥師琉璃光如來消災除難念誦儀軌》等，或屬於金、胎合部，或屬於胎藏部，都是通常的密教儀軌。《七曜星辰別行法》前面有一段似序非序的文字，可以證明它和相傳是「一行禪師修述」的《梵天火羅九曜》，皆出於後人的依托。所以一行的佛教著作應以組織密宗教理的《大日經疏》爲代表。

據《續古今譯經圖紀》所載，善無畏爲一行在洛陽大福先寺翻譯《大毗盧遮那成佛神變加持經》，是在開元十二年（724）。而崔牧〈大日經序〉謂，譯畢之後，一行「重請三藏

和上敷暢厥義，隨錄撰爲記釋十四卷」；即《大日經疏》的著作年代，大約在開元十三年（725）。至於《經疏》的名稱，或稱《義釋》，或稱《義記》，卷數也有七卷、十卷、十一卷、十四卷和二十卷的不同，內容也不完全一致。據說一行臨終命弟子智儼、溫古改治疏文，更名《義釋》，因而傳抄有異，但理論上並無出入。

《大日經疏》對於中國密宗的貢獻，除了把經中「文有隱伏，前後相明，事理互陳」（溫古〈大日經義釋序〉）的地方解釋明白，保存了善無畏所傳的圖位，和注明許多事相的作法與意義之外，更重要的是發揚大乘佛教世出世間不二的積極精神，使密宗教理合理化。

據《開元釋教錄》、《續古今譯經圖紀》、《宋高僧傳》等書所說，一行又曾從金剛智咨詢密法，請譯《金剛頂瑜伽中略出念誦法》四卷、《佛說七俱胝佛母準提大明陀羅尼經》一卷，並受灌頂。因此一行是傳承胎藏、金剛兩部密法的大阿闍黎。他在中國佛教史上的地位是極爲重要的。可惜他積勞成疾（玄宗撰碑文有「吐血忘倦」之語），不到五十歲就圓寂了。《舊唐書》〈一行傳〉載，玄宗賜諡曰「大慧禪師」，並「爲一行制碑文，親書於石，出內庫錢五十萬爲起塔於銅人之原。明年，幸溫湯，過其塔前，又駐騎徘徊，令品官就塔以告其出豫之意，更賜絹五十匹以蒔塔前松柏焉」。可以想見當時朝廷對於一行的尊仰和懷念。（巨贊）



一　　行

◉附：《宋高僧傳》卷五〈一行傳〉

釋一行，俗姓張，鉅鹿人也，本名遂，則唐初佐命郯國公公謹之支孫也。丱歲不羣，聰黠明利，有老成之風。讀書不再覽，已暗誦矣。因遇普寂禪師大行禪要，歸心者衆，乃悟世幻，禮寂爲師，出家剃染。所誦經法，無不精諷。寂師嘗設大會，遠近沙門如期必至，計逾千衆。時有徵士盧鴻，隱居於別峯，道高學富，朝廷累降蒲輪，終辭不起。大會主事先請鴻爲導文，序讚邑社。是日鴻自袖出其文，置之机案。鐘梵既作，鴻謂寂公曰：「某爲數千百言，況其字僻文古，請求朗儁者宣之，當須面指擿而授之。」寂公呼行，伸紙覽而微笑，復置机案。鴻怪其輕脫。及僧聚於堂中，行乃攘袂而進，抗音典裁，一無遺誤。鴻愕視久之，降歎不能已，復謂寂公曰：「非君所能教導也，當縱其遊學。」自是三學名師，罕不諮度。因往當陽，值僧眞，纂成《律藏序》，深達毗尼。然有陰陽讖緯之書，一皆詳究，尋訪算術，不下數千里，知名者往詢焉。末至天台山國清寺見一院，古松數十步，門枕流溪，淡然岑寂。行立于門屏，聞院中布算，其聲簌簌然。僧謂侍者曰：「今日當有弟子自遠求吾算法，計合到門，必無人導達耶？」即除一算子。又謂侍者曰：「門前水合却西流，弟子當至。」行承其言而入，稽首請法，盡授其決焉，門前水復東流矣，自此聲振遐邇，公卿籍甚。玄宗聞之，詔入，謂行曰：「師有何能？」對曰：「略能記覽，他無所長。」帝遂命中官取宮籍以示之，行周覽方畢，覆其本，記念精熟，如素所習。唱數幅後，帝不覺降榻稽首曰：「師實聖人也。」嗟歎良久。尋乃詔對無恆，占其災福，若指于掌，言多補益。

時邢和璞者，道術人，莫窺其際，嘗謂尹愔曰：「一行和尙眞聖人也。漢・洛下閎造曆云：『八百歲當差一日，則有聖人定之。』今年期畢矣。屬《大衍曆》出，正其差謬，則洛下閎之言可信。非聖人孰能預於斯矣！」又於金剛三藏學陀羅尼祕印，登前佛壇，受法王寶，復同無畏三藏譯《毗盧遮那佛經》，開後佛國，其傳密藏，必抵淵府也。睿宗、玄宗並請

入內集賢院，尋詔住興唐寺。所翻之經，遂著疏七卷，又《攝調伏藏》六十卷、《釋氏系錄》一卷、《開元大衍曆》五十二卷。其曆編入《唐書》〈律曆志〉，以爲不刊之典。又造游儀，黃赤二道以鐵成規，於院製作。

次有王媼者，行鄰里之老媼，昔多贍行之貧，及行顯遇，常思報之。一日拜謁云：「兒子殺人，即就誅矣，況師帝王雅重，乞奏減死，以供母之殘齡！」如是泣涕者數四，行曰：「國家刑憲，豈有論請而得免耶？」命侍僧給與若干錢物，任去別圖。媼戟手曼罵曰：「我居鄰周給迭互，綳褓間抱乳汝。長成，何忘此惠耶？」行心慈愛，終夕不樂。於是運算畢，召淨人戒之曰：「汝曹挈布囊於某坊閑靜地，午時坐伺，得生類投囊，速歸。」明日，果有猳彘引豚七箇，淨人分頭驅逐，猳母走矣，得豚而歸。行已備巨瓮，逐一入之，閉蓋，以六乙泥封口，誦胡語數契而止。投明，中官下詔入問云：「司天監奏昨夜北斗七座星全不見，何耶？」對曰：「昔後魏曾失熒惑星，至今帝車不見。此則天將大儆於陛下也。夫匹夫匹婦不得其所，猶隕霜天旱，盛德所感，乃能退之。感之切者其在葬枯骨乎！釋門以慈心降一切魔，微僧曲見，莫若大赦天下。」玄宗依之。其夜占奏北斗一星見，七夜復初，其術不可測也。又開元中嘗旱甚，帝令祈雨，曰：「當得一器上有龍狀者，方可致雨。」勅令中官同於內庫中徧視之，皆言弗類。數日後指一古鑑，鼻盤龍，喜曰：「此眞龍也。」乃將入壇場，一日而雨。其異術通感爲若此也。

玄宗在大明宮，從容密問社稷吉凶并祚運終畢事，行對以他語。帝詢之不已，遂曰：「陛下當有萬里之行。」又曰：「社稷畢得終吉。」帝大悅。復遺帝一金合子，形若彈丸，內貯物，撼必有聲，發之不得，云：「有急則開。」帝幸蜀，倉黃都忘斯事，及到成都，忽憶啓之，則藥分中當歸也。帝曰：「伊藥產於此，師知朕違難至蜀當歸也。」復見萬里橋，曰：「一行之言，信其神矣。」命中官焚香祝之，乃告謝也。及昭宗初封吉王，至太子德王，唐爲梁滅，終行之言「社稷畢得終吉」也。

開元十五年九月於華嚴寺疾篤，將輿病入辭，小間而止。玄宗此夜夢瞰禪居，見繩牀紙隔開扇，曉而驗問，一如所覩。乃詔京城名德致大道場，爲行祈福，危疾微愈。其寵愛如是。十月八日隨駕幸新豐，身無諸患，口無一言，忽然浴香水換衣，趺坐正念，怡然示滅。一云：辭告玄宗後，自駕前東來嵩山謁禮本師，即寂也。時河南尹裴寬正謁寂，寂云：「有少事，未暇與大尹款話。且請踟躕休息也。」寬乃屏從人，止於旁室，伺寂何爲。見潔淨正堂，焚香默坐，如有所待。斯須，叩門連聲云：「天師一行和尚至。」（僧號「天師」，始見於此，言天子師也。）行入，頗忽切之狀，禮寂之足，附耳密語，其貌愈恭。寂但頷應曰：「無不可者。」語訖又禮，禮語者三，寂唯言「是是，無不可者。」行語訖，降階入南室，自閉其戶。寂乃徐召侍者曰：「速聲鐘，一行已滅度。」左右疾走視之，瞑目而坐，手掩伺息，已絕。四衆弟子悲號沸渭，撼動山谷，乃停神於罔極寺。自終及葬，凡經三七日爪甲不變，髭髮更長，形色怡悅，時衆驚異。帝覽奏悲愴曰：「禪師捨朕，深用哀慕！」喪事官供，詔葬于銅人原，謚曰「大慧禪師」。御撰塔銘，天下釋子榮之。

〔參考資料〕《舊唐書》卷一九一；《釋門正統》卷八；春日禮智《一行傳の研究》；長部和雄《一行禪師の研究》；蔣維喬編譯《中國佛教史》卷二。

一乘（梵ekayāna，藏theg-pa-gcig-pa）

又稱「一佛乘」。係與「三乘」相對的教法。三乘教法謂衆生在修習佛法時，有聲聞、緣覺、菩薩等三種差別，而一乘教法則謂小乘之聲聞、緣覺教法到最後亦終將與菩薩乘的行者相同，都將成佛。因爲聲聞乘與緣覺乘的教法只是一種權巧方便，並不是佛陀的本懷。佛陀爲一大事因緣出世的目的，是在引導一切衆生終皆成佛。因此，以成佛爲最終歸趣的一乘

教法才是佛陀弘法的眞正意趣所在。這種主張是《法華經》最主要的特色所在。《法華經》〈方便品〉曾謂（大正9·7b）：「諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。（中略）十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。」並且以羊車、鹿車、牛車比喻三乘，而以大白牛車比喻一乘。可見該經的主張，顯然以爲三乘法僅是方便法門，唯有一乘法才是眞實之教。

關於一乘法的深意，後世天台、華嚴、唯識、眞言等宗，各有獨特的主張。茲分述如次：

〔天台宗的一乘說〕 依天台宗的解釋，「一乘」的「一」，即妙，即純一，所以獨得「妙」之名，因而立「四一」之說。所謂「四一」之說，始於光宅《法華經義記》，該書卷二解釋「十如」時云（大正33·593a）：「實智所照之境凡有四種，一者是教一，二者是理一，三者是機一，四者是人一。」惟同書卷三以四一解釋「唯以一大事因緣」時，所述則與此稍有不同，其文云（大正33·603a）：「先明果一，二明人一，三明因一，四明教一。」由此可知，光宅的四一說前後不同。對此，天台智顗在《法華玄義》卷六及《法華文句》〈方便品疏〉曾加以破釋，並別立教、行、人、理之四一，所根據之〈方便品〉云（大正9·8a）：「唯有一乘法，無二亦無三。」、「正直捨方便，但說無上道。」、「諸佛如來但教化菩薩。」、「是法住法位，世間相常住。」智顗稱「無二亦無三」爲教一；「正直捨方便，但說無上道」爲行一；「但教化菩薩」爲人一；「世間相常住」是理一。茲分釋如次：

(1)「**無二亦無三**」：約教而言，沒有通教半滿相對的二種教法；約部而言，沒有《般若》的兼帶大小二乘，所以是無二。又，約教而言，沒有藏教所分的三乘法；約部而言，無《方等》中所對的三乘，所以是無三。此爲教一。

(2)「**正直捨方便，但說無上道**」：《法華文句》解釋（大正34·62c）：「五乘是曲而非直，通別偏傍而非正。今皆捨彼偏曲，但說正直一道也。」即「正直捨方便，但說無上道」，《法華文句》認爲是教一，而《四教儀》則認爲是行一。二者的不同在於《法華文句》以「但說」爲教一，《四教儀》以「無上道」爲行一，即分別就能詮、能行各據一義。故有此差別。

(3)「**但教化菩薩**」：是說前此一向隨順衆生根機而教化三乘，但到了法華時，由於「開三會一」，一切衆生都會歸爲求無上菩提的菩薩。此時僅存菩薩而無聲聞與緣覺，故云人一。

(4)「**世間相常住**」：十界依正差別的事法即是世間相；世間相的萬法悉皆相即於理，故皆常住，此即諸法實相。雖然以凡夫染礙的迷情來看世間相，必定是隔歷而非常住，但只要一去隔礙的迷情，就能洞達諸法實相，覺證十界本具、依正融即之圓滿妙理。果然如此，則法界萬衆無不常住，而且既脫吾人迷情的分域，則常住就不是與無常相對的常，而是絕對的「妙常」。此即爲理一。由於理一，所以教、行、人也都是一。

這就是天台宗的一乘說。

〔華嚴宗的一乘說〕 華嚴宗的一乘說頗爲複雜，有二種一乘、三種一乘、五種一乘等種種說法。《華嚴五教章》卷一（大正45·477a）：「然此一乘教義分齊，開爲二門：(一)別教，(二)同教。」這種同教、別教二種一乘之說，是華嚴宗一乘說的根本。此中，同教一乘有兩種，一爲「以一乘爲能同，三乘爲所同」的向下門的同教；二爲「以三乘爲能同，一乘爲所同」的向上門的同教。別教則是別異於三乘權教的一乘。

《華嚴五教章》立別教爲分相、該攝二門，而同教則有分諸乘、融本末二門，並廣加解釋。此中，別教一乘是以該攝門詮其法體，以分相門釋別教之名義。同教一乘是以分諸乘分顯其法體，以融本末釋同教之名義。所以，二種一乘雖各立二門，但特別以別教一乘爲華嚴之本宗。

關於一乘的種類，在華嚴宗典籍中可以覓得下列數種說法：《華嚴經探玄記》卷一論二種一乘，云（大正35・114b）：

「一乘二者：㈠破異明一，如法華經破二實滅及涅槃經破無佛性，俱是對權會破，方說一乘。㈡直體顯一，如華嚴經不對二乘，無所破故，爲大菩薩直示法界成佛儀故。是故初說華嚴無權可會，終說涅槃會前諸權；是即非盡權無以顯實，是俱名一乘。」

此外，《華嚴經探玄記》也曾述及三種一乘（大正35・114c）：「一乘三者：㈠存三之一，如深密等說。㈡遮三之一，如法華等。㈢表體之一，如華嚴等。」至於五種一乘，《華嚴五教章》卷一云（大正45・482a）：「明一乘隨教有五：㈠別教一乘云云。㈡同教一乘云云。㈢絕想一乘，如楞伽，此頓教。㈣約佛性平等爲一乘，此終教云云。㈤密意一乘，如八意等，此約始教。」《華嚴五教章》卷一在同教之下，曾列舉七種一乘之說，文繁茲不贅。如上所述，雖有種種一乘差別，但都可收歸於同教、別教一乘（即二種一乘）。

以上華嚴宗、天台宗的一乘說，都主張一乘眞實、三乘方便。此中，天台宗雖許以「圓」之名說法華時之前，但絕不許法華時之前用「一乘」之名，所以天台宗的一乘就沒有多種差別。而華嚴宗則不許以「圓」字稱頓教以前的四教，然而允許將「一乘」之名用在漸頓諸教，所以一乘就產生多種差別。

又，《法華經》以開會三乘之機爲其主眼，《華嚴經》則是以對普賢大機直說一佛乘爲眼目。所以華嚴、天台兩家之間雖有若干不同，但都是以一乘眞實、三乘方便爲其教旨。

〔唯識宗的一乘說〕 唯識宗的主張與天台、華嚴不同。此宗認爲「三乘眞實、一乘方便」，而每駁斥華嚴、天台的一乘說。然而此宗論據，仍然是來自對《法華經》、《涅槃經》等關於一乘的經教。如窺基《法華玄贊》卷五，即會通〈方便品〉「若有聞法者，無一不成佛」之文，而認爲是在談十地菩薩古昔之事，以及對不定姓二乘的記別。《法華玄贊》卷四（本）曾引《攝大乘論》的十因，結釋（大正34・716b）：「今此會中，依論，但與二人記別：㈠不定姓，㈡應化者。（中略）非全撥其無定姓。故此一乘是密意說。」

此外，窺基在《法苑義林章》卷一裏，又會通〈方便品〉「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三」之說，其文云（大正45・267a）：「依梵本說，經頌應言：無第二、第三。數三乘中獨覺爲第二、聲聞爲第三。爲引不定任持所餘故，方便言無第二第三，非眞破也。」

窺基在《成唯識論掌中樞要》卷上（本）也會通了《涅槃經》「一切眾生悉有佛性」之文，而認爲（大正43・611a）：「涅槃據理性及行性中少分一切唯說有一。」而《唯識論同學鈔》卷一之四也會通了《涅槃經》「聞說一乘一道一行一緣，而言四果皆成佛者，弟子不解我意」之文，而謂（大正66・35c）：「諸聲聞等皆成佛者，不解佛意也。」佛意是對不定姓一機說成佛。

由上引諸文，可見唯識宗的看法與天台、華嚴是有差別的。該宗認爲華嚴、天台宗的一乘說，是佛對不定姓一機的密意方便說，而以爲「五姓各別」才是了義眞實之教。因此該宗主張有人可成佛、也有人不會成佛。

〔眞言宗的一乘說〕 眞言宗立祕密一乘，而不許顯教諸宗爲眞正的一乘。空海《吽字義》中即有顯教一乘、祕密一乘的名目。對這一問題，《眞言本母集》卷三十一有「一乘實義，限眞言事。」一條，以一乘實義獨歸眞言宗，認爲一乘是不動迷悟諸法，直接印成佛體之義。而十界依正、迷悟諸法，係以六大爲體、四曼爲相，故各各體性相用皆具本不生之功德。至於顯教諸經雖依眞如法性之周遍而建立一乘之名，但並非事理俱密之談，因此仍屬於三乘中之菩薩乘，雖得一乘之名而無其實。而眞言教則不然，眞妄事理皆法身自體，故不動迷悟即可立一乘之名。因此「一乘」應爲眞言教所獨有。

要言之，眞言宗未破壞五姓之各異，而以同一法身加以統一。此一看法與天台宗等之廢除五姓差別而建立一佛性的意義，顯然異趣。顯密二宗對「一乘」法門的異同，由此可以窺見端倪。

此外，近代日本佛學界，對一乘思想也曾有熱烈的討論。明治以後，松本文三郎、木村泰賢、宇井伯壽、布施浩岳、勝呂信靜、坂本幸男、平川彰、横超慧日、野村耀昌等十餘位學者，先後都曾提出對《法華經》之一乘思想的獨特看法。這些看法，在《法華思想》書中的〈一佛乘的思想〉一文中，作者野村耀昌曾有摘要性的敍述。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷五〈菩薩明難品〉；《勝鬘經》〈一乘章〉；《大薩遮尼乾子所說經》卷二〈一乘品〉；《顯揚聖教論》卷二十；《大乘莊嚴經論》卷五；唐譯《攝大乘論釋》卷十；《五十要問答》卷上；《華嚴孔目章》卷一；《不退轉法輪經》卷一；《解深密經》卷二；《入大乘論》卷下；《法華論》卷下；《法華經義記》卷三；《大乘義章》卷九〈一乘義〉；《大乘玄論》卷三〈一乘義〉；《法華玄論》卷一、卷二、卷四；林久稚譯《法華思想》（文殊版）。

一然（1206～1289）

朝鮮高麗曹溪宗迦智山系僧。俗姓金，諱見明，字晦然，號無極、睦庵，後改稱一然。慶州章山郡（慶山）人。

師九歲入海陽無量寺，十四歲從陳田寺大雄披剃。二十二歲禪科應試及第。曾任三重大師、禪師、大禪師。五十六歲時，承繼知訥法統。高麗‧忠烈王九年（1283），獲册封爲「圓徑冲照國尊」。翌年住麟角寺。八十四歲示寂，諡號「普覺國尊」。爲韓國佛教史上僧人稱爲「國尊」之嚆矢。弟子有宏訓、混丘、竹虛等。著有《三國遺事》、《重編曹洞五位》、《新羅國東吐含山華嚴宗佛國寺事蹟》等。

◉附：李能和《朝鮮佛教通史》下編〈高麗國義興華山曹溪宗麟角寺迦智山下普覺國尊碑銘并序〉（摘錄）

國尊諱見明，字晦然，後易名一然，俗姓金氏，慶州章山郡人也。考諱彥弼，不仕，以師故，贈左僕射。妣李氏，封樂浪郡夫人。初，母夢日輪入屋，光射于腹者，凡三夜，因而有娠，泰和丙寅六月辛酉誕焉。生而俊邁，儀表端嚴，豐準方口，牛行虎視。少有出塵志，年甫九歲，往依海陽無量寺。始就學而聰警絕倫，有時危坐盡夕，人異之。興定己卯，就陳田長老大雄剃度受具。於是遊歷禪肆，聲價籍甚，時輩推爲九山四選之首。丁亥冬，赴選佛場，登上上科。厥後寄錫于包山寶幢庵，心存禪觀。

丙申秋有兵亂，師欲避地，因念文殊五呪，以期感應，忽於壁間，文殊現身，曰：「無住居。」明年夏，復居是山妙門庵，庵之北有蘭若曰無住，師乃悟前記。住是庵時，常以「生界不滅佛界不增」之語參究之。一日，豁然有悟，謂人曰：「吾今日乃知三界如幻夢，見大地無纖毫礙。」是年，批授三重大師；丙辰，加禪師。己酉，鄭相國晏捨南海私第爲社，曰定林，請師主之。己未，加大禪師。中統辛酉，承詔赴京，住禪月社開堂，逢（逢疑遙字之誤）嗣牧牛和尚。至至元元年秋累請南還，寓居吾魚寺。未幾，仁弘社主萬恢讓師主席，學儷雲臻。戊辰夏有朝旨，集禪教名德一百員，設大藏落成會於雲海寺，請師主盟，晝讀金文，夜談宗趣，諸家所疑，師皆剖釋如流，精義入神，故無不敬服。師主仁弘十一年，是寺創構既遠，殿宇皆頹圮，又且湫隘，師並重新恢廓之，仍奏于朝，改號仁興，宸書題額以賜之。又於包山東麓，重葺涌泉寺，爲佛日社。

上即祚四年丁丑，詔住雲門寺，大闡玄風。上日深傾注，以詩寄云：「密傳何必更摳衣，金地逢抬亦是奇，欲乞璉公邀闕下，師何長戀白雲枝。」辛巳夏，因東征駕幸東都，詔師赴行在，及至，路請陞座，倍生崇敬，日取師佛日結社文題押入社。明年秋，遣近侍長作尹金頵，齎詔迎至闕下，請於大殿，喜溢龍顏

，敕有司館于廣明寺。入院日夜半，有人立方丈外，曰：「善來者」三，視之無有也。冬十二月，乘輿親望，咨問法要。明年春，上謂羣臣曰：「我先王皆得釋門德大者爲王師，德又大者爲國師，在否德獨無可乎？今雲門和尙，道尊德盛，人所共仰，豈宜寡人獨蒙慈澤，當與一國共之。」於是遣右承旨廉承益奉綸旨，請行闔國尊師之禮。師上表固讓，上復遣使，牢請至三，仍命上將軍羅裕等册爲國尊，號「圓徑冲照」。册訖，四月辛卯，迎入大內，躬率百僚行摳衣禮。改國師爲國尊者，爲避大朝國師之號也。

師素不樂京輦，又以母老乞還舊山，辭意甚切，上重違其志而允之，命近侍佐郎黃守命護行下山寧親，朝野嘆其希有。明年母卒，年九十六；是年，朝廷以麟角寺爲下安之寺，敕近侍金龍儉修葺之。又納土田百餘頃以資常住。師入麟角，再闢九山門都會，叢林之盛，近古未曾有也。越己丑六月示疾，至七月七日，手寫上大內書，又命侍者作書，寄相國廉公，告以長往；因與諸禪老，問答移晷，是夜，有長星大尺圍隕于方丈。後翌日乙酉，晨起興浴而坐，謂衆曰：「今日，吾當行矣，不是重日耶？」云：「不是。」曰：「然則可矣。」令僧撾法鼓，師至差法堂前，踞禪床封印寶，命掌選別監金成固重封畢，謂曰：「適値天使來見老僧末後事。」有僧出問：「釋尊示滅於鶴林，和尙皈眞於麟嶺，未審相去多少？」師拈拄杖卓一下云：「相去多少？」進云：「伊麼則，今古應無墮，分明在目前。」師又卓一下云：「分明在目前。」進云：「三角麒麟入海中，空餘片月波心出。」師云：「他日皈來。且與上人重弄一場。」又有僧問：「和尙百年後，所須何物？」師云：「只遮個。」進云：「重與君王造個塔樣，又且何妨？」師云：「什麼處去來？」進云：「也須問過。」師云：「知是般事便休。」又有僧問：「和尙在世如無世，視身如無身，何妨住世轉大法輪？」師云：「隨處作佛事。」問答罷，師云：「諸禪德，日日報之，痛癢底，不痛癢底，模糊未辨。」乃拈拄杖卓一下云：「這個是痛底。」又卓一下云：「這個是不痛底。」又卓一下云：「這個是痛底，是不痛底，試辨看。」便下座，皈方丈，又坐小禪床，言笑自若，俄頃，手結金剛印，泊然示滅。有五色光起方丈後，直如幢，其端煜煜如炎火，上有白雲如蓋，指天而去。時秋暑方熾，顏貌鮮白，肢體瑩澤，屈伸如生，遠近觀者如堵。丁亥闍維，拾靈骨，置于禪室中，門人賫遺狀印寶乘傳以聞，上震悼，遣判觀候署事令倜展飾終之禮，又命按廉使監護喪事，仍降制謚曰「普覺」，塔曰「靜照」。十月辛酉，塔于寺之東岡。享年八十四，臘七十一。

師爲人言無戲謔，性無緣飾，以眞情遇物，處衆若獨，居尊若卑。於學不由師訓，自然通曉，既入道穩實而縱之以無礙辯，至古人之機緣語句，盤根錯節，渴施陂險處，扶剔疏鑿，恢恢焉游刃。又於禪悅之餘，再閱藏經，窮究諸家章疏，旁涉儒書，兼貫百家。而隨方利物，妙用縱橫。凡五十年間，爲法道稱首，隨所住處，皆爭景慕。唯以未參堂下爲耻，雖魁傑自負者，但受遺芳餘潤，則莫不心醉而自失焉。養母純孝，慕睦州陳尊宿之風，自號睦庵。年及耄期，聰明不少衰，教人不倦，非至德眞慈，孰能如是乎。初龍劍之來也，馬山驛吏夢人曰：「明日當有天使修曇無竭菩薩住行過此。」明日果至，以師之行已利人觀之，是夢豈虛也哉。其餘異跡奇夢頗多，恐涉語怪，故略之。師之所著，有《語錄》二卷、《祖圖》二卷、《大藏須知錄》三卷、《諸乘法數》七卷、《祖庭事苑》三十卷、《禪門拈頌事苑》三十卷等百餘卷行于世（《三國遺事》亦係師著。而此不及）。

一圓（1226～1312）

日本臨濟宗僧。道號無住，法諱道曉。一圓爲其房號。俗姓梶原。相州鎌倉人。十九歲於常陸國（茨城縣）之山寺出家。嘗隨上野長

樂寺藏叟朗譽學法，後上京參東福寺圓爾，嗣其法。文永元年（1264）創尾張長母寺，自任開山。正和元年（1312）十月十日示寂，年八十七。勅賜「大圓禪師」。著有《沙石集》、《雜談集》等。

〔參考資料〕《延寶傳燈錄》卷十；《本朝高僧傳》卷二十三。

一遍（1239～1289）

日本時宗開祖。俗姓河野，幼名松壽丸，四國伊豫（愛媛縣）人。七歲依天台宗繼教寺緣教修學，十歲出家，號隨緣。十三歲至太宰府弘西寺，師事淨土宗西山派聖達，改名智眞（一說十五歲剃度，隨比叡山慈眼習顯密）。後又從聖達學淨土教義。弘長三年（1263）因父喪還俗；不久，再度出家。文永八年（1271），詣信濃（長野縣）善光寺，繪二河白道圖。後於伊豫窪寺稱名念佛三年而有悟。文永十一年（1274），經四天王寺、高野山，至熊野本宮證誠殿參拜祈願，獲熊野權現告云「六字名號一遍法，十界依正一遍體，萬行離念一遍證，人中上上妙好華。」始知他力密意，遂自號一遍，提倡時宗。

師一生守十重禁戒，攜勸進帳與念佛札遍遊全國，勸人稱名念佛，時人稱之爲遊行上人、捨聖。又發揚空也遺風，於弘安二年（1279），在信濃國佐久郡伴野擧行「踊念佛」（舞蹈念佛），自此成爲時宗布教的特色，對於神佛一體教等民間信仰更予以深遠影響。正應二年（1289）八月二十三日，示寂於兵庫島觀音堂（神戶市兵庫眞光寺），世壽五十一，法臘三十七。臨終之際，謂「一代聖教今日滅盡，唯留南無阿彌陀佛。」遂將所持經典、書籍等悉數焚毀。明治十九年（1886），勅諡「圓照大師」，昭和十五年（1940）追諡「證誠大師」。著作有《一遍上人語錄》、《播州問答集》等。

◉附一：村上專精著·楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第十四章（摘錄）

一遍上人，名智眞，伊豫（愛媛縣）人，父親是州刺史河野通廣。他生於四條天皇（1232～1242在位）的延應元年（1239），自幼就有出家就學之志。他的父親知道以後，讓他到得智山的繼教寺，與僧侶們交遊。當時他僅七歲。十五歲時，他投到本寺的緣教律師的門下剃髮出家，改名隨緣，專學天台宗教義。然而他想到，末代出離穢土的要理，只在他力念佛的教門中才有，於是離開此地而投到筑前（福岡縣）太宰府的聖達上人的門下。聖達，是法然上人的法孫，是西山派派祖證空上人的門徒。他當時在鎭西傳布他力易行的教義。此時一遍上人改名智眞，前後研究他力念佛的奧義十二年，完全拋棄聖道門之法，全心全意地皈依淨土教門。

文永八年（1271），一遍到了信濃（長野縣）的善光寺，參籠（閉關）數日，專心從事自利利他的祈禱，同時祈求佛力的祐助，他還繪製了善導的「二河白道」的本尊圖畫，回到了伊豫在窪寺建造柴庵，把這幅本尊圖畫掛起來供奉，閉門潛心修練稱名念佛的教行，共三年時間。最後終於對念佛之旨有所領悟，乃作頌文寫在二河圖的旁邊：「十劫正覺衆生界，一念往生彌陀國；十一不二證無生，國界平等坐大會。」

當時上人年三十五歲，此事發生在文永十年（1273）。一遍上人在得到這一覺悟以後，爲了廣泛地傳布這種念佛的旨義，決心周遊全國，把一生獻給濟度衆生的事業。然而由於他的志願極其宏大，想首先參拜各國的靈佛靈神的道場，求得佛力神力的祐助，於是，與其弟子超一、超二、念佛、聖戒四人一起，參拜了豫州管生的岩屋，攝州浪華的天王寺等地，又參拜了宇佐及男山八幡宮，領會了神的旨意，接著參拜了熊野權現，心專志誠地祈禱了一百天。當時果然發生了感應，權現（神）即告訴他念佛往生的旨義，授給如下一頌：「六字名號一遍法，十界依正一遍體，萬行離念一遍證

，人中上上妙好華。」

一遍上人對於自己以往的領悟與神的敕頌相符合很高興，以此自號「一遍」，最後決心實現巡行全國的願望，乃携帶勸進帳（化緣簿）和念佛札（念佛札上寫著「南無阿彌陀佛，決定往生六十萬人」。這裡所說的「六十萬人」，并不是指人數，而是取自神頌各句的首字）。首先周遊了九州，又巡行了四國，離開京都，又經北陸道到了信濃，從武藏（埼玉縣、東京都）到上野（羣馬縣）、下野（栃木縣）奧州去巡敎，經過常陸又回到武藏，從伊豆（靜岡縣）、相模（神奈川縣）西行到東海道，再進入京都，接著又到山陰、山陽兩道去傳教，然後回到伊豫。不久來到攝州兵庫的觀音堂，把自己書寫的書册投到火中，說：「一代之聖教今日滅盡，唯留南無阿彌陀佛。」一遍把遺誡囑咐門弟，如睡眠似地寂滅。此時是正應二年（1289）八月，壽五十一歲。

一遍上人從得到神的敕頌到入寂爲止，有十六年時間，足跡遍及日本的六十餘州，他最初的志願得以實現，凡是在他的「勸進帳」上記名并授以念佛札的人數，據說總共有二十五萬一千七百二十四人。一遍上人這種「勸進賦算」的周遊各地的傳敎法，雖然說是依據了神的敕頌，但也是仿效了融通念佛宗良忍上人的做法。一遍上人還到處進行舞蹈念佛。大概這樣的念佛行者雖也依據「踊躍皆歡喜」的經句，但也是學習空也上人的樣子，爲了便於念佛化緣。一遍通達天台宗教理，並且精於和歌，其實踐也有很多地方像空也上人。明治十九年（1886），天皇特敕贈他「圓照大師」的謚號。

◉附二：《本朝高僧傳》卷十五〈攝州光明福寺沙門智眞傳〉

釋智眞（考：智眞又作智心），號一遍，本姓越智，爲世將家，孝靈天皇之裔豫州刺史河野通廣子。髫年穎敏，懸鑒過人，不喜騎射，志尙佛乘。建長二年（考：聖繪譜略俱作三年），往太宰府，隨給聖達（考：聖達又作性達），剪髮稟戒，受淨土法。達，證空之徒，聲高鎭西。眞，一紀研習，論釋得蘊。弘長之初，遊學兩都經肆律場，負笈掛鉢。建治之末登熊野山，創眞光寺。時法燈國師端居由良興國寺，眞屢請參禪，國師示「念起即覺」之語，眞精信參尋，遂得省處，因作和歌，通其消息，國師肯之，即付手巾，以爲信印。

嘗發猛志，誓事利濟，祈熊野祠，蒙神託示。巡遊諸州，徧勸念佛，所到道俗，嚮附成羣。正應二年（考：續史愚鈔作三年）在于兵庫縣光明福寺，秋染微恙；八月二十三日，遺誡門人，俄然而逝，春秋五十一年，法臘若干歲。眞有五兄弟，後皆出家，就眞受教。其中仙阿、聖戒二弟，信心精守，勸化一方矣。

復有釋一何（考：一何恐一阿之誤）又隨聖達受專念法，與眞同業，共行共坐共唱寶號。一夕偕眞詣賀茂神，打鼓念佛。時雷鳴風烈，山木動搖，急雨傾盆，河水暴漲，二人逡巡，憩立殿門。神託社司，以祠前所掛之鉦（考：俗曰鰐口）拆爲兩片，分賜眞何，從此二人崇神之賜，遞持鉦片，考擊念佛，勸誘州里，時人是謂鉦鼓也。何之鄉貫、姓系與歷事，終所未見其詳矣。

贊曰：遍何二師，芒鞋蒻笠，片鉦一衣，遊履華夷，普勸稱號，道貌之淨，可以掬挹焉。是故到處國邑神人歸仰，肯也之後，市廛佛事，一廢又興，何之貽厥，無得聞焉。今以時宗名於家者，以遍爲祖矣。

〔參考資料〕《延寶傳燈錄》卷三十四；《一遍聖繪》；《一遍上人繪詞傳》卷一～卷四；《一遍上人行狀繪傳》；《一遍上人繪緣起》卷一～卷四；《一遍上人繪詞傳》。

一實❶

謂絕對唯一之實相。指眞如實相之理體。「一」，絕對之義。「實」，眞實之義。又稱一實眞如、一實諦。依《占察善惡業報經》卷下所述，一實境界謂眾生之心體從本以來，不

生不滅，自性清淨，無障無礙，猶如虛空，以離分別之故，平等普遍，無所不至。《大乘法苑義林章》卷二〈二諦義〉云（大正45・292b）：「一實眞如在纏名佛性，在果名如來。」

又，以此一實爲體而運載衆生者是一乘，因此一實又爲一乘之別名。如《宗鏡錄》卷六十五依據《涅槃經》，云（大正48・782c）：「一實諦即空、即假、即中，無異無二，故名一實諦。若有三異，即爲虛僞，虛僞之法不名一實諦。無三異故，即一實諦。若異即是顚倒，顚倒未破非一實諦。無三異故無顚倒，無顚倒故名一實諦。異者不名一乘，三法不異，具足圓滿，名爲一乘。是乘高廣，衆寶莊校，故名一實諦。」

另外，《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・8a）：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說，但以假名字，引導於衆生，說佛智慧故，諸佛出於世，唯此一事實，餘二則非眞。」天台家根據此文，立三乘方便一乘眞實之說。又於化法四教之中，以藏、通、別三教爲權施未了之教，稱之爲三權，而以圓教爲眞實了義之教，故稱一實，如《法華文句》卷三（上）就此三權一實，謂（大正34・36a）：「三權是矩是方，一實是規是圓。」更就華嚴、阿含等五時，判前四時之「兼但對帶」爲權，法華爲實。

此外，淨土門以彌陀之本願爲一實。即阿彌陀如來之名號係於其因中，順法性、契法本而成者，因此眞如法性之妙理圓滿，以其名號爲體之本願海之因果諸法，悉順於一實眞如之妙理，故彌陀之本願乃得一乘妙法者。

〔參考資料〕《觀普賢菩薩行法經》；《教行信證》卷三。

一實（1572～1625）❷

日本淨土宗僧。甲斐（山梨縣）人。俗姓源，字廓山，號定蓮社正譽。爲高坂昌信次子。十四歲出家，師事江戶增上寺存應。頗得德川家康、秀忠寵信，慶長十三年（1608）九月受命經營小石川傳道院。同年十一月，與日蓮宗日經等人在江戶城舉行宗論，詰以「淨土三經無得道」之所因，日經稱病不答。慶長十七年八月，奉德川家康之旨，與金地院崇傳等人讀眞言要文，並蒙賜《科註法華經》。慶長十九年，偕同了的投身軍旅；嘗攜密旨與豐臣秀賴商計議和之事。元和八年（1622）十月晉住增上寺，翌年大開講席，敎養學徒。寬永二年（1625）八月二十六日（一作九月二十三日）合掌念佛示寂，世壽五十四。

〔參考資料〕《台德院殿御實紀》卷八、卷十九、卷二十、卷三十、卷三十二、卷三十八、卷五十七；《大猷院殿御實紀》卷五；《高野春秋編年輯錄》卷十三；《淨土鎭流祖傳》卷六。

一寧（1247～1317）

元代東渡僧。屬臨濟宗楊岐派。台州（浙江省）人。俗姓胡，號一山，故俗稱一山一寧。初隨四明普光寺處謙受戒，又學律於應眞寺，習天台於延慶寺，後改衣歸禪。先後參訪天童山簡翁居敬、育王山藏叟善珍、東叟元愷、寂窗有照、頑極行彌等，並承嗣頑極行彌之法脈。嘗住四明祖印寺及補陀山。元・大德三年（1299），成宗賜號「妙慈弘濟大師」，任命爲江浙釋敎總統。同年八月，與西磵子曇、石梁仁恭等持國書東渡日本，經九州博多、京都而抵達鎌倉。

其時，鎌倉幕府北條貞時疑師爲間諜，予以逮捕，拘禁於伊豆修禪寺。後聞師爲有道高僧，遂迎至鎌倉建長寺。日本・乾元元年（元・大德六年，1302）移住圓覺寺。繼而遷住淨智寺。正和二年（1313），宇多上皇慕其道風，特下詔關東，請住京都南禪寺。後以老病數次請退，一度潛遁越州，上皇特下宸書，慰諭而歸。文保元年（元・延祐四年，1317）十月二十四日示寂，年七十一，分葬於建長寺玉雲庵、南禪寺大雲庵。有《一山國師語錄》二卷行世。

一寧赴日時，年已五十三。在鎌倉、京都

等地大張法筵，大振宗風，前後凡十九年，朝野上下，無不敬重。元代東渡僧頗多，但對日本文化影響最深者，首推一寧。

◉附：《元亨釋書》卷八〈一寧傳〉

釋一寧，號一山，宋之台州胡氏之子也。幼投郡之鴻福寺融無等席下，不久去聽律于應眞，學台于延慶。已而嫌義學，上天童質疑堂頭敬簡翁，又依鄮之珍藏叟。珍移而愷東叟來，及照寂窗、彌頑極，互相移來，寧奉事四師，而欽彌之好開誘；一日從容酬酢，至「我無一法與人」條爾投契。又謁環溪橫川諸耆宿，益深造詣。覃北元革宋闡法祖印寺，香供識頑極也，居十歲移補陀山。

永仁六年，我商舶達明境。初辛巳之夏，元國樓船偵我西鄙，神靈戮力，風波破蕩，元主秦心不止奇謀百計，以我卿浮屠諭寧藩撫，寧逼不得已駕舶著大宰府，正安元年也。副元帥平貞時激怒，編管豆州；或稱寧道譽，副元帥重祖道。此冬延主巨福之席，尋移圓覺、淨智。正和二年夏圓規菴化龍山。初建治太上皇聞寧德望，屢欲召見，於是勑元帥府促寧赴上都。秋入寺，上皇幸山問道，眷遇隆渥。

其住寶陀指山門曰：海濤澎湃，鐘鼓鏗鏘，莫是入理之門麼。喝提綱曰：一向恁麼去煙水連天，一向與麼來塵埃滿面，直得去來不以象，動靜不以心。猶是普請邊事未出常情，山僧昨日十字街頭高提祖師心印，世出世間萬法一印印定，直是法法無差。今朝白花巖前敷揚古佛家風，從聞思修入三摩地盡底揭翻，便見頭頭不昧一十二面鼻直眼橫，三十二身東倒西擂，與麼會得皇恩佛恩一時報畢。良久云：天人羣生類，皆承此恩力。再住福山，謝兩序耆舊曰：普化成襯臨濟珍重下去，楊岐輔佐慈明時出寱語，是皆碔砆之質，豈爲瑚璉之材。福山者裏，左眄則冰清玉潔，右顧則虎驟龍馳，機鋒閃星電，號令鼓風雷。山僧贏得放憨癡，閑看峯雲自去來，雖然莫便是福山爲入處麼，良久云。妙舞莫誇迴雪手，三臺須是大家催。

文保元年十月寢疾，上皇時時問候，二十五日上表告辭，又書偈別衆曰：「橫行一世，佛祖呑氣，箭已離絃，虛空落地。」奄然化，年七十一。上皇幸寢室嗟慟，便黼扆奎贈國師之號。

贊曰：念也悟解純眞，曇也號令嚴毅，寧也波瀾浩瀚。三師者，宋地之彥而此方之英，又吾道之所因也矣。

〔參考資料〕 木宮泰彥著．陳捷譯《中日佛教交通史》；東初《中日佛教交通史》；《一山國師妙慈弘濟大師行記》；《鎌倉五山記》；《皇年代記》；《延寶傳燈錄》卷四；《本朝高僧傳》卷二十三。

一慶（1386～1463）

日本臨濟宗僧。京都人，一條經嗣之子。號雲章，又稱寶淸老人。六歲投山崎成恩寺通言座下爲童子。十六歲於東福寺剃髮受具。應永九年（1402），師事聖壽寺岐陽方秀；岐陽進住東福寺時，招請其爲藏主。二十年（1413），遊南都，聽講《華嚴》、《法華》。二十三年（1416）於東福寺後堂寮分座說法。永享二年（1430）進住普門寺，承嗣奇山圓然之法脈。七年爲後小松上皇講《元亨釋書》。嘉吉元年（1441）駐錫東福寺。寶德元年（1449）十月移住南禪寺，旋退居東福寺寶渚院。寬正四年（1463）正月示寂，年七十八。諡號「弘宗禪師」。著有《淸規綱要》、《五燈一覽圖》、《一性五性列偏圖》等。

〔參考資料〕 《五山歷代》；《五岳前住籍》；《延寶傳燈錄》卷十一；《本朝高僧傳》卷四十二。

一邏（1399～1518）

日本曹洞宗僧。遠江（靜岡縣）人，號大路。十歲，投大洞院如仲天誾座下爲沙彌。如仲歿後，一度隨一雲齋川僧慧濟參學，後於大年祥樁處徹悟，成爲大年法嗣。大年歿後，於蓮華峯下結庵默坐。一夜，座中出現身披甲冑神人，告知山北有一勝地。次日，前往尋覓，果於八葉谷見一毗沙門天王之金像。此事爲久

野城主聞知，大爲崇敬，乃施巨木建造伽藍，名爲可睡齋，後擴建爲叢林。其後，又駐錫越前（福井縣）龍澤寺，然不久又回可睡齋。永正十五年（1518）四月六日示寂，年一二〇。

〔參考資料〕《日本洞上聯燈錄》卷八。

一禪

㈠（1488～1568）朝鮮禪僧。號休翁或禪和子。此外又有慶聖或敬聖的尊號。蔚山（慶尚南道）人。俗姓張。十三歲參斷石山海山師，三年後薙髮。二十四歲時，在妙香山（平安北道寧邊郡）文殊庵修苦行，後南遊參智異山（全羅南道）智嚴而悟禪旨。中宗王三十一年（1536），垂教化導於楞伽山，爲官方嫌惡而遭拘禁，赦免後晦迹於西山九年。三十九年，復入妙香山普賢寺講說經論，大振禪風。明宗王十三年（1558）建上禪庵，特築慶聖堂於庵東，日祝聖壽。宣祖王二年，預知時至，遂召集門人作最後訓示，並書偈云：「年逾八十似空花，往事悠悠亦眼花，脚未跨門還本國，故園桃李已開花。」旋置筆端坐，泊然而逝，享年八十一。

關於一禪的一生，現代日本學者里道德雄在《東亞佛教概說》第一章曾有綜合性的評論。他說：

「慶聖一禪曾以遊方雲水的飄逸行徑，度過其泰半的生涯，歷訪了東金剛山、天摩山、五台山、白雲山、楞伽山等佛教聖地。自從住入妙香山普賢寺觀音殿後，因其道光熠耀，普照四方，遂引得天下學人蜂擁而至，蝟集於其四周，欲浸潤於其道風之中。一禪謙沖爲懷，常慨嘆無以報答國君、父母、衆生、三寶等四恩，除自我勗勉外，並以之要求學人刻苦自勵。

一禪的衆多子弟中，檜嚴寺義卞、普賢寺天珪乃個中翹楚，至於出人頭地，住持名利者亦屢見不鮮，其法脈甚爲鼎盛。」

㈡（1533～1607）朝鮮禪僧。俗姓郭，號靜觀。十五歲出家，從白霞禪雲學法華思想，後參西山大師休靜，傳其心印。宣祖四十一年示寂於德裕山，年七十六，法臘六十一。弟子有沖彥、太浩等，其法系稱靜觀門派。著有《靜觀集》一卷，書中收錄詩偈五十餘篇及書、跋、疏等，計有十三篇，卷首並有市南僉叟志的序。

◉附：李能和《朝鮮佛教通史》中編〈朝鮮禪宗臨濟嫡派〉（休翁一禪）

妙香山慶聖堂禪師，諱一禪，號休翁，一曰禪和子。其先張氏，蔚山人也。父鳳韓，母林氏。母夢吞明珠，覺而有娠，弘治元年戊申十二月十二日生焉。幼失雙親，泣血三年，觀世無常，意志淸虛。年至十三，入斷石山，投海山法師，服勤三年。十六薙髮，二十四入妙香山，專習苦行。頃之，南入智異山，參智嚴長老，嚴一見深器之，示一偈曰：「風颸颸月皎皎，雲幕幕水潺潺，欲識這個事，須參祖師關。」師即深得密旨，樂而忘憂。

東入金剛山十王洞，志存大乘，冥心虛寂，不覺失笑，曰：趙州露刃劍，寒霜光燄爍，擬議問如何，分身作兩段。喝，夢中說夢，漏逗不少。自此，詠於口者必徑截門言句也。頃入表訓結一夏，厥後遍歷天磨五臺白雲楞伽諸山。嘉靖甲辰春，還入妙香山，棲普賢寺觀音殿，碩德高士八表雲趨，可謂海東折床會也。有時深夜，喚諸門人曰：「大抵學者，不答活句，徒將聽慧口耳之學，衒耀於世，不踏實地，言行相違。關西湖南，討山討水，徒費粥飯，被經論賺過一生，終未免虛生浪死。又一般漢，習閒成性，不求師範，野鬼窟中，徒勞坐睡，如到寶山，空手去來，深可憐愍。」又曰：「汝等諸人，自己靈光，盖天盖地，不拘文字，體露眞常，夜繩不動，汝疑之爲蛇，闇室本空，汝怖之爲鬼。心上起眞妄之情，性中立凡聖之量。請將智慧之嘴，啄破無明之殼。幸甚。」

隆慶戊辰二月三十日，特命檜巖住持茂卞、普賢住持元珪、禪德暉晶、學玄、禪燈、義淨、一精之徒，曰：「界有成住壞空，念有生

住異滅，身有生老病死。凡有始必有終，物之常也。今日老僧，欲示無常。諸仁者，須攝正念，勿懷眷戀，亦莫隨俗，爲譸張不益事也。昔者莊子，以天地爲棺槨之語，實自有理。莊子尚爾，況道人乎。吾常欲向不思議之嶺，作佛事，須露屍骸，飼于鳥獸可也。」言已，即拔筆大書曰：「八十人間命，迅如一電光，臨行忽擧目，活路是家鄉。」亦繼吟於口，而書於紙曰：「年逾八十似空花，往事悠悠亦眼花，脚未跨門還本國，故園桃李已開花。」放筆端坐，泊然而逝。及至七日，門人遵命，奉色身輦于不思議之嶺，以天竺法闍維之。神光奪夜，天地洞然，百里之外，有見之者，望拜焉，乃四月十八日亥時也。銀色舍利，鐫石鍾以安之。師壽八十一，臘六十五。

〔參考資料〕 ㈠《清虛堂集》卷三；《朝鮮寺刹史料》卷下；《東師列傳》卷二；《慶聖堂休翁行錄》。㈡《朝鮮佛教通史》〈靜觀集序〉。

一子地

菩薩階位之一。全稱極愛一子地。此階位的菩薩證得化他之果，以慈悲心憐憫一切衆生猶如父母憐憫其子，故有此名。《大般涅槃經》卷十六〈梵行品〉云（大正12・458c）：

「復次善男子，菩薩摩訶薩修慈悲喜已，得住極愛一子之地。善男子，云何是地名曰極愛，復名一子？善男子，譬如父母見子安隱心大歡喜，菩薩摩訶薩住是地中亦復如是。視諸衆生同於一子，見修善者生大歡喜，是故此地名曰極愛。善男子，譬如父母見子遇患心生苦惱，愍之愁毒初無捨離，菩薩摩訶薩住是地中亦復如是。見諸衆生爲煩惱病之所纏切，心生愁惱憂念如子，身諸毛孔血皆流出，是故此地名爲一子。」

有關一子地所屬的菩薩階位，古來頗多異說。僧宗以之爲第七地，淨影以之爲初地，章安灌頂則於《涅槃經疏》卷十七擧出「性地、八地已上、初歡喜地」三說，並謂前二說皆有過與不及之弊，而初地證化他果，故以初地之說爲正。

〔參考資料〕 《大涅槃經集解》卷三十八；《涅槃經義記》卷五。

一山派

日本禪宗二十四流之一。始祖爲一山一寧（臨濟宗楊岐派頑極行彌的法嗣）。正安元年（1299），一山以元朝外交使節的身份赴日，得北條貞時及龜山、後宇多天皇的崇信，先後住持建長寺、南禪寺，弘傳宋朝的純粹禪風於日本的皇室貴族之間。

此派人才濟濟，如夢窗疎石、虎關師鍊、雪村友梅、葦航道然、桃溪德悟、鏡堂覺圓等皆爲五山禪林的代表人物。又，一山法嗣有雪村友梅、石梁仁恭、聞溪良聰、東林友丘等人。後來，雪村法孫如雪溪友山、太清宗渭、太白眞玄、南江宗沅、叔英宗播、萬里集九、季瓊眞蘂、龜泉集證等人，都與夢窗派往來密切。此外，近世儒學泰斗——藤原惺窩亦爲雪村的法孫。

一山被尊爲日本朱子學之祖。其人對儒、道、諸子百家，乃至稗官小說、鄉談俚語皆甚爲熟稔。其宗風對後世五山文學影響極大。

一切法（梵sarva-dharma，巴sabba-dhamma）

與佛典中常見的「萬法」、「一切諸法」同義。泛指一切事物、一切現象，及物質的、精神的一切存在。原意是指「由緣起而有的一切存在現象」，亦即有爲法。其後，連無爲法也被包含在一切法之內。

在佛典中，「一切法」的內容分類，主要有下列幾種：

㈠指原始佛教所說的五蘊、十二處、十八界。

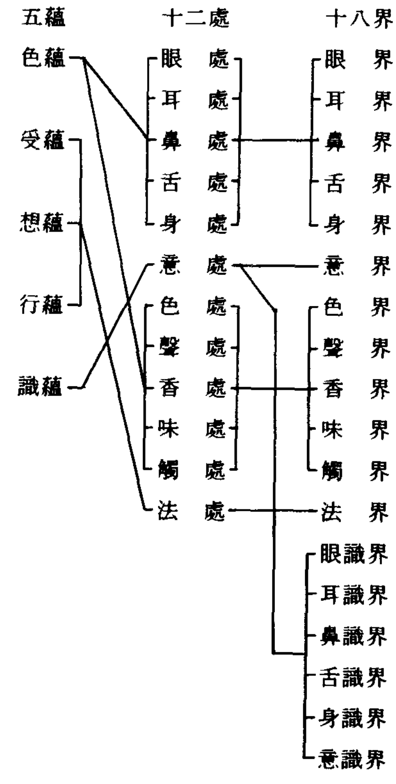
(1)五蘊：指色、受、想、行、識蘊。蘊，舊譯爲陰，取內聚不揚之義，即積聚之意。色，指有形相、有質礙的物質。受，指苦樂等感受作用，由接觸客體而起的情緒反應。想，指對客體對象所呈形相的收攝。行，指在受、想之

後所引發施動作的意念作用。識，指對對象的認識與判斷作用。

⑵**十二處**：指眼、耳、鼻、舌、身、意等內六處及色、聲、香、味、觸、法等外六處。處，舊譯爲入，意爲所入之地及所入之法。

⑶**十八界**：指眼等六根、色等六境及眼等六識。

茲將上述五蘊、十二處、十八界之一切法表列如次：



㈡指部派佛教所說的色法、心法、心所法、心不相應行法、無爲法等。就此說一切有部說有五位七十五法，即：色法十一、心法一、心所法四十六、心不相應行法十四、無爲法三。

㈢大乘唯識家則將一切法開爲色法十一、心王八、心所法五十一、心不相應行法二十四、無爲法六，共計一百種，稱爲「百法」。

〔參考資料〕 《大乘百法明門論》；《大乘五蘊論》。

一切智（梵 sarva-jña、sarva-jñatā、sarva-jñāna，藏 thams-cad-mkhyen-pa-ñid）

三智之一。音譯爲薩婆若。指通達一切法相的智慧。《俱舍論》卷二十九〈破我品〉（大正29·155a）：「纔作意時，於所欲知境無倒智起，故名一切智；非於一念能頓偏知。」

《瑜伽師地論》對一切智的內容有較精密的說明。該論卷三十八云（大正30·498c）：「於一切界、一切事、一切品、一切時，智無礙轉，名一切智。界，有二種。一者世界，二者有情界。事，有二種。一者有爲，二者無爲。即此有爲無爲二事，無量品別，名一切品。謂自相展轉種類差別故、共相差別故、因果差別故、界趣差別故、善不善無記等差別故。時，有三種：㈠過去，㈡未來，㈢現在。即於如是一切界、一切事、一切品、一切時，如實知故，名一切智。」

說一切有部認爲此智唯佛可得，其他部派則認爲聲聞、獨覺皆能得之。《大智度論》卷二十七闡述一切智與一切種智的差別，謂善知總相者爲一切智，善知差別相者爲一切種智；前者爲聲聞、獨覺之智，後者爲佛智。

在佛典中，有時爲區別聲聞的一切智與佛的一切智，而將佛的一切智稱爲一切智智，得此智的佛稱一切智人。又，有時「一切智」也是「一切智人」（即佛）的略稱。

〔參考資料〕 《法華經》卷三〈化城喻品〉；《仁王護國般若波羅蜜多經》卷下〈奉持品〉；《尊婆須蜜菩薩所集論》卷九；《菩薩地持經》卷三；《大日經疏》卷一；《大毗婆沙論》卷十五；《大品般若經》卷二十一〈三慧品〉；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十六；《雜阿毗曇心論》卷八；《大乘義章》卷十九；《觀音玄義》卷下；《異部宗輪論述記》。

一切經

原爲一切佛教聖典之總稱。其後則專指彙聚經、律、論及其他佛典而成的叢書。又稱「大藏經」或略稱「藏經」。「一切經」一語，或稱「衆經」，此從玄應《一切經音義》又名

《衆經音義》可以知之。按佛典迻譯成漢文，始於後漢，然彙集此等譯本以成大藏經的確切年代不明，今所能知者，惟東晉・寧康二年（374），道安彙集當時既譯經論，編成《綜理衆經目錄》，是爲經錄之濫觴。依此經錄，可以推測當時已有類聚佛典成爲叢書的可能。另依魏收《北齊三部一切經願文》所載，可知當時諸大寺刹中已有一切經之設置。又，在《隋書》〈經籍志〉中，對佛典尚稱一切經，但在灌頂《天台大師別傳》，則稱作「大藏經」。故知當時兩者通用於指佛典之總集。直至北宋・開寶四年（971），太祖派遣高品、張從信到益州雕造藏經後，歷代屢有藏經之雕刻，然皆以「大藏經」名之。

一印會

密教用語。爲金剛界九會曼荼羅中的第六會，位於該曼荼羅中央之上方。爲使第五會（四印會）所示的四曼不離之實義更爲明瞭，並顯示十方佛土中唯此智拳一印，故設此會。亦即諸尊爲大日一尊所攝，餘會從大日一會流出之意。因此，此會僅置作智拳印之大日如來一尊，四隅各置一瓶表示四智。智拳印者，右拳表佛界，左拳表衆生界；左拳之風（食指）合右拳之空（大指），表生佛不二。

又，據三十卷《大教王經》卷八載，金剛薩埵係表菩提心之德，一切如來之體性，故於一印曼荼羅繪金剛薩埵者，乃表金薩一尊曼荼羅及達到祕密金剛智境界的大乘現證曼荼羅。

〔參考資料〕 三十卷《佛說一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經》卷五；《金剛頂經瑜伽十八會指歸》。

一向宗

日本淨土眞宗的俗稱。又名本願寺宗、門徒宗。因一心一向歸命阿彌陀佛，而被稱爲一向宗。或說是源於人們將一向俊聖的時宗一向派與眞宗相混淆所致，但是日僧蓮如在《御文章》中否定此一說法。德川幕府時代，寺社奉行的記錄及諸藩的公文書中也多將眞宗記作一向宗。江戶時代（安永三年，1774），眞宗各派向幕府申請定名爲淨土眞宗，卻引起宗名事件；直到明治時代，始被確認。

〔參考資料〕 《本朝諸宗要集》卷四；《松屋筆記》卷一一五。

一字呪

密宗將種子字當作眞言念誦，或是在種子字之上加「歸命」一詞而成的眞言，稱作一字呪。但通常所說的一字呪，是指一字金輪的種子「悖嚕吽」（bhrūṁ）。此外，由於事相流派、修法種類之不同，也有在此一字加上「唵」（oṁ，歸命）或「曩莫三曼多勃馱南」（namaḥ samanta buddhānām，歸命遍在諸佛）而念誦。

一字禪

又稱一字關。即禪宗中，禪師對於修行者的種種質問，直接以啞、咦、喝、囦、露、響等一字，顯示禪的眞實。此中，以雲門文偃的「雲門一字關」最爲聞名，如《碧巖錄》第八則云（大正48・148b）：「翠巖夏末示衆云：一夏以來，爲兄弟說話，看翠巖眉毛在麼？保福云：作賊人心虛。長慶云：生也。雲門云：關。」

一角仙（梵Ekaśṛṅga、Ṛsyaśṛṅga，巴Ekasiṅga、Isisiṅga）

印度古代神話中的仙人。又譯爲獨角仙。佛本生之一。據《大智度論》卷十七引述的《羅睺羅母本生經》所載，往昔婆羅奈國山中有一仙人，淫心大動，精流澡盆。時有母鹿飲之，當下有孕，滿月產下一子，形類如人，頭有一角，足似鹿。後由仙人撫育成人，通曉十八大經，習禪修四無量心，得五神通，時人稱之爲一角仙。一日，上山值大雨，道路濕滑，因行走不便而摔破水瓶，又傷其足，因而大爲瞋恚，乃呪令不雨，致使五穀不熟，人民困乏。

婆羅奈國王深爲憂愁，遂命淫女扇頭以種種珍寶、美色誘之。一角仙見色受惑，吞食歡喜丸而神通盡失。天遂降雨七日七夜，旱象乃除。

此一故事在印度史詩《摩訶婆羅多》及南傳的《本生經》中均曾提及，然內容稍有出入，結局謂一角仙斥退淫女之誘惑云云。

〔參考資料〕《佛本行集經》卷十六；《佛所行讚》卷一；《有部毗奈耶破僧事》卷十二；《大唐西域記》卷二。

一來向（梵sakṛdāgāmi-phala-pratipannaka）

小乘聖者的階位之一。又稱爲一來果向。指在證入聲聞四果第二位一來果之前的階位。以其趣向「一來果」而即將證入，故云「一來向」。即初果聖者斷欲界九品修惑中之一品乃至五品惑者。就次第證而言，若於見道已前斷欲界六、七、八品之惑者，則將見道十五心位名爲一來向。《法蘊足論》卷三云（大正26·463c）：

「一來向者，已得無間道，能證一來果。謂此無間證一來果，彼於欲界貪欲瞋恚，由世間道，或先已斷多分品類，於四聖諦，先未現觀，今修現觀，或住預流果已，能進求一來果證，名一來向。」

一來果（梵sakṛdāgāmin）

小乘聖者聲聞四果中的第二果。又稱一往來果。音譯爲斯陀含。見道以上的人，斷欲界九品修惑中前六品者得此果，因已斷前六品，但存後三品之惑，故云薄貪瞋癡。雖云薄，然仍存欲界之惑，人天各潤一生，故依其餘力，如不一往來於欲界人天之間，不得證入涅槃。也就是如果在人中不得此果，則要一往六欲天，再回到人間而入涅槃；如在六欲天中得果，則要一往人間，再回到六欲天而入涅槃。此因在其間必定會斷除上界煩惱的緣故。此一往來之後不會再生，所以稱爲一來果，這是從次第證而說的；若是從超越證而說，在見道前已斷欲界六、七、八品之惑者，其修道之初，也就是生起第十六心道類智時，立刻住此果。

《阿毗達磨法蘊足論》卷三對一來果有明確的說明及分類（大正26·463c）：

「一來果者：謂現法中，已於三結，永斷徧知，及斷多分貪欲瞋恚。彼住此斷中，未能進求不還果證，名一來果。（中略）云何一來果？謂一來果，略有二種。一者有爲，二者無爲。所言有爲一來果者：謂彼果得及彼得得。有學根力，有學尸羅，有學善根，八有學法，及彼種類諸有學法，是名有爲一來果。所言無爲一來果者：謂於此中，三結永斷，及彼種類結法永斷。即是八十八諸隨眠永斷，及彼種類結法永斷，并貪瞋多分永斷，及彼種類結法多分永斷。是名無爲一來果。」

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十四；《雜阿含》卷三十六；《增一阿含》卷三十六、卷三十七；《金剛經》；《大般涅槃經》卷二十七；《大毗婆沙論》卷四十六～卷五十四；《大智度論》卷三十二；《瑜伽師地論》卷二十六；《成實論》卷二、卷三；《異部宗輪論》。

一味禪

指如來禪、祖師禪等純一無雜的最上乘禪。又有「正傳一味佛法」之意。爲雜修不純之「五味禪」的對稱。《禪宗正脈》卷二（卍續146·53下）：

「僧辭。師問：甚麼處去？曰：諸方學五味禪去。師曰：諸方有五味禪，我這裡只有一味禪。曰：如何是一味禪？師便打。僧曰：會也！會也！師曰：道！道！僧擬開口，師又打。」

後黃檗聞之，讚曰（卍續146·54上）：「馬大師出八十四人善知識，問著個個屙漉漉地，祇有歸宗較些子。」又，日僧道元《永平典座教訓》亦謂：「作恁功夫，便了得文字上一味禪，去也。若不如是，被諸方五味禪之毒，排辨僧食，未能得好手也。」

〔參考資料〕《禪宗頌古聯珠通集》卷十一；《宗門統要續集》卷四。

一味蘊（梵eka-rasa-skandha，藏phun-po ro-gcig-pa）

經量部所主張的輪迴主體。即無始以來，以同一本質相續流轉的微細意識。又稱根本蘊，爲「根邊蘊（枝末蘊）」的對稱。《異部宗輪論》謂（大正49·17b）：「其經量部本宗同義，謂說諸蘊有從前世轉至後世。立說轉名，非離聖道，有蘊永滅，有根邊蘊，有一味蘊。」《異部宗輪論述記》謂（卍續83·465下）：「一味者，即無始來展轉和合一味而轉，即細意識，曾不間斷，此具四蘊。」蓋小乘經量部主張無始以來不曾間斷的細意識，其體爲受想行識四蘊，展轉和合，一味而轉，故名一味蘊。此亦即大乘阿賴耶識說之基礎。

〔參考資料〕《異部宗輪論述記目論》卷五；《異部宗輪論述記發軔》卷下；《大乘佛教史論》。

一宗構

日本江戶時代對僧侶的一種刑罰。「一宗」指一宗派，「構」爲日語刑罰中之「放逐」、「驅逐」之意。將僧侶逐出其所屬之宗門，稱之爲一宗構。若逐出一宗內所屬之一派，則稱一派構。此種懲罰較一宗構爲輕，受擯後，尚可轉入同宗之他派。而一宗構則不許如此。

一法句

指彰顯眞理的章句，亦指究極的眞理。此詞在佛典中有若干演申義。《大法炬陀羅尼經》卷一（大正21·662c）：「一法句中，總攝無量億數修多羅。」《度世品經》卷三（大正10·634a）：「周遍一切無數佛土，皆現其身，於一切形，演一法句。」天親在《往生論》中將彌陀淨土的莊嚴功德分爲十七句，佛的莊嚴功德分爲八句，菩薩的莊嚴功德分爲四句，並將此三種二十九句莊嚴功德攝於一法句中。謂一法句，即清淨句；清淨句者，眞實智慧無爲法身。對此，曇鸞《往生論註》卷下釋云：二十九句爲廣，入一法句爲略。因廣略彼此相入，故言淨土之殊勝境界即眞實智慧無爲法身。

此外，日本淨土各派諸師對「一法句」一語也有多種解說，如鎭西派良忠認爲「一法」指無爲法身；「句」表能詮之章句，詮無爲之義故名爲句。聖聰則謂：一法，眞如之名；句者，詮清淨眞如，故名。又，僧鎔於其《淨土論述要》中指出：一法句非單指理法，或謂阿彌陀佛也。

〔參考資料〕《佛說德光太子經》；《十住毗婆沙論》卷十一。

一法印

大乘教之印證標準。爲小乘教「三法印」之對稱。又稱「一實相印」或「實相印」。實相，即諸法實相之義理。大乘教以述說諸法實相之義理爲本，故立一法印爲教法之印證標準，謂離此即是魔說。《法華玄義》卷八（上）云（大正33·779c）：

「諸小乘經，若有無常、無我、涅槃三印印之，即是佛說，修之得道。無三法印，即是魔說。大乘經但有一法印，謂諸法實相，名了義經，能得大道，若無實相印，是魔所說。」

小乘家視生死與涅槃互異，以生死無常爲初印，無我爲後印，依二印而說生死；涅槃但說一寂滅印，總立三法印。大乘家則謂生死即涅槃，涅槃即生死，不二不異，總括於一實相中，故就常寂滅相立一法印，以簡別小乘教。

〔參考資料〕《大智度論》卷二十二；《法華經》卷一〈方便品〉；《維摩經》；《維摩經玄疏》卷六；《大明三藏法數》卷四。

一法界

指唯一絕對的世界。即絕對界。又作一心法界、一眞法界、獨一法界、一眞無礙法界。《大乘起信論》（大正32·576a）：「心眞如者，即是一法界大總相法門體。」或稱一法界爲無二眞心，此時「一」意謂絕對，「法」意指聖法，「界」者因之意；如法藏在《大乘起信論義記》卷中（本）釋云（大正44·252a）

：「一法界者，即無二眞心爲一法界。此非算數之一，謂如理虛融平等不二，故稱爲一。（中略）依生聖法，故云法界。（中略）聖法依此境生。此中因義是界義故也。」蓋以全宇宙爲一法界者，乃不立迷悟、染淨、凡聖等差別相，唯立平等理體之絕對相，此係就非染非淨非生非滅之無差別性而言，亦即《大乘起信論》所說的眞如門。

又，法藏在《華嚴經探玄記》卷十八，就法界分爲五門，於其中第三門「亦有爲亦無爲法界」謂（大正35・440c）：「一心法界具含二門：(一)心眞如門，(二)心生滅門。」此亦以《起信論》之一心爲一心法界。然淸涼澄觀在《華嚴大疏鈔》卷六十謂，總五門唯一眞無礙法界。宗密《行願品疏鈔》卷一謂（卍續7・797下）：「法界類雖多種，統而示之但唯一眞法界，即諸佛衆生本源淸淨心也。」同書卷二於釋普賢菩薩所入法界時，謂（卍續7・843下）：「統唯一眞法界，謂寂寥虛曠，沖深包博，（中略）總該萬有，即是一心。」亦即澄觀、宗密二師以普賢所入法界，爲一眞法界，稱此唯一眞心爲總該萬有之一心，而以之爲《華嚴》一經之宗要。

〔參考資料〕《大乘起信論義疏》卷上；《註華嚴法界觀門》；《大日經疏》卷一；《宗鏡錄》卷三十二；《起信論筆削記》卷四；《淨土生無生論》。

一指禪

禪家公案。又稱俱胝豎指、一指頭禪。指唐代婺州金華山的俱胝禪師（達磨十一代法孫南嶽下五世），對參學者每豎一指示之，別無其他作略。《景德傳燈錄》卷十一嘗敍其大悟前後原委如次（大正51・288a）：

「俱胝和尚初住庵，有尼名實際，到庵戴笠子執錫繞師三匝云：道得即拈下笠子。三問師皆無對，尼便去。師曰：日勢稍晚，且留一宿。尼曰：道得即宿。師又無對。尼去後，歎曰：我雖處丈夫之形，而無丈夫之氣。擬棄庵往諸方參尋。其夜山神告曰：不須離此山，將有大菩薩來爲和尚說法也。果旬日天龍和尚到庵，師乃迎禮具陳前事，天龍豎一指示之，師當下大悟。自此凡有參學僧到，師唯舉一指無別提唱。有一童子於外被人詰曰：和尚說何法要？童子豎起指頭，歸而舉似師。師以刀斷其指頭，童子叫喚走出，師召一聲，童子回首，師卻豎起指頭，童子豁然領解。師將順世，謂衆曰：吾得天龍一指頭禪，一生用不盡。言訖示滅。」

〔參考資料〕《碧巖錄》第十九則；《從容錄》第八十四則；《無門關》第三則；《五燈會元》卷四。

一音教

謂佛陀以一音演說一切法。又稱一圓音教、一音說法。佛陀說法，而聞者各作異解，故此詞含大小並陳、一音異解之意。《維摩經》卷上〈佛國品〉謂（大正14・538a）：「佛以一音演說法，衆生隨類各得解，皆謂世尊同其語，斯則神力不共法。」蓋印度部派佛教中之大衆部等皆有此說，然諸師解說不同。大衆部謂佛以一音說一切法，衆生各隨領解而得益。有部則以一音作一梵音解，謂佛所出梵聲音能應同一切聞法者各地的方言。另外，《注維摩詰經》卷一謂：佛以一音演法，乃一音適異之意（即殊方異解之意，與有部同）；衆生隨類各得解，乃一法適異之意（即法門異解之意，與大衆部同）。

中國方面，菩提流支、鳩摩羅什等人以一音教作爲判教之語，用以駁斥佛說法有三時、五時之別。據澄觀《華嚴經疏》卷一所述，菩提流支主張大小並陳，謂佛一音同時說大小二乘；鳩摩羅什主張圓音異解，謂佛以一音演說教法，衆生各隨所解而產生差異。故《法華經玄義》卷十（上）云（大正33・801b）：「北地禪師非四宗、五宗、六宗、二相半滿等教，但一佛乘，無二亦無三；一音說法，隨類異解。諸佛常行一乘，衆生見三，但是一音教也。」此中，北地禪師或說即鳩摩羅什。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十；《成唯識論

了義燈》卷一(本);《五教章通路記》卷十一。

一乘院

日本奈良興福寺內的門跡寺。(「門跡」爲日本佛教寺院階位之稱)。一號長講堂,又稱橘御殿。天元(978～982)年中,小一條左大臣師尹之子定照所創。奉大日如來爲本尊。傳至第十世信圓,兼管大乘院,並補興福寺別當。其後,由藤原兼實之子良圓繼之,大乘院則交付藤原基房之子實尊。此後,攝家子息相次住之,並與大乘院輪番任興福寺別當職。南北朝時,與大乘院爭位次高下,屢訟於幕府。正德二年(1712),幕府裁決兩寺地位相等,紛爭始告平息。德川末期,寺領一四九二石,寺運殷盛。明治維新時,與大乘院同被勅令廢止,門主還俗。今奈良地方法院即其舊址。

〔參考資料〕《元亨釋書》卷十一;《南都七大寺巡禮記》;《諸門跡譜》;《嘉永七年雲上明覽大全》卷上;《和州舊跡幽考》卷三。

一宿聖

指日僧行空。爲日本佛教界相傳的古代神異僧。又稱一宿聖人。籍貫不詳。因出家入道住處不定,於一處絕不二宿,故名。傳說身邊除《法華經》外,不具他物,日誦《法華經》六遍,夜亦誦《法華經》六遍。一生誦經達三十餘萬遍;行跡遍歷日本各地,迷路有天童示途,渴有神人與水,惱則天樂自臻,飢即甘飯在前。因妙法力,聖賢常現,天神附身。相傳臨終時,普賢摩頂,文殊守護,蓮華承足,天衣繫身,往生淨土。時年九十。

〔參考資料〕《大日本國法華經驗記》卷中;《三外往生傳》;《雲門匡真禪師廣錄》卷中;《今昔物語》卷十三。

一貫道

中國民間宗教的一種。又名天道,或道,俗稱鴨蛋教。係以「道」爲窮究及歸依的對象,故「道」是名稱,亦是內容。據該教的傳說,該教的起源可溯自中國古代,由孔子門下的弟子傳入印度,後復經達摩傳回中國;唐・慧能之後,由儒、道二家繼承該傳統。然此僅係一貫道對其源流的說法。實際上,該教派興起於十九世紀末,係由路中一(1849～1921)於山東濟寧所創立;後由張天然(1887～1947)加以發揚光大。

一貫道經典分爲「無字眞經」及「有字眞經」兩種。前者係由明師口授心印,不著文字,如《九節內功口訣》、《雷唵經》、《五字眞經》等;後者則係由文字記錄之經典,主要者如《愿懺》、《萬年歸宗》、《太和堂書帖》、《三易探源》、《彌勒救苦眞經》、《暫定佛規》等。教義主要揉合儒、佛、道、回、耶等五教的說法,故其崇拜對象之中,最高神爲「無生老母」,此神全名爲「明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈眞宰」,爲創造天地之母,主宰萬靈之神。

此神之下,又有濟公、呂純陽、關羽、南海古佛(觀音)、孔子、穆罕默德、耶穌等多位。又,以佛教彌勒下生說爲基礎,提出三期(青陽、紅陽、白陽)末劫思想,認爲目前正是白陽時期,世界末日即將來臨。信徒(多由俗家信衆組成,並無出家的僧尼道士)須藉祈禱、懺悔、戒殺生、持齋吃素,以及口誦「無太佛彌勒」五字眞言以求得渡,且須嚴格誓守教中一切戒規。

本教派常有扶乩(扶鸞)、借竅臨壇等儀式,道術色彩頗爲濃厚。入道者須經由引師(介紹人)與保師(保證人)的引介保證,始得入教;入道前,須先繳納功德費,然後塡列生辰年歲、姓名、籍貫、住址等於表格上,啓稟師尊,後舉行入道儀式,隨即在神前焚化表文,上報天堂。其次,再由點傳師傳授三寶,完成入道手續。

該教自創教以來,屢受朝廷政府取締、禁止。至西元1987年元月,始獲台灣執政者核准爲合法宗教團體。目前台灣的一貫道有不少派別,分別在各地傳道。比較重要的是基礎組、

寶光組、浩然組、發一組等，其次是文化、金光、明光、慧光、常州、安東等組。

至於國外的一貫道，有由香港傳出，亦有由臺灣傳出者。如今，在日本、美國、巴西、新加坡、香港等國家與地區，均有一貫道傳佈與信奉者。日本的一貫道係經日本政府核准登記的合法宗教，總壇設於神戶市，稱爲「天道總天壇」，信徒極多。此外，東南亞地區由於華僑最多，一貫道極爲盛行，當地政府均允自由傳道。

〔參考資料〕 李世瑜《現在華北祕密宗教》；宋光宇《天道鉤沈》；《一貫道簡介》（一貫道總會）。

一搩手（梵vitastiḥ）

古印度的長度單位。即拇指與中指張開後，兩指尖的距離。另有說是肘節與腕節間的距離。又作一張手、一折手、一搭手。搩，張開之意。《造像量度經解》云（大正21・941c）：「十二指爲搩（音桀，以手度物曰搩，俗謂大扎），亦謂大分，倍搩爲肘。」關於其尺寸，說法不一。《翻譯名義集》卷三謂（大正54・1107c）：「磔，周尺，人一尺，佛二尺；唐於周一寸上增二分，一尺上增二寸，蓋周尺八寸也。」其長度約爲二十三公分。

〔參考資料〕 《俱舍論》卷二十二；《祇洹寺圖經》；《慧琳音義》卷二十四；《古今著聞集》卷二；《法服格正》。

一說部（梵Eka-vyavahārika，巴Ekavyohārika、Ekabbohāra，藏Tha-sñadgcig-pahīsde）

小乘二十部之一，屬大衆部系之學派。《文殊師利問經》譯爲執一語言部，謂（大正14・501b）：「所執與僧祇同，故云一也。」《異部宗輪論》、《部執異論》、《十八部論》等譯爲一說部，《異部宗輪論述記》謂（卍續83・435上）：「一說部，此部說世出世法皆無實體，但有假名，名即是說意，謂諸法唯一假名，無體可得，即乖本旨。所以別分名一說部，從所立爲名也。」一般認爲是佛陀入滅二百年間，從大衆部分出的，主要駁斥大衆部「現在有體，過未無體」的說法，否認有「唯一剎那」的現在法，强調「諸法無有實體，唯有假名。」

賢首法藏嘗根據前引《異部宗輪論述記》所述，稱此部爲諸法但名宗，謂其教義分通大乘。蓋「諸法無有實體，唯有假名」之說，殆與般若皆空之說無異。依此，本部若於佛滅二百年間成立，則其所宗當係般若說之基礎；若於佛滅四、五百年間成立，則所立即是般若之說。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第五節（摘錄）

大衆與上座的對立，一開始是表現在對佛說解釋的方法上。上座採用分別說，認爲對佛說應該加以分別的解釋；大衆採用的是一說，認爲佛說是一往之談，應該作全盤肯定的解釋，所以大衆部又有「一說部」的稱號。關於「一說」的意義，據清辨的解釋，佛以一剎那智慧就能知一切法，而施設言說，故名一說。這正好與分別說相對，因分別說是講佛說法有了義，也有不了義，應加分別。但據《宗輪論述記》的另一解釋，說此部認爲一切法皆無實體，但有一個假名，「名」就是「說」，所以稱之爲一說部。這很明顯是與有部對立而立說的，大衆一開始未必就有如此完整的對法體的看法，看來這一說法是晚出的。

〔參考資料〕 《三論玄義》；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《華嚴五教章》卷一；李世傑《印度部派佛教哲學史》第六章。

一轉語

禪林用語。在參禪者迷惑不解、進退維谷之際，由禪師依據其人根機，而適時地道出關鍵性及啓發性之語句，加以點醒，以使其轉迷開悟。如《碧巖錄》第九十一則（大正48・216b）：「若要清風再復，頭角重生，請禪客各下一轉語。」又，《從容錄》第八則（大正

48・232a）：「今請和尚代一轉語。丈云：不昧因果。老人於言下大悟。」又，機語若為三句，則稱三轉語，如《禪宗頌古聯珠通集》卷三十八記載，黃龍慧南禪師常設生緣、佛手、驢脚等三轉語接引學人。《碧巖錄》第九十六則謂（大正48・219a）：「趙州示衆三轉語：金佛不渡鑪，泥佛不渡水，木佛不渡火。」

〔參考資料〕《碧巖錄》第六則、第十三則；《景德傳燈錄》卷二十二。

一闡提（梵icchantika、ecchantika，藏ḥdod-chen）

指永遠不得成佛的根機。係梵語icchantika（或ecchantika）的音譯，亦作一闡提迦、一闡提柯、一顚底迦，略稱闡提。或意譯為「斷善根」或「信不具」。icchantika一語原指有欲望的人；有欲望又執著於世榮，貪著生死之境，則妨礙出離修道，故後轉為「斷善根」、「信不具」之意。西藏語ḥdod-chen，意為大欲或多欲之人，與《玄應音義》中所說的「貪樂生死、不求出離故多貪」相當。《大乘入楞伽經》卷二也譯為多貪，並在〈集一切法品〉將「希求者」（icchantika）與「不希求者」（an-icchantika）相對使用。

《大乘入楞伽經》將一闡提分為兩類，即斷善根闡提、菩薩（或大悲）闡提。前者謂不信或誹謗菩薩乘者，後者謂憐憫衆生流轉三有而發願不入涅槃者。此中，菩薩闡提知一切法本來涅槃，故決定不成佛；斷善根闡提則因如來威神力故，終將萌生善根而成佛，因之，非畢竟闡提。此外，《成唯識論掌中樞要》卷上（本）說三種闡提，即斷善闡提、大悲闡提、無性闡提。斷善闡提謂起邪見，焚燒一切善根的迷倒凡夫，此輩雖無成佛之期，但若逢佛威力，發菩提心仍可入涅槃。大悲闡提謂願度盡衆生之大悲心菩薩，此輩以衆生界無性有情不盡，成佛無期故，名為闡提，但因大智增上與不斷善根之力，終亦得成佛。無性闡提謂缺本來解脫之因，畢竟不能成佛者，即指定性二乘。

如上所說，《楞伽經》等謂衆生有畢竟不成佛者。但《涅槃經》則謂一闡提輩也有佛性，以佛性不斷故，衆生皆得成佛。又，華嚴、天台等一乘家也認為一闡提終將成佛。如《華嚴五教章》卷下謂一闡提人雖無涅槃性，但實有清淨性，故謗法心若轉，永劫之後終將成佛；《天台傳佛心印記》亦說闡提因斷修善故稱斷善之人，但因不斷性善，故終能成佛。淨土家則認為一闡提依彌陀本願力故終得成佛。

〔參考資料〕《楞嚴經》卷六；《華嚴經疏》卷二；《大乘阿毗達磨雜集論》卷五；《大般涅槃經》卷九、卷十六、卷三十三；《出三藏記集》卷十五；《法華義疏》卷七；《華嚴經疏》卷二；《玄應音義》卷二十三；《慧琳音義》卷四十七；《守護國界章》卷下之上；《梵漢對譯佛教辭典》；李世傑譯《如來藏思想》第一章、第三章。

一刀三禮

日本佛教用語。謂雕刻佛像時，每下一刀禮佛三次。即信仰虔誠者，於雕造佛像時，為表示虔敬，每刻一刀即禮拜三次。另外，寫經時的「一字三禮」、畫圖像時的「一筆三禮」，也同是佛教徒顯現其信仰情操的虔敬方式。例如日本佛教典籍《叡岳要記》卷下〈最澄大師一生記〉所載：「一削三成禮，奉造立佛像」以及《廣隆寺由來記》大講堂條所載「長和元年，源信僧都，夢中有人告白，欲禮極樂世界眞彌陀佛，可禮廣隆寺繪堂丈六尊像，以故僧都來于堂寺，瞻禮尊像，手親一刀三禮刻二尊像」等皆是其例。

一三權實

日本佛教用語。日僧最澄與德一所爭辯的教義論題。是討論一乘或三乘何者為方便（權）、何者為眞實（實）的爭論。這也是印度、中國兩地早已存在且未獲解決的老問題。但最澄為了開創大乘戒壇，遂藉此論題闡明天台的思想根據，並與代表奈良舊佛教的德一展開辯

論。由於德一批判天台法華爲方便教，因此，最澄撰述《照權實鏡》、《決權實論》、《守護國界章》、《法華秀句》及《再生敗種義》等文，强調法華才是眞實一乘。在確立一乘主義（日本佛教的基礎）上，此一論題具有重大的意義。

一切行苦（巴sabbe saṅkhārā dukkhā）

又作一切皆苦、諸行皆苦、一切諸行苦。「行」（梵saṁskāra，巴saṅkhāra），與諸行無常中的「行」意義相同，是共作之意，指現象世界而言。現象界都是在相依互存，彼此關涉的條件下興衰生滅，故名之爲「行」。

一切行苦即五蘊、十二處、十八界等等一切現象法都是苦。即原始經典所提到的，由於無常，現象法才是苦的。

「諸行無常」、「諸法無我」的命題，被認爲是不能否定的眞理，但人們對「一切行苦」的命題卻覺得不能無條件的接受，因爲在現象界不但有苦，也有樂與不苦不樂，這是眼前的事實。而且苦樂是屬於感情的，雖然面對同樣的事物、環境，而由於因人因時之異，個人主觀的感受也常有不同。所以不能說現象界一切皆苦。那爲什麼佛教要說「一切行苦」的命題是客觀的眞理呢？

苦可分苦苦、壞苦、行苦三種苦。其中苦苦是肉體上受到打、割、摔、熱、冷等各種感覺的苦。凡有痛感神經的人或動物，都可感受到這種客觀的苦。這類苦，並不是經常感受得到，因此不可說一切行苦。

其次，壞苦，是感受到破壞損失的苦。即貧乏、老衰、失望氣餒時，所遭受到的精神上的苦，可說是感受到事物衰亡的苦。但世界上不是只有衰亡，也有興盛與繁榮；有逆境之苦，也有順境之樂。所以世間不是只有壞苦而已，在這種情形下也不能說一切行苦。

其次是行苦，即相當於一切行苦。是指現象界的苦。現象界不限於苦，但依據佛教的見解，三界六道輪迴轉生的迷惑的生活，總而言之，是苦的。惟有脫離迷惑、輪迴，達到涅槃的狀態才是眞樂。在此意義上，只能對迷的凡夫說現象是苦，對悟的聖者來說，現象並不苦。因此所謂「一切行苦」，是對迷界的凡夫所說的。在四諦中「苦諦」的說明裏，曾列出八苦，其中最後的「五取蘊是苦」，與這裏所說的相同。

佛教說一切現象皆苦，在四諦說裏也將苦諦置於第一位，而逆觀十二緣起時，也是以老死的苦開始的，它極力强調苦。因此，西洋的學者就責難佛教是以厭世主義（悲觀論）爲基準的宗教。但他們只見到佛教的一部份，卻忽視了佛教的理想，是在於涅槃寂靜的眞實之樂。

本來，宗教的目標是使人脫離現實的苦惱，以達到無苦安穩的理想境地。在此意義上，宗教的出發點是以正確地見到不完美的現實世界爲開始。佛教是見到現實的苦、無常、不淨、凡愚等等而產生了宗教心，而基督教則以罪惡觀爲出發點。人如果滿足於現實，對現實的苦惱沒有什麼不滿，那就不會去追求宗教或理想。而有崇高理想意識的人，認爲現實充滿了苦，是不完美的，於是想脫離現實的不完美，走向理想，因此才產生了宗教意識與修行。由此可知，「一切行苦」是佛教的出發點，同時，此一命題也顯示出佛教的宗教性。

一切智智（梵sarva-jñāna，藏thams-cad-mkhyen paḥi-ye-śes）

意爲一切智中最殊勝者，即佛陀自證的不共極智。是盡知一切的智慧。音譯作薩婆若那、薩羅婆枳孃曩。爲佛智(buddha jñāna)的異名。密宗並以之爲大日如來之自然覺知的智慧。《仁王護國般若波羅蜜多經》卷上〈菩薩行品〉云（大正8．837a）：「自性清淨名本覺性，即是諸佛一切智智。」

又，《大日經》卷一〈住心品〉云（大正18．1b）：

「世尊，云何如來應供正遍知，得一切智

智？彼得一切智智，爲無量衆生，廣演分布，隨種種趣種種性欲，種種方便道，宣說一切智智，（中略）此一切智智道一味，所謂如來解脫味。世尊，譬如虛空界，離一切分別、無分別、無無分別，如是一切智智，離一切分別、無分別、無無分別。世尊，譬如大地，一切衆生依，如是一切智智，天人阿脩羅依。世尊，譬如火界，燒一切薪無厭足，如是一切智智，燒一切無智薪，無厭足。世尊，譬如風界，除一切塵，如是一切智智，除去一切諸煩惱塵。世尊，喻如水界，一切衆生依之歡樂，如是一切智智，爲諸天世人利樂。」

就此，《大日經疏》卷一釋云（大正39・585a）：

「今謂一切智智，即是智中之智也，非但以一切種遍知一切法，亦知是法究竟實際常不壞相，不增不減猶如金剛，如是自證之境，說者無言，觀者無見，不同手中菴摩勒菓，可轉授他人也。」

這是以一切智爲知名色等無量法門種種相的權智，而以一切智智爲知法之究竟實際相的實智。

〔參考資料〕《大日經義釋》卷一；《大日經疏鈔》卷一；《大毗盧遮那經住心鈔》卷四。

一切種智（梵sarvathā-jñāna，藏thams-cad-mkhyen-pa-ñid）

三智之一。「三智」指一切智、道種智、與一切種智。這三智分別是聲聞緣覺二乘、菩薩與佛陀的智慧。此中，一切種智是指了知一切道、一切種、一相寂滅相與種種行類差別的佛智。天台宗認爲這是中觀所成之智。中觀之智是了知一切皆中道，中則不偏，以絕對爲義。一法若中，則一切衆生因種和一切佛道法，皆有所歸趣。一法旣是如此，一切也是如此，所以於一種智知一切道，知一切種，遮照同時，能知一相寂滅相與種種行類。《大智度論》卷八十四云（大正25・646c）：

「佛言：一相故名一切種智，所謂一切法寂滅相，復次諸法行類相貌名字顯示說，佛如實知，以是故名一切種智。（中略）一切種智是佛智，一切種智名一切三世法中通達無礙智，大小精粗無事不知，佛自說一切種智義有二種相，一者通達諸法實相故寂滅相，如大海水中風不能動，以其深故波浪不起，一切種智亦如是，戲論風所不能動，二者一切諸法可以名相文字言說，了了通達無礙，攝有無二事，故名一切種智。」

又，《般若無知論》說有所知則有所不知，聖心以無知故無所不知，不知之知，乃云一切智。因此，《往生論註》卷下云（大正40・839c）：「心入實相，可令無知，云何得有一切種智？」這裡所謂的一切種智是眞俗不二之智，也就是指佛智無知的智慧。

〔參考資料〕《大品般若經》卷二十一〈三慧品〉；《大智度論》卷二十七、卷五十；《大乘起信論》；《摩訶止觀》卷三；《觀音玄義》卷下；《釋摩訶衍論》卷七。

一切漏經（巴Sabbāsava-sutta）

南傳巴利聖典。《中部》第二經。相當於舊譯之《中阿含經》卷二〈漏盡經〉、《一切流攝守因經》、《增一阿含經》卷三十四〈淨諸漏法〉。本經是說滅一切漏（煩惱）之方法，可分爲「依見而滅」與「依知而滅」二種。「依見而滅」是捨邪見。「依知而滅」共含六種方法。即依防護、依用、依忍、依避、依除、依修習而捨離煩惱。

一心二門

一心指衆生心，二門指心眞如門及心生滅門。語出《大乘起信論》。法藏《大乘起信論義記》卷中（本）云（大正44・251b）：「言一心者，謂一如來藏心，含於二義：(一)約體絕相義，即眞如門也（中略）；(二)隨緣起滅義，即生滅門也。」蓋衆生心之體乃自性清淨之妙理，故稱如來藏心。此心之本體，就超絕差別事相的眞如而言，是心眞如門，已絕染淨、迷

一

悟、因果、佛凡等差別相，故眞如謂不染不淨，不生不滅，平等一味，性無差別，衆生即涅槃，凡夫彌勒同一際。此係約體絕相的心眞如門。

其次，心生滅門是隨緣起滅之義，非染非淨的如來藏心，由於無明而動轉，因此現出染淨、因果、迷悟、佛凡的差別相。雖成染淨，但其性恆常不動，爲一如來藏心，又因是恆常不動的如來藏心，故又能動轉成染淨。心眞如門及心生滅門的關係恰如水和浪，水緣風而起浪，但水性恆常不變不動。又，如浪之本體即是水，眞如、生滅二門也相互通融，不分際限，眞如是體，生滅是相，體相關係非別體，本來無二，故說一心有二門。

關於一心二門的義理，印順有詳細的說明。其《大乘起信論講記》載：

「本論顯示大乘法的正義，是依於衆生心。衆生心，即『一心法』。從本論的觀點說：世間法出世間法，唯是一衆生心，所以說依一心法。依一心建立一切法，從二門去說明，即：『一者，心眞如門，二者，心生滅門。』本論的二門，不要以爲生滅專約事相、差別說；眞如專約理性、無差別說。本論說生滅，即說到眞如；說眞如，也不離生滅；這著重在不異的不一不異的論法，與唯識者（著重在不一的不一不異）不同。（中略）

本論的二門，就是從衆生心的本性不生不滅義，立心眞如門；從衆生心的流轉還滅義，立心生滅門。所以，本論生滅門的生滅，不是但指剎那、分位生滅；也是於生滅（生）流轉中，依本不生以說到還滅，還滅而無所滅的眞如性。眞如門中，也不是專明眞如而毫不涉及生滅的；生滅何曾離眞如而有？因此，本論依一心法有二種門，而二種門，皆是各各總攝一切法的。不像唯識者說，眞如門只攝眞如性，生滅門只攝（剎那）生滅有爲事。本論雖分二門，而二門是都能總攝一切法的。眞如門中，雖攝生滅法而以眞如爲本，故名心眞如門。生滅門中，雖攝得眞如性而以生滅事爲重心，故名心生滅門。」

一心三惑

又稱同體三惑。天台宗認爲見思、塵沙、無明三惑其體無別，唯一惑之義用有粗、細、中之別，故分爲三惑，謂三惑具融於一心中。如《止觀輔行傳弘決》卷六之三云（大正46・347b）：「見思尚乃即是法性，豈有塵沙在見思外，豈有無明在二觀後，三惑既即三觀必融。」

三惑之中，見思惑，有令衆生招感界內分段生死果報之力，即小乘的見修二惑。塵沙惑，猶同所知障，爲不通達一切事理之惑，其數甚多，故喩名塵沙。如不斷此惑，則度生攝化之妙用，當不得自在。無明惑，爲覆蔽中道實相之惑，與塵沙惑同有招感界外變易生死果報之力。唯此三惑原爲同體，僅約粗、中、細而權分爲三種而已。如配置於三諦來說，見思惑迷於空諦理，塵沙惑迷於假諦理，無明惑迷於中諦理。且因三諦圓融，故證一諦時，即三諦同證；得一智時，即三智同得；斷一惑時，即三惑同斷。此謂之「三惑同斷」或「三智一心中得」。

一心三智

謂三智同時於一心中證得。「三智」是指一切智、道種智、一切種智。又稱不思議三智，如《摩訶止觀》卷五（上）云（大正46・55b）：

「若因緣所生一切法者，即方便隨情道種權智。若一切法一法，我說即是空，即隨智一切智。若非一非一切，亦名中道義者即非權非實一切種智。例上一權一切權，一實一切實，一切非權非實，徧歷一切，是不思議三智也。」

天台別教謂修空觀得一切智，修假觀得道種智，修中道觀得一切種智，由於次第三觀而次第發得三智；天台圓教則說空、假、中融於一心，故所發三智亦同時於一心證得，無前後之別。《大智度論》卷二十七（大正25・260b

）：「一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。（中略）一切一時得。」相傳北齊・慧文讀此文豁然證悟圓理之極致，乃授予慧思，慧思又傳予智顗，遂成天台一宗之基礎。

又，三惑、三觀、三智、三德是相關的法門，於一念中破三惑，一心中修三觀，一念證三智，一心成三德者，乃天台觀門之要諦。關於《大智度論》所列之一切智等智，天台宗人視爲三智，今人印順以爲其實只是二智而已。他在〈論三諦三智與賴耶通眞妄〉一文中，謂：

「天台學者的『三智一心中得』，應該是取大品經三慧品的三智，附合於初品的『一心中得』。三慧品的三智是：『薩婆若（一切智）是一切聲聞、辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智；一切種智是諸佛智。』這是將二乘、菩薩、佛的智慧，約義淺深而給以不同的名稱。一切智是佛智，從小品般若以來，爲大乘經所通用。大毗婆沙論卷十五正義，也說一切智是佛智。佛才是一切智者，二乘那裏能說是一切智！智論引三慧品，也說：『佛一切智、一切種智，皆是眞實，聲聞、辟支佛但有名字一切智，譬如畫燈，但有燈名，無有燈用。』所以三慧品的三智，只是『一途方便』，顯示智慧的淺深次第而已。以二乘、菩薩、佛智的淺深次第，與『一心中得一切智、一切種智』相糅合，而說『三智一心中得』，是天台宗學而不是智度論義。論說『一心中得一切智、一切種智』，是二智一心中得。」

〔參考資料〕《三觀義》卷下；《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷二；《佛祖統紀》卷六。

一心三觀

天台宗獨創的觀心法要。「三觀」指空觀、假觀與中觀。即於一心中修三觀，觀圓融之三諦。又稱圓融三觀、不可思議三觀、不次第三觀。所謂一心，是能觀的心；三觀，是空、假、中的三智。圓觀的行者就介爾陰妄之一念，觀空、假、中三諦時，所觀的三諦相即互融、非縱非橫，故能觀的三智雖各各不混其用，但並無前後次第。

三觀相即，能同時於一心中成立，故稱「三智一心中得」。語出《大智度論》卷二十七，乃天台宗觀心法門中最重要的依據。此三觀雖各有勝能，但同時於一心中得的狀態，是觀空非偏空，一念即圓空，是全具空、假、中三諦的空，能破三諦之相著，故說一空一切空。一空一切空，假、中無不空，故破相之用，不只是局限於空觀，而是遍於三觀。觀假非偏假，亦即一念即妙假，全具三諦之假，此假能立三諦之法，故說一假一切假。一假一切假，而空、中無不假，故立法之功，不可只偏於假觀，亦應遍於三觀。中者，非但中，觀一念即是具德之中，此中諦能妙成三諦之法，故說一中一切中。一中一切中，空、假無不中，故絕待之體，不應只配於中觀，三觀悉是絕待之體。

空、假、中三名，雖依其德用而分，但三觀皆破相、立法、絕待，其體唯一互融，故於其一心中可以同時成立三智三觀。此一心三觀正是天台宗之安心法門，天台宗認爲《法華經》〈方便品〉所說的佛知見，即此一心三觀；而佛出世之本意，即在於向衆生顯示三諦三觀。

三諦三觀之義，常見於諸大乘經典，但名稱正式出現於《仁王經》、《瓔珞經》中。而三諦三觀爲諸佛出世本懷的說法，正是依據《法華經》所說。如〈方便品〉云（大正9・7a）：「諸佛世尊欲令衆生開佛知見，使得清淨，故出現於世。」又，〈壽量品〉說佛知見的三諦三觀爲（大正9・42c）：「如來如實知見三界之相，無有生死若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界。」

上引經文中非如非異的「如」，是如同、即空之義；「異」是相異、即有之義，因此說非空非有爲非如非異。這是在彰顯離妄想染礙之空有，旣離妄染而非如非異，故示能雙照空有。此即一心三觀之相，且是佛智，因此，初

心行者能修此一心三觀，亦能離佛之所離。《涅槃經》〈迦葉品〉中說「發心畢竟二不別」，即是此意。

關於一心三觀的理論問題，今人霍韜晦在《中國哲學辭典大全》中以爲：

「由圓融三諦，便可以在主觀上開出一心三觀的禪法。依智顗，任何一法都可以這樣『即假即空即中』的觀它。這種觀法，在時間上是無分先後，在格局上是包含著對立、統一（用智顗的話來說，就是『非縱非橫，如伊字三點』），所以不能單說觀空或觀有。它是雙觀，而且不止是平面的空有對立的雙觀，還有上下交徧的雙觀，即對立而超對立。這樣的一個觀法，根本不能以理性形式分解。『即假即空即中』的語言，正顯示了其中的弔詭性，所以智顗改名曰『圓觀』，目的即在絕一切分解之路，如此方能與三諦圓融的客觀眞實相應。

依此原則，智顗於是把一心三觀的內容重加鋪排，使各種理（空、假、中）於一心中得，各種惑（見思惑、塵沙惑、無明惑）於一心中破，各種智（一切智、道種智、一切種智，或說三眼：慧眼、法眼、佛眼）於一心中起，各種德（般若、解脫、法身）於一心中成，於是成一三觀、三諦、三智（或三眼），以破三惑，成涅槃三德之論。（中略）諦、智、惑、眼、德都不能各自獨立而祇是思想上的入路，但不論何種入路都是雙收雙遣而成一不縱不橫的關係，結果非達於圓觀不可。智顗之所以進於龍樹，正在於此：他不是撥對立而見空，而是即對立而顯中道。這可說是印度般若精神升進之極之後，再向現實而翻轉。」

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷五（上）；《止觀輔行》卷五之三；《觀經疏》；《維摩經玄疏》卷二；《維摩經略疏》卷七；唐君毅《中國哲學原論・原道篇》卷三；牟宗三《佛性與般若》卷下。

一心不亂（梵aviksipta-citta）

淨土宗用語。指持誦「阿彌陀佛」名號之心專一不亂。這是修持淨土念佛法門者的理想境界。《阿彌陀經》謂（大正12・347b）：「若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、（中略）若七日，一心不亂，（中略）是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」此文之解釋自古紛紜，慈恩《阿彌陀經通贊》卷下以執持名號一日乃至七日不間斷爲一心，專注不散亂爲不亂。蕅益《阿彌陀經要解》則謂執持名號有二說：(1)不通達是心作佛、是心是佛之理，而求願生者爲事持；(2)通達是心作佛、是心是佛之理者爲理持。一心亦有理事二種，不論事持或理持，持而伏除煩惱，乃至見思先盡，皆爲事的一心。不論事持或理持，持而心開見本性佛，皆爲理的一心。事的一心不爲見思所亂，理的一心不爲二邊所亂，此即是修慧。

一本十支

法相宗思想的主要依據，指十一部論書。其中，《瑜伽師地論》是本論，稱爲「一本」；而敍述支分義理的《百法明門論》、《五蘊論》等十書則是支論，稱爲「十支」。依次如下：

(1)**一本：《瑜伽師地論》**，論明瑜伽師所行十七地，爲法相宗一切義理及觀行之依據。論有五分。第一本地分，以十七地闡明境、行、果，多談法相義；第二攝抉擇分，抉擇本地分中深隱要義，多談唯識；餘三分附庸而已。

(2)**十支：**

①《百法明門論》，又名《略陳名數論》。略錄本地分中名數，以一切法無我爲宗。即將《瑜伽論》本地分中所有名數，略爲百法；百法之中，又以識攝餘法，唯識獨尊，屬唯識義。

②《五蘊論》，又名《粗釋體義論》。略攝本地分中境事，以無我唯法爲宗。即以五蘊攝事，諸法平等，爲法相入門之書。

③《顯揚聖教論》，又名《總苞衆議論》。係無著節略《瑜伽論》精義而成者，總攝法相、唯識二門義。又論中廣成空與無性，闡發

現觀瑜伽，爲法相宗止觀的根本典籍。

④《攝大乘論》，又名《廣苞大義論》。以境、行、果三，攝大乘學盡。境中，建立賴耶爲所知依，三自相爲所知相，簡明賅備，無與倫比，然不被凡小，屬唯識義。

⑤《阿毗達磨雜集論》，又名《分別名數論》。總括《瑜伽論》一切法門，詮《阿毗達磨經》所有宗要，詳辯五蘊、十二處、十八界等法相；以蘊、處、界攝識，識與餘法平等排列；大、小齊被，屬法相義。

⑥《辯中邊論》，又名《離僻彰中論》。爲有宗談中道之代表論籍。此論談中道，以明體用之非無，亦遮亦表。又，本書法相賅備，始末井然，大小兼備，爲法相學之根據。

⑦《二十唯識論》，又名《摧破邪山論》。書中設七難，並一一解答，以成唯識，以唯識無境爲宗。

⑧《三十唯識論》，又名《高建法幢論》。係將《解深密經》、《攝大乘論》等所說唯識說的大綱，加以歸納、編輯成三十頌，並加入以往尚未言及的變異、心所二說。要言之，即以三十頌說明唯識之相、性、五行位。

⑨《大乘莊嚴論》，又名《莊嚴體義論》。總括瑜伽菩薩一地法門，獨被大乘，屬唯識義。

⑩《分別瑜伽論》，又名《攝散歸觀論》。無漢譯本。就《解深密經》〈分別瑜伽品〉觀之，亦以止觀爲宗。

〔參考資料〕 法舫《唯識史觀及其哲學》；羅時憲《唯識方隅》；演培《唯識法相及其思想演變》；歐陽漸《瑜伽師地論敘》。

一生果遂

日本淨土眞宗用語。指於現在一生即可達到往生淨土的願望。依據《無量壽經》所載，阿彌陀佛四十八願中的第二十願是（大正12・268b）：「設我得佛，十方衆生聞我名號，繫念我國，植衆德本，至心迴向欲生我國，不果遂者，不取正覺。」對於此願，古來一向以「三生果遂」義解釋之，然日本眞宗則本著「他力念佛」的信仰立場，而主張「一生果遂」的敎義。亦即依據阿彌陀佛的第二十願，主張衆生欲以自己稱念佛名之念佛力而往生者，可以在今生往生報土。

另外，三生果遂之說，係主張於第一生（過去或現在世）聽聞佛名，於第二生（現在或未來的第一生）勤行念佛，於第三生（未來或再來世）即得往生（淨土宗之說）；或謂於第一生自力念佛，於第二生出於化土，於第三生生於報土（眞宗之一說）。

一生補處（梵 eka-jāti-pratiboddha，藏 skye-ba-gcig-gis thogs-pa）

菩薩階位的最高位，即等覺位。或譯作一生所繫。因經此生的繫縛即可補佛位處，故稱一生補處，略稱補處。

《無量壽經》卷上（大正12・268b）：「他方佛土諸菩薩衆來生我國，究竟必至一生補處。」《大乘菩薩藏正法經》卷三十六（大正11・874c）：「一切有學、阿那含、辟支佛，於此福行，應先發起如是勝心，得不退轉一生補處，次當作佛。」《阿彌陀經》（大正12・347b）：「極樂國土衆生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處。」

一般說來，此菩薩位還存有元品（根本）無明，受變易生死，故名一生；到最後斷惑入妙覺位，補前佛位處，故名補處。而將彌勒菩薩名爲一生補處菩薩，主要是依據《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》等經所說。蓋彌勒菩薩今在兜率天，待其此生結束後，將降在娑婆世界補釋迦之佛處。

另外，日本淨土眞宗認爲就信心之利益而言，一生補處可分爲現益與當益二途：

(1)如爲現益，則獲得信心的念佛行者，於現世立即住於一生補處位。

(2)如是還相迴向的利他敎化之位：亦即念佛行者往生安樂淨土，快速超證滅度大果，同時住此位尊奉普賢之德，作化他之利益。

總之，彼土的一生補處有滅度與因果不二的關係。然而安樂淨土的阿彌陀如來，是盡未來際不入涅槃的報身佛，往生者雖不能補其佛處，但具有至十方佛土任何世界補佛處之德，所以稱爲一生補處菩薩。

〔參考資料〕《阿閦佛國經》卷上〈發意受慧品〉；《師子月佛本生經》；《大日經》卷一〈具緣真言品〉；《菩提資糧論》卷一；《觀彌勒上生兜率天經贊》卷上；《彌勒上生經宗要》；《阿彌陀經略記》；《阿彌陀經疏》。

一光三尊

佛教美術用語。指三尊佛像同雕於一大光背中。「一光」謂一個光背；「三尊」指以如來爲中尊，左右各有一菩薩爲脇侍的佛像。光背形狀或舟形，或蓮瓣形，也稱爲舉身光。

一光三尊形式的佛像發源於中國北魏時代，日本則以推古天皇三十一年（623）所造，供奉在法隆寺金堂的釋迦如來三尊最負盛名。兩脇侍像以榫與光背固定住。東京國立博物館收藏的推古二年（594）光背，雖已不見佛像，但却是最古老且形狀完整的光背。

此外，法隆寺收藏的推古三十六年（628）之釋迦如來三尊像與光背，以及東京國立博物館收藏的善光寺式阿彌陀三尊像之雛形（也稱如來及兩脇侍三尊立像）及其光背，也保存得相當完好。

一向一揆

日本佛教用語。「一向」，指一向宗（淨土眞宗的俗稱）；「一揆」，意爲暴動。日本室町時代寬正、文明以至元龜、天正年間（1460～1591），眞宗僧俗一連串舉兵之事，世稱一向一揆，或說是一向宗徒之亂。寬正六年（1465），延曆寺徒攻擊眞宗祖廟大谷本願寺，本願寺門徒興兵抗禦（寬正法難），此即一向一揆之始。

其後，文明三年（1471），眞宗本願寺第八祖蓮如到越前（福井縣）吉崎建道場，教化北陸徒衆，本願寺門徒亦羣集於此。後與高田派之徒產生本末的爭論，因加賀國（石川縣）的守護（掌兵馬或刑罰之職）富樫政親援助高田派，本願寺門徒乃舉兵滅守護（長享二年，1488），並統治加賀達百年之久。

天文年間（1532～1555），近江（滋賀縣）的六角定賴聯合京都日蓮宗徒進兵山科本願寺，細川晴元繼之來襲，一向宗徒寡不敵衆，眞宗十世證如移本願寺至大坂石山。至德川時代，家康恐一向宗再起騷亂，遂通令領地內嚴禁信奉眞宗。

其後，織田信長於元龜元年（1570）與眞宗十一世顯如戰於石山，戰役長達十一年之久，一向宗連連潰敗，最後隨豐織政權的確立才終止紛爭。

◉附：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第二十七章（摘錄）

永祿六年（1563）九月，參州發生一向起義（一向一揆）。當時德川家康還在參州的岡崎，與織田信長講和，而與今川氏眞相爭。德川家康的將領酒井正親，到處徵糧，其使者佐崎進入上宮寺，突然把寺裡所藏粟米拿走。寺僧大怒，勝鬘寺、本證寺（以上稱眞宗在參州的三大寺）以及善秀寺，互相聯合，結徒衆幾千人，各自據守寺院。家康的家臣中信仰念佛宗的幾百人也離開家康進入寺內，此外，如吉良義昭、荒川賴持、酒井忠尙、松平信次等人，也都據城響應，參州地方十分混亂，德川家康進行征伐，互有勝敗。第二年二月，雙方達成如下協議：保證起義黨徒的安全，原有領地照舊不動，赦免領導起義的首領，不毀壞寺院和遣散信徒。這樣才使此亂平息下去。

一向專修

日本淨土宗用語。全心專注於念佛法門之意。日本淨土宗對於在稱名念佛之外，另輔以讀誦、觀想、禮拜阿彌陀佛等助行的念佛方法，稱爲專修念佛。對於不加助行，只行稱名念

佛者，稱爲一向專修。此與一向專念、一向專稱同義。

另就眞宗而言，無論捨棄自力或不捨棄自力的稱名念佛，均稱一向專修。不過，前者是專中之專，是眞實的一向專修。然就西山淨土宗而言，凡得到他力的安心，只求往生西方淨土，不論是否念佛或有念佛以外的助行，均稱爲一向專修。

〔參考資料〕　《蓮如上人遺德記》；《信長公記》卷三、卷四、卷七、卷八、卷九；《大谷本願寺通紀》卷二；笠原一男《一向一揆》；辻善之助《日本佛教史》中世篇五、近世篇一；《後鑑》卷三四四、卷三四五。

一多法界

一法界與多法界之併稱。「多法界」者，指萬法宛然，圓滿具足。「一法界」者，謂萬法差別相，自理平等境界觀之，悉歸於一。如《大日經疏》卷一云（大正39・586b）：「金剛手觀知如來獨一法界加持之相。」又，同書卷六云（大正39・645c）：「住如是一心法界，名爲正覺之等持也。」

關於此二門之修行，行者修證圓滿而得證果，乃多法界義，爲上轉門；若自極位下轉，趣於化他，暫約流現義門，則有一法界無相之說。又將此二者配以兩部。金剛界乃智差別之曼荼羅，五智、三十七智等圓滿，故爲多法界。胎藏界爲理平等，以無相爲極意，故爲一法界。

實則兩部大經本具上下二轉，兼具一多法界，然傳譯聖者鑑於時機，乃以金剛頂系之金剛智，相承中天傳統，表多法界；而以大日經系之善無畏屬南天，表一法界。實際上，二者皆從龍智，同承一多法界，故內證當爲一如。

〔參考資料〕　《大日經疏鈔》卷二；《續弦祕曲》。

一字不說

站在果位境界對「佛陀說法」一事的描述。謂佛所證之法遠離文字語言之相，唯佛與佛始能知見。蓋其眞相無法言說，若强加解釋，則有如指月之指、渡海之舟。此即華嚴宗所謂的果分不可說、禪宗所謂的不立文字、天台宗所謂的四不可說。《大般若經》卷四二五（大正7・138c）：

「我曾於此甚深般若波羅蜜多相應義中不說一字，汝亦不聞，當何所解，何以故？諸天子，甚深般若波羅蜜多相應義中，文字言說皆遠離故，由此於中說者、聽者及能解者皆不可得。」

〔參考資料〕　《楞伽阿跋多羅寶經》卷三；《大般若經》卷一二五；《大智度論》卷五十四；《碧巖錄》第二十八則；北本《涅槃經》卷二十、卷二十六；《文殊師利問經》卷下；《入楞伽經》卷五。

一字文殊

密教用語。指以「齒𠻬」(śrhyīṁ)或「體哩呬淫」(trhyiṁ)一字爲眞言的文殊菩薩。其種子字爲「室利」(śrī)，三昧耶形爲青蓮華上載如意寶珠；尊像爲童子形、金色、半跏坐於千葉白蓮華上，左手執青蓮華，花上有如意寶珠，右手向外，五指垂下，結滿願印，熙怡微笑，頭頂一髻，故東密又稱之爲一髻文殊（台密則認爲二者有別）。

以此菩薩爲本尊的修法，名一字文殊法，修之可安產、除病。《文殊師利根本一字陀羅尼經》云（大正20・780b）：「呪曰唵齒𠻬，諸佛子等，此呪能滅一切惡邪、魍魎、諸鬼，是一切諸佛吉祥之法。」又云（大正20・780b）：

「若有女人產難之時，取阿吒盧沙迦根，或郎伽利迦根，呪之七遍，以無蟲水和摩之，塗於產女臍中，兒即易生。或諸男子爲箭所中，鏃入筋骨，拔之不出，以十年酥三兩，呪一百八遍安瘡中，及食之，箭鏃即出。」

〔參考資料〕　《曼殊室利菩薩呪藏中一字呪王經》；《大聖曼殊室利童子五字瑜伽法》；《覺禪鈔》〈一字文殊法〉；《薄草紙》。

一字金輪（梵Ekākṣara-uṣṇīṣacakra）

密教用語。五佛頂尊之一。即以「悖嚕吽」（bhrūṃ）一字爲眞言的佛頂尊，乃諸佛頂中最爲殊勝者，猶如世間轉輪聖王中以金輪爲最，故名一字金輪。又名一字頂輪王、金輪佛頂王、大金輪明王、一字佛頂輪王。其種子「悖嚕吽」，名爲三身具足呪，乃祕中之甚祕。

此金輪有大日金輪與釋迦金輪兩類。釋迦金輪者，依《一字頂輪王經》所說。作螺髮形，結法界定印或持鉢印，印上安輪。大日金輪者，依《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》所說。戴五智寶冠，結智拳印。一般修一字金輪法時，係以大日金輪爲本尊。其身呈黃金色或白色，坐八葉白蓮華上。其形雖爲金剛界之智佛，却現入胎藏界日輪三昧之相；三摩耶形爲八輻輪。

以一字金輪爲本尊，祈一切悉地及除災之法，稱一字金輪佛頂法。關於其修法的功德，《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》謂（大正19・322b）：「若修此瑜伽，設現造無量極重諸罪障，必能超惡趣，剋疾證菩提。」《甘露軍荼利菩薩供養念誦成就儀軌》謂（大正21・46a）：「若有人誦持頂輪王等佛頂，五百由旬內修餘部密言者，請本所尊念誦，聖者不降赴，亦不與悉地。由一字頂輪威德攝故。」

〔參考資料〕《一字奇特佛頂經》；《大陀羅尼末法中一字心呪經》；《菩提場所說一字頂輪王經》；《一字頂輪王念誦儀軌》；《一字頂輪王瑜伽觀行儀軌》；《瑜伽翳迦訖沙囉烏瑟尼沙斫訖囉眞言安怛陀那儀則一字頂輪王瑜伽經》。

一行三昧（梵ekavyūha-samādhi，藏bkod-pa gcig-paḥi tiṅ-ṅe-ḥdsin）

修行者將心定於一種行相之境界中，此種禪定法門謂之一行三昧。有種種不同類型。如觀法界平等一相的三昧；禪宗之行住坐臥皆在直心境界中之三昧；以及淨土宗的依稱名念佛而起的念佛三昧等。此詞又譯作一相三昧，或一相莊嚴三摩地。《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下（大正8・731a）：

「文殊師利言：世尊，云何名一行三昧？佛言：法界一相，繫緣法界是名一行三昧。若善男子善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜如說修學，然後能入一行三昧，如法界緣不退不壞，不思議無礙無相。善男子善女人欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現在諸佛，何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德，無二不思議，佛法等無分別，皆乘一如成最正覺，悉具無量功德無量辯才，如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。」

此外，《大般若波羅蜜多經》卷五七五（大正7・972a）：「此三摩地以法界相而爲莊嚴，是故名爲一相莊嚴三摩地。」《華手經》卷十（大正16・204a）：「以是一緣了達諸法，見一切法皆平等相，是名一相三昧。」《大乘起信論》（大正32・582b）：「依如是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身與衆生身平等無二，即名一行三昧。」所說皆同。

然《大品般若經》卷五〈問乘品〉認爲一莊嚴三昧（同經卷三〈相行品〉作一相三昧）與一行三昧有所不同，其文云（大正8・252c）：「云何名一莊嚴三昧？住是三昧，終不見諸法二相，是名一莊嚴三昧。（中略）云何名一行三昧？住是三昧，不見諸三昧此岸彼岸，是名一行三昧。」

此中，「一莊嚴三昧」一語乃梵語ekavyūha-samādhi的對譯，而「住是三昧，終不見諸法二相」正是《文殊般若經》所說的一行三昧。

智顗《摩訶止觀》卷二（上）以一行三昧爲四種三昧之一，而名之爲常坐三昧。宗密《禪源諸詮集都序》卷上之一謂（大正48・399b）：「若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而

修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名眞如三昧。」

達摩門下展轉相傳者，即是此禪。淨土家主張心繫一佛專稱名字，稱之為口稱三昧。道綽《安樂集》卷下並舉《華手經》所說的一相三昧及《文殊般若經》中的一行三昧，謂諸經多以念佛三昧為宗。善導《往生禮讚偈》則勸勉行者捨棄《文殊般若經》所說的難成就觀，而直修簡易的稱名念佛法門。

〔參考資料〕 《大寶積經》卷四十七；《大智度論》卷四十三；《大乘起信論義記》卷下；《六祖大師法寶壇經》；《止觀輔行傳弘決》卷二之一；《觀經疏玄義分記》卷四；《淨土二藏義》卷二十一。

一佛世界（梵eka-buddha-kṣetra）

指一佛所化導的世界。又稱一佛剎、一佛土、一佛國土。原始佛教認為在同一個世界中，不可能同時出現二佛或二轉輪王。但大乘佛教認為十方世界中諸佛同時存在，並住於各自的佛世界。至於一佛世界的範圍到底如何界定，關於這一點，原始佛教認為等同轉輪聖王統治的四天下（以須彌山為中心的四大洲）。後世則逐漸擴大，以三千大世界為一佛世界，甚至以無量無數世界為一佛世界。

〔參考資料〕 《中阿含經》卷四十七；《瑞應本起經》；《翻譯名義集》卷三；《法苑珠林》卷八；《大智度論》卷五十；《無量壽經優婆提舍願生偈》；《俱舍論》卷十二；《俱舍論光記》卷十二；《梵網經菩薩戒本疏》卷一；《五教章通路記》卷五十二。

一性皆成

謂一切衆生皆有佛性，皆能成佛。又稱一切皆成。為「五性各別」的對稱。法相宗等三乘家認為無性有情、定性聲聞、定性獨覺等三種衆生不能成佛，且立無餘界永滅之說；認為小乘阿羅漢一入無餘涅槃，即永遠滅度，不能迴向大乘而成佛。天台、華嚴等一乘家則闡明二乘開會之旨，立無餘界迴心之說，主張一切衆生悉有佛性、一切衆生皆能成佛。即使是入無餘涅槃的阿羅漢，也可迴小向大而成佛。

譬如《法華經》〈方便品〉載（大正9·8a）：「聲聞若菩薩，聞我所說法，乃至於一偈，皆成佛無疑。」新譯《華嚴經》卷五十一謂（大正10·272c）：「無一衆生，而不具有如來智慧。」《大般涅槃經》卷十謂（大正12·423a）：「一切菩薩聲聞緣覺，未來之世皆當歸於大般涅槃。譬如衆流歸於大海。」同書卷三十六云（大正12·574c）：「一切衆生悉有佛性，一闡提人謗方等經，作五逆罪，犯四重禁，必當得成菩提之道。須陀洹人、斯陀含人、阿那含人、阿羅漢人、辟支佛等，必當得成阿耨多羅三藐三菩提。」又，卷十一謂須陀洹果人歷未來八萬劫，斯陀含果人過未來六萬劫，阿那含果人過未來四萬劫，阿羅漢果人過未來二萬劫，辟支佛道人過未來二千劫，也都可以成無上正等正覺。

〔參考資料〕 《一乘佛性究竟論》；《華嚴五教章》卷二；《華嚴經疏》卷二；賴永海《中國佛性論》第三章。

一念三千

天台宗智者大師的重要教義，也是該宗修觀行時的觀法。該宗主張吾人在一念之間，即具有十界三千諸法。所謂「一念」是指介爾陰妄的一念，亦即日常生活的一念心。此一念的當體（即中道實相）即圓具三千諸法。「三千」是指一切法。也是《華嚴》的十法界、《法華》的十如及《大智度論》的三世間相乘所得的結果。亦即十界各具十界而成百界，每一界中又各具十如是（相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）而成千如，此千如和三世間（衆生、國土、五陰）配合，即成三千之法。

根據〈止觀序〉、《止觀輔行》卷五之三所說，「一念三千」是天台大師本身所行的法門。所謂三千圓具並非只是指一念的妄心，而是諸法一一實相無不圓具三千。因此，心、佛、衆生三法並無差別。

但是，由於在實修觀行時，佛界的法高深而不易觀，衆生界的法廣泛亦不易觀，因此乃從三法中取最易觀的己心，以便初心的行者觀行；因此又將觀行稱爲觀心。

至於所觀之心到底是眞是妄，也有不同的說法。將此心斷定爲眞心而非妄心，是天台山外派之異解；而天台山家派的正義是說妄即眞，除此介爾陰妄的一念之外並無眞心之體，故直接以妄心爲三千三諦的觀境。

所謂介爾陰妄的一念，指的就是今日悠悠凡愚所起的寒暖坐臥等尋常的覺知，即此覺知而念念圓具三千諸法。

心法易觀有二義：一是「近要」，二是「冥妙」。所謂「近要」，是說佛界高遠非近，衆生界廣散非要，對初學者而言，此二者皆甚難觀照。而己心既「近」且「要」，因此己心易觀（《別行玄記》卷二、《妙宗鈔》卷一）。所謂「冥妙」，謂心法無質礙，故曰「冥」，一念能具諸法，故曰「妙」。對初學觀行者而言，此亦是較易觀行的理由。

近代學術界多以此「一念三千」之理論爲實相論。對於天台智者大師的實相論，今人呂澂在其《中國佛學源流略講》附錄〈天台宗〉文中有如下的疏解：

「智顗學說的重心，也是放在實相上面。因爲從大乘一方面看佛說的特徵只有實相，所以大智度論裏以實相爲佛說的唯一法印。智顗根據慧思的十如思想再加發揮，就有『一念三千』的說法。

這說法從人本的觀點出發，由凡聖境界分判成爲六道、三乘和佛，一共十個階層，謂之十界。這些並非固定不移，仍可隨緣升沉或示現。像六道中低級的獄畜可以向上到達佛的地位，而佛界也可示現爲六道，所以每一界都具備所餘九界的可能性，這樣十界互具，豈不就構成百界。再分析它們的法體，基本上不外五蘊，謂之五蘊世間。由五蘊構成有情個體，謂之有情世間，此外還有依住的山河大地等等，謂之器世間（三種世間對佛界而說，便是非漏無漏的五蘊，攬常住蘊的尊極有情和常寂光淨土。）百界各各具備三種世間，即有三百之數。再按實在，每一世間法體都有十如，這樣就成爲三千如了。

三千名目當然不能拘拘於數量，只可看作形容整體宇宙之辭。又講到實相來，整體的宇宙相貌也就念念具備在日常心思即所謂介爾陰妄的每一念上面，所以隨處都得構成觀境；這是依據止觀正見的境理而言，也是一種總相法門的解釋。

在那時候的義學家像地論師舉出『法性』爲萬法的依持，攝論師又以『藏識』爲一切種子或根源，這些總相的說法都著了跡象，出於思擬推測，智顗一概不以爲然。他說，一念三千，森然具備，可以看成法界本然，無須更有依待的。在種種世間，種種界交互涉入而存在著的實際裏，一切法的當體和所有性能自然都會圓滿具足的，因此，一念三千的實相說也稱爲『性具』。」

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷五（上）；《法華經玄義》卷二（上）；《法華經文句》卷二（上）；《華嚴經》卷十〈夜摩天宮自在品〉；唐君毅《中國哲學原論·原道篇》卷三；牟宗三《佛性與般若》。

一念不生

謂一念不生處即爲佛的境界。《華嚴五教章》卷一云（大正45·481b）：「頓者言說頓絕、理性頓顯、解行頓成，一念不生即是佛等。」《華嚴經疏》卷二云（大正35·512b）：「但一念不生即名爲佛，不依地位漸次而說故立爲頓。」

此一念不生原指維摩等頓悟的教旨，因與禪家的主張相同，故澄觀、宗密等將其攝屬禪宗，其後廣爲禪家使用。如《景德傳燈錄》卷八〈濛谿〉條下（大正51·262b）：「僧問：一念不生時如何？師良久。僧便禮拜。師云：汝且作麼生會。」《佛果克勤禪師心要》卷上（終）（卍續120·735上）：「到一念不生前後際斷處，驀然透徹如桶底子脫。」《釋氏稽

古略》卷三（大正49・833b）：「若一念不生則前後際斷，照體獨立，物我皆如。」皆爲其例。

此外，《西方直指》卷上〈一心不亂〉條下（卍續108・625上）：「直將阿彌陀佛四字做個話頭，二六時中，自晨朝十念之頃直下提撕。（中略）前後際斷一念不生，不涉階梯頓超佛地。得非淨土之見佛簡易於宗門。」此處主張與其專注於坐禪工夫，不如憶念彌陀而達一念不生的境地。

〔參考資料〕《華嚴經疏鈔玄談》卷五；《淨土指歸集》卷上；《五燈會元》卷五；《皇明名僧輯》。

一念信解（梵eka-citta adhimukti）

指聞法而不疑，乃至豁然開悟。《法華經》卷五〈分別功德品〉云（大正9・44c）：「其有衆生，聞佛壽命長遠如是，乃至能生一念信解，所得功德無有限量。」又，《法華文句》卷十（上）云（大正34・137b）：「今釋一念信解者，謂隨所聞處豁爾開明，隨語而入無有罣礙，信一切法皆是佛法，又信佛法不隔一切法。不得佛法，不得一切法，而見一切法亦見佛法。」

關於一念信解的階位，有各種異說，如《法華經文句》卷十（上）云（大正34・137b）：「若直聞一句而生隨喜，如現在四信格其功德。」即謂其爲觀行位（五品弟子位）的初隨喜品。但接著又說：「如是信解名鐵輪位，又一解未是具足鐵輪，乃是十信之初心，其人未得六根淸靜，故非鐵輪正位也。」即指其爲相似位（十信位），或十信初心。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷七（下）；《法華疏記》卷九（末）；《六即詮要記》卷上；《漢光類聚》卷三。

一念相應

㈠**指一剎那間相應的智慧**：據《大般若波羅蜜多經》卷三九三所述，菩薩於無間道金剛喩定以一剎那相應慧，斷盡煩惱及餘習，證得無上正等菩提。

㈡**始覺本覺相應冥會之意**：《大乘起信論》云（大正32・576b）：「如菩薩地盡，滿足方便；一念相應，覺心初起，心無初相；以遠離微細念故，得見心性；心即常住，名究竟覺。」《法華經玄義》卷二（上）云（大正33・695a）：「果即一念相應，大覺朗然，無上菩提爲習果也。」《釋摩訶衍論通玄鈔》卷二云（卍續73・211下）：「一念者，靈知之自性也。意言始覺與彼本覺靈知之性冥然不二，故云一念相應。」

㈢**行者的信念與佛心相應之意**：日僧凝然在《淨土法門源流章》揭舉日僧幸西之說（大正84・196b）：「佛智一念是彌陀本願。行者信念與佛心相應，心契佛智願力一念，能所無二，信智唯一，念念相續，決定往生。」

〔參考資料〕《起信論疏筆削記》；《大乘起信論義記》卷中（本）；《四教義》卷八；《天台四教儀》；《止觀私記》卷六（本）；《觀經玄義分傳通記》卷一。

一門普門

一門和普門的併稱。「一門」單指一德一智的法門，「普門」指含攝一切總德全智之法門。《法華經》卷七〈普門品〉說觀世音菩薩普門示現；智顗《觀音玄義》卷下解釋普門之義（大正34・887c）：

「若凡夫外道見愛等門，尙不能通出三界，何況普耶。三藏通教雖通化城，亦復非普，別教漸通，亦非普義，唯圓教教觀實相法門能遍十法界、千性相，三諦一時圓通。圓通中道，雙照二諦，獨稱爲普門也。」

此謂圓通實相中道之法門爲普門。

至於密教則以大日爲普門之本尊，彌陀、藥師、不動、觀音等爲一門之本尊，因此，修普門之法爲普門行，修一門之法稱爲一門行。《大日經疏》卷一（大正39・582a）：「若諸行人慇勤修習，能令三業同於本尊，從此一門得入法界，即是普入一切法界門也。」

大凡眞言宗的修行是一即一切，若從不動明王三摩地觀察宇宙，則宇宙之一切無非是不動明王的忿怒三昧；若以觀世音菩薩之三昧觀察世界，則世界的一切無不是觀世音菩薩的慈悲。因此，一門的不動，或者觀世音的三昧無異於普門大日的三摩地，故由一門而入的劣慧小機，也可獲得普門的萬德。但由於一門的修行只是一門的成佛，所以必須再轉方便而作普門的修行，此即《大日經疏》卷一所云（大正39・585b）：「如有人志求五通智道，即從大悲胎藏，現韋陀梵志形，爲說瞿曇仙等眞言行法。行者精勤不久，成此仙身，更轉方便，即成毗盧遮那身也。」

《大日經疏》第三重第三十一門普門之條又云：「一門之行，原爲入普門之方便，故契於一門果時，轉一門方便之相，即成普門毗盧遮那身。」

〔參考資料〕《大日經見聞》卷一；《大日經口之疏鈔》卷十八。

一即一切

謂一與一切相互融即，其體無礙。指在本體上，個體（一）與全體（一切）之圓融無礙、空有相即。指華嚴、天台等圓教所說圓融無礙之極理。舊譯《華嚴經》卷一〈世間淨眼品〉云（大正9・395b）：「住於一地，普攝一切諸地功德。」卷四〈盧舍那佛品〉偈云（大正9・414b）：「以一國土滿十方，十方入一亦無餘。」卷九〈初發心菩薩功德品〉，亦謂（大正9・450c）：

「知一世界即是無量無邊世界，知無量無邊世界即是一世界，知無量無邊世界入一世界，知一世界入無量無邊世界。（中略）長劫即是短劫，短劫即是長劫；知一劫即是不可數阿僧祇劫，不可數阿僧祇劫即是一劫。（中略）無量劫即是一念，知一念即是無量劫，知一切劫入無劫，知無劫入一切劫。」

法藏《華嚴五教章》卷四更詮明其意，謂（大正45・505a）：

「諸法相即自在門，此上諸義一即一切，一切即一，圓融自在無礙成耳，若約同體門中，即自具足攝一切法也；然此自一切復自相即入，重重無盡故也，然此無盡皆悉在初門中也。故此經云：初發心菩薩，一念之功德，深廣無邊際，如來分別說，窮劫不能盡，何況於無量無數無邊劫，具足修諸度諸地功德行，義言一念即深廣無邊者，良由緣起法界一即一切故耳。」

此謂佛教教理中，「一即一切」爲最究極之說，即萬有悉爲緣起相成法，故擧「一」時，「一切」皆攝入其中。這是華嚴宗「法界緣起」論中闡明現象與現象之相即關係的說法。在十玄門中的「諸法相即自在門」，所說亦即此理。

此外，天台家亦盛談此理，《法華經玄義》卷三（下）云（大正33・715b）：「妙行者，一行一切行。」《摩訶止觀》卷五（上）釋三觀時，亦云（大正46・55b）：「一空一切空，無假中而不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，無空假而不中，總中觀也。」此外，又就修觀行時之所觀境說一心一切心、一陰一切陰、一入一切入、一界一切界、一衆生一切衆生、一國土一切國土、一相一切相、一究竟一切究竟等；約修證迷悟等，明一斷一切斷、一行一切行、一障一切障、一修一切修、一位一切位、一證一切證、一智一切智、一魔一切魔、一佛一切佛等；約破立權實，作一破一切破、一立一切立、一權一切權、一實一切實等之釋。

〔參考資料〕《法華經文句》卷十（上）；《摩訶止觀》卷一（上）、卷六（上）、卷七（上）；《大般涅槃經疏》卷十三；《華嚴經探玄記》卷一；《華嚴經隨疏演義鈔》卷三；《天台四教儀集解》卷下。

一乘思想

標榜成佛（一乘）爲唯一究極果位，主張三乘也可能成佛的思想。這是《法華經》的核心教義之一。依《法華經》所說，佛教的實踐

，雖有聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘三種修行方式（三乘），但最究竟的還是「一佛乘」。

《法華經》〈譬喻品〉以「三車火宅」爲喻，將聲聞、緣覺、菩薩三乘依次比作羊車、鹿車、牛車，而將一乘比作大白牛車。

關於一乘與三乘的關係，中國佛教界古來已有三車家與四車家的說法。三車家主張大白牛車不在三車之外，三乘中的菩薩乘即是一乘（一佛乘）。倡此說者，有嘉祥吉藏與慈恩窺基。四車家主張大白牛車與三乘中的牛車不同，前三車是權，大白牛車是實，天台智顗與賢首法藏力倡此說。

上列三車、四車這兩種說法都是根據漢譯《法華經》所作出的論議。而近代學術界則有多篇論文深入梵語原文，並參照傳統解釋試作論究。如日本平川彰解釋《法華經》「一乘」之語，即指出〈方便品〉所說的「一乘」雖有多種意思，但首要爲「佛乘」之意，因爲是「成佛之教說」，所以當理解作「佛乘」。也就是說，即使是聲聞乘與緣覺乘的修行者，只要覺悟一乘之教，也可得到未來成佛的授記。

換言之，就是人人都有「佛性」的意思。在《法華經》中雖然看不到「悉有佛性」之語，但「理之一乘」可以說就是佛性。

《法華經》將菩薩與二乘一齊放在否定層次，但是，雖廢三乘之教而不捨三乘之人，而將三乘之人巧妙的收攝在一乘中。因此，平川彰結論是，《法華經》的作者已有一乘佛教優於以往菩薩乘思想的認識。

論述一乘思想的經典，除以上的《法華經》外，還有《勝鬘經》與《華嚴經》。中國華嚴宗徒依《華嚴經》，分一乘爲同別二教，而展開判教論。法相宗人則主張三乘眞實、一乘方便。

〔參考資料〕 平川彰（等）著．林久稚譯《法華思想》。

一乘要決

三卷。日僧源信撰。收在《大正藏》第七十四册。係論述法華一乘法之眞實，以對抗法相宗五性各別之說的著作。卷首有自序，次分八門以記其要，即：

(1)依法華立一乘，初採法華十文，次問答料簡，以立一乘眞實之旨。

(2)引餘教二乘作佛之文，即舉出諸經論中有關二乘作佛之文十九篇。

(3)辯無餘界迴心，初舉出教證十五文、理證一文，次問答料簡，以明二乘之迴心通界內界外之旨。

(4)引一切衆生有性成佛之文，初揭法寶所引之六經二論，次自引教證十二文，明一切衆生有佛性之義，以論破法相宗一分無性之說。

(5)斥定性二乘永滅計，此中引《樞要》六文一量，次引《義鏡》、《要略》六文，更自舉有關定性教證八文，一一論破。

(6)遮無性有情之執，此中初舉《樞要》十文一量，次引法寶《究竟論》所出七文，德一《慧日羽足》十二文，《義鏡》、《略要》八文，後自引八文，以破定性二乘、無性有情不成佛之說。

(7)辯佛性差別，初斥法相宗之法爾無漏種子，次明瑜伽之眞如所緣緣種子、法寶之三番佛性，及天台宗之三因佛性。

(8)辯教之權實，初明法華之實教，次辯深密之了義教及餘經之一乘。

全書所說頗爲詳細，論議亦穩當，故當時之法相三乘家不能抗之。

〔參考資料〕 《東域傳燈目錄》卷下；《增補諸宗章疏錄》；《本朝台祖撰述密部書目》；《山家祖德撰述篇目集》卷下。

一夏九旬

指佛教僧侶結夏安居的日期。又稱爲「一夏」。即每年四月十六日至七月十五日。如《景德傳燈錄》卷十七〈曹山本寂〉條下（大正51・337a）：「曹山一生行腳，到處只管九十日爲一夏。」《碧巖錄》卷一第八則（大正48・148b）：「翠巖夏末示衆云，一夏以來，爲

兄弟說話。」《禪林象器箋》〈節時門〉一夏九旬條下云:「結制之法一年分爲四期。一期是九旬。」

一殺多生

大乘佛教菩薩道中之特殊行爲方式。指爲救多數人而殺害少數生靈的善權方便。如實踐得法,則此等行爲,並不構成罪業。《瑜伽師地論》卷四十一云(大正30・517b):

「如菩薩見劫盜賊爲貪財故,欲殺多生,或復欲害大德聲聞獨覺菩薩,或復欲造多無間業,見是事已,發心思惟,(中略)我寧殺彼墮那落迦,終不令其受無間苦,如是菩薩意樂思惟,於彼衆生或以善心,或無記心,知此事已爲當來,故深生慚愧,以憐憫心而斷彼命,由是因緣,於菩薩戒無所違犯,生多功德。」

《涅槃經》卷十二,也有仙豫王殺死爲害世間的惡婆羅門,却未墮地獄的記載。

一貫別傳

書名。主張三教道理一貫的論著。五卷。明・吹萬廣眞撰。收在《嘉興藏》(新文豐版)第四十册。

作者釋廣眞(1582～1639),臨濟宗僧。四川宜賓人,號吹萬。二十九歲參聯池月明,有所省悟。三十一歲隨之出家,後嗣其法,爲大慧宗杲第十四世法孫。歷住湖南、四川各寺,傳授禪法,倡大慧宗杲之道,人稱之爲「大慧再來」。

明末,受王陽明心學的影響,儒家亦究心禪學,主張儒釋一致。而佛教徒之間也盛行三教融合的見解,如明末憨山德清註《中庸》、《老子》、《莊子》;蕅益智旭註《四書》、《周易》,本書即是這種風氣下的作品。

作者認爲三教的道理是一鼎之三足,但仍有人無法通達此意。若要解此障礙,「必參其別傳之眼藏」,即主張以禪宗會通三教一貫之旨。

本書內容是在闡述儒道釋三家重要典籍的精義,或以一經、一章爲範圍,或單就一句話發揮。卷一爲〈儒宗〉,所解的儒家經典有《易經》及《四書》。卷二爲〈玄宗〉,解《老子》、《莊子》及《文始經》。卷三至卷五爲〈釋宗〉,卷三解《心經》、《金剛經》、《彌陀經》、《四十二章經》、《維摩經》、《楞伽經》、《圓覺經》;卷四解《楞嚴經》;卷五解《法華經》及《華嚴經》。

一境三諦

天台宗實相論體系中的重要思想。謂任一現象,都是空、假、中三諦相即。又稱圓融三諦或不思議三諦。爲「隔歷三諦」的對稱。「隔歷三諦」是空、假、中不相即,其體各別;空是不與假相即的空,假是不與空相即的假,中是不與空、假相即的中。「一境三諦」則與此相反,是三諦相即的,謂法由因緣所生故無自性,所以是空。因緣所生而有法,所以是假。即空即假,所以是中。《摩訶止觀》卷五(上)云(大正46・55b):「若法性無明合有一切法。陰界入等,即是俗諦。一切界入是一法界,即是眞諦。非一非一切,即是中道第一義諦。如是遍歷一切法無非不思議三諦。」

是故微妙莊嚴的佛身,是天然三諦的妙相,猙獰可怖的獄卒,亦是法性三諦的妙相。至於風行雲走,山高水長,鳶飛魚躍,柳綠花紅也都是三諦圓融的微妙相,盡是法性常住相。隨便取一法爲對境,其實相皆不可得,超絕凡慮,是爲空;但空非斷無,空的當相,即是法性常住的妙相,是爲假;空爲遮情門,假爲表德門,遮情、表德原屬一體的兩面觀,遮照不二,空即假,假即空,故不可偏空,亦不可偏假,這非空非假,亦空亦假,絕對不可思議,即名爲中。於是,說空,說假,說中皆是法爾自然的妙諦,天然的性德,宇宙萬有的實相。隨舉一物爲對境,無非圓融三諦,故名一境三諦。

〔參考資料〕《天台四教儀》;《天台法華宗義集》;《一實菩提偈》;《一心三諦枕》;《始終心要

〉。

一境四心

指不同的衆生，由於業報不同，而對同一境界有認識上的差異。爲唯識學上的常用語。又名一水四見、一處四見。如唐譯《攝大乘論釋》卷四云（大正31・402c）：

「謂於餓鬼，自業變異，增上力故，所見江河皆悉充滿膿血等處，魚等傍生，即見舍宅遊從道路，天見種種寶莊嚴地，人見是處有清涼水，波浪湍洄，若入虛空無邊處定，即於是處唯見虛空。」

又，《大明三藏法數》卷十八謂一境四心爲：天見是寶嚴地、人見是水、餓鬼見是膿血、魚見是住所。

一篋四蛇

佛經譬喻語，爲警惕衆生之眷戀色身者所作的譬喻。以一箱篋內裝有四蛇譬喻人身係由地、水、火、風四大合成。《大般涅槃經》卷二十三（大正12・499b）：「觀身如篋，地、水、火、風如四毒蛇。見毒、觸毒、氣毒、齧毒，一切衆生遇是四毒，故喪其命。衆生四大，亦復如是，或見爲惡，或觸爲惡，或氣爲惡，或齧爲惡。以是因緣，遠離衆善。」

又，《達磨多羅禪經》卷下云（大正15・318c）：「身中諸界種，還自生苦惱。譬如養毒蛇，終爲彼所害。四大生造色，即共造色住，和合相間錯，還爲四大壞。」蓋吾人此身由四大合成，卻又因四大之增減而招致疾惱死滅，故經典以此喻人身的不安穩，警示衆生及早捨離，不爲彼所害。

〔參考資料〕《大智度論》卷二十三；《雜阿含經》卷四十三；《達磨多羅禪經》卷上。

一優陀那（巴 Ekuddāniya）

人名。居舍衛城，屬吠舍種姓。釋尊之弟子。在接受佛陀教化後，終日反覆唱念一首詩偈（《法句經》二五九偈），最後證得阿羅漢果，人稱爲「一偈者」。《長老偈經》第六十八偈即其所述。

一願建立

日本佛教用語。指以阿彌陀佛四十八願中的第十八願之一願，建立念佛往生之法門。善導《觀無量壽佛經疏》〈玄義分〉云（大正37・250b）：「法藏比丘（中略）發四十八願，一一願言，若我得佛，十方衆生稱我名號，願生我國，下至十念，若不生者，不取正覺。」法然即取此義而說「一願建立」。

相對於此「一願建立」，親鸞將第十八願的內容，分爲第十七願、第十八願、第十一願、第十二願及第十三願等五願，稱之爲「五願建立」（五願開示）。蓋「一願建立」與「五願開示」雖然只見開合之異，但法門所顯有異。即「一願建立」係相對於諸行往生所彰顯的念佛往生之法，而「五願開示」則在顯示機受之眞因唯信。

一大事因緣

「一大事」指佛陀爲救渡衆生而出現於世的這件大事。此一大事的因緣，謂之「一大事因緣」。《法華經》卷一〈方便品〉謂（大正9・7a）：

「諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令衆生開佛知見，使得清淨，故出現於世；欲示衆生佛之知見，故出現於世；欲令衆生悟佛知見，故出現於世；欲令衆生入佛知見道，故出現於世。舍利弗，是爲諸佛以一大事因緣，故出現於世。」

此謂爲使衆生開示悟入佛之知見，是佛出現於世的唯一目的。《法華文句》卷四（上）另以總釋及分字釋二門，解釋一大事因緣，謂（大正34・49c）：「總者，諸佛覺如實之相，乘此實道出應於世，祇令衆生得此實相，唯爲此事出現於世，曾無他事。」接著一一解釋字義，謂一即一實相；其性廣博，故名爲大；

諸佛出世之儀式，名爲事；衆生有此機感佛，名爲因；佛乘機而應，名爲緣。

此外，世親《法華經論》卷下則就「開示悟入」四意，詳論佛出現於世的緣由：

⑴無上義：如來具足一切智，能如實了知諸法深義，而爲開其知見，令衆生亦皆了知諸法深義，故出現於世。

⑵同義：即二乘與佛法身平等無差別；如來爲示此義，故出現於世。

⑶不知義：即二乘等不知究竟一佛乘之眞實處；如來爲使彼等了悟而出現於世。

⑷爲使二乘等更證不退轉地，得無量智業，如來遂出現於世。

〔參考資料〕《法華義記》卷三；《法華玄論》卷五；吉藏《法華義疏》卷三；《法華經玄贊》卷三(末)；《華嚴經探玄記》卷一；《華嚴經隨疏演義鈔》卷三；《法華秀句》卷下。

一切經音義

「一切經」謂大藏經。「音義」爲某一字、詞的讀音與意義。「一切經音義」，即專爲解釋佛經中之字與詞之讀音與意義的書。主要有下列幾種：

㈠**二十五卷**：唐·玄應撰。又稱《玄應音義》。收在《磧砂藏》(新文豐版)第三十册。係就《華嚴經》、《順正理論》等四五八部經律論之難解漢字，引用衆多典籍，並參照梵語讀音，以辨明其義。爲現存最古的音義書。

撰者玄應，曾於玄奘譯場任「定字僞」之職。貞觀末年奉勅撰述本書。本書雖稱爲一切經，實僅就《大唐內典錄》所載入藏經論八百部中，擇其重要者略加收錄而已，未盡全藏。在以高麗本爲底本的日本《縮刷藏》、《卍藏》中，本書共計二十五卷，但在《明藏》及《黃檗藏》中則分成二十六卷。另外，《法苑珠林》卷一百則謂有二十卷，且稱之爲《大唐衆經音義》。

㈡**百卷**：唐·慧琳撰。又稱《慧琳音義》。收在《大正藏》第五十四册。係註解《大般若經》等一二二〇部經律論之難解語，凡《開元釋教錄》入藏的經論皆加以註釋。其中，並轉載《玄應音義》、《慧苑音義》。

撰者慧琳爲西域疏勒國人，嘗師事不空三藏，能通漢、梵二音。彼於二十餘年間傍求典籍，孜孜不倦，從建中末年至元和二年(783～807)歷時二十餘年始編成此書。書中不僅區別吳音、秦音，亦辨明淸音、濁音，爲音義書中最爲精密、廣博者。卷首有顧齊之與景審之序文。

繼承慧琳者有希麟《續一切經音義》十卷，收在《大正藏》第五十四册。其他，另有可洪《新集藏經音義隨函錄》三十卷、處觀《大藏音》三卷及遼·行均《龍龕手鑑》八卷(藏外別行)等，均是爲讀藏經者解釋古字難字而作，其體裁多與以前的書不同，乃根據偏傍配列文字，與通行於世之字典無異。又，古來的大藏經刻本皆在各卷末尾列出音義，此係由各種音義抄出而附加者。

一枚起請文

書名。一卷。日本淨土宗祖源空(1133～1212)撰。又名《一枚起請》、《一枚消息》、《御誓言の書》。收在《大正藏》第八十三册〈黑谷上人語燈錄〉、《淨土宗全書》卷九及《昭和新修法然上人全集》。本篇乃建曆二年(1212)正月，源空臨終前應門人勢觀房源智之請所作，主要記述淨土往生之要義。其眞蹟收藏在京都新黑谷金戒光明寺，註疏頗多。爲日本淨土宗早晚之課誦文。

一乘戒壇院

又稱大乘戒壇院。位於日本比叡山東塔、大講堂之西。爲了確立大乘戒並脫離南都戒壇的約制，日本天台宗開祖最澄嘗制定山家學生式，以培養天台宗年分學生(每年朝廷核准出家者)成爲大乘菩薩僧，同時，於弘仁十年(819)請求朝廷在比叡山興建一乘戒壇院。由

於南都的激烈反對，直到弘仁十三年（822）六月一日，即最澄死後七日才獲得敕許。

一乘決疑論

書名。一卷。清・彭際清述。收於《卍續藏》第一〇四册。本書旨在會通儒佛道三教，化解抨擊佛教之非難。作者彭際清初學儒書，且信服唐・韓昌黎排佛論而排佛；後爲究明生死之說，始識佛教之深玄，兼且觸及儒學眞髓，以爲明道、象山、陽明、梁谿等諸儒所談與佛教所說有一致之處，遂於乾隆四十六年（1781）起稿撰述此書，於乾隆五十六年完成。

一家一宗制

日本江戶時代檀家制度的特殊規定。按：基督教之傳入日本，是在西元1549年，由耶穌會士薩維爾自馬來亞麻六甲傳入。關原戰役（1600）後，德川幕府對基督教採默許態度，基督教得此機會，迅即遍及全國，至慶長十年（1605），信徒激增至七十萬人。由於基督教徒的思想行爲與封建政治及倫常觀念迭起衝突，且幕府懷疑洋人有覬覦日本領土的野心，乃下令禁教。

由於幕府對基督教的禁抑，寬永十四年（1637）乃產生基督徒的島原之亂。也因此而使幕府深深感到基督教的弊害，而開始實行鎖國政策。另一方面，又利用佛教的基礎，建立「寺請制度」，以澈底肅淸基督教的餘勢。

所謂「寺請制度」是將全國每一個國民均納入佛教組織之中的制度。不論所加入的是那一宗派，均屬合法。加入寺院的人稱爲「檀家信徒」，負有維持寺院費用及住持生活的責任。寺院則掌有證明其人確爲該寺信徒而非基督徒的權利。然而由於婚姻或離開其原住地等種種情況，乃使一個家庭可能與二個以上的寺院發生寺檀關係。

因此，到了1700年，爲了方便「宗旨人別帳」（宗門戶口簿）的登記，檀家與寺院的關係，是一家族的全體均屬於一個宗派中的同一寺院，此即稱爲「一家一宗制」。此制度後又發展爲「五人組一宗一寺制」及「一村一宗一寺制」。

一鏃破三關

禪宗公案名。意謂單以一箭即射破三道關門。比喻以一言半句即截斷一切妄念分別；不歷階次，即可直顯本來面目，直透本地風光。如同一箭一卒能潰滅三軍，疾風迅雷般擒獲關中之主，一超直透三毒三界，而呈顯本來妙心地。《碧巖錄》第五十六則（大正48・190a）云：

「良禪客問欽山：一鏃破三關時如何？山云：放出關中主看。良云：恁麼則知過必改。山云：更待何時？良云：好箭放不著所在。便出。山云：且來，闍梨。良回首，山把住云：一鏃破三關即且止，試與欽山發箭看。良擬議，山打七棒云：且聽這漢疑三十年。」

按：欽山爲洞山良价法嗣，住湖北欽山欽山寺（一名乾名寺）。良禪客，名巨良，傳記不詳。

針對此一公案，雪竇從顯頌云（大正48・190b）：「與君放出關中主，放箭之徒莫莽鹵。取箇眼兮耳必聾，捨箇耳兮目雙瞽。可憐一鏃破三關，的的分明箭後路。君不見玄沙有言兮，大丈夫先天爲心祖。」

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷十七；《五燈會元》卷十三；《五燈嚴統》卷十三。

一切法高王經

一卷。東魏・興和四年（542）瞿曇般若流支譯。一名《一切法義王經》。收在《大正藏》第十七册。內容主要在彰顯菩薩的功德，謂出家受戒者進入僧團（四雙八輩）、修行僧業（三十七菩提分），而得僧利（四果），自能報衆生信施之恩；菩薩行者則以發大乘心、求一切智智與發菩提心等三法成就而得消受信施。

該經又謂，猶如自阿那波達多池流出之四

大河，可直接間接利益沿岸及大海衆生，一切衆生也因菩薩而得安樂、生存，經中强調菩薩爲天人無上之福因。故欲報一切無上恩，或過去未來如來恩者，皆應發菩提心。一切漏盡阿羅漢與發菩提心之菩薩，亦可謂爲對如來行無上之供養者。

文中所述發菩提心、修菩薩行、成菩提道及入涅槃諸事，乃諸佛法門中之第一，堪稱一切法之高王，故經名《一切法高王經》。有《諸法勇王經》、《諸法最上王經》等異譯本。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷六；《貞元新定釋教目錄》卷九。

一切善見律註（巴Samantapāsādikā）

南傳巴利《律藏》之註釋書。覺音（Buddhaghosa）釋。據錫蘭所傳，西元前250年左右，阿育王於華氏城結集三藏後，派遣傳教師入邊境各國。其時，阿育王子摩哂陀被遣至師子國（即今日之斯里蘭卡）。摩哂陀入師子國時，嘗携入三藏及其註釋書。其後，此等佛書皆被譯成師子國語，而祕藏於大寺（Mahāvihāra）。西元430～440年間，覺音入師子國，即根據大寺所藏，撰作諸多註釋，本書即爲其中之一。

本書相當於《大正藏》第二十四册所收，僧伽跋陀羅譯之《善見律毗婆沙》。閱讀時如能將此漢、巴二書加以對照，則將有助於理解內容眞義。譬如有關諸王相承之史實，漢譯本有「阿㝹樓王、閔𪸩王在位，各八年」之記載。然巴利本則謂「anuruddho ca mundo ca atta」（阿㝹樓王與閔𪸩王合八年」。若以摩哂陀於佛般涅槃後二三六年入師子國計算，則二王在位年數應是「合爲八年」，並非「各八年」。由此可比勘得知「各八年」應爲「合八年」之誤。

一念義・多念義

日本佛教用語。法然門人對念佛往生所持的不同主張。一念義，爲成覺幸西及法本行空之主張。即將彌陀的本願稱爲「一念」，認爲凡夫的信心與彌陀智慧的一念相應，相契合，因此，能信（凡夫）與所信（佛）相一致，能度與所度爲一體。決定凡夫實現往生淨土的，實在於這一念之時。因爲凡夫的信心與彌陀智慧的一念是相應的，能與所是一體、一念相續的，所以能往生眞實報土。

多念義，爲長樂寺派隆寬之主張。隆寬將彌陀淨土分爲報土及化土二種；因爲念佛是本願之行，所以修念佛這一行可得往生報土，而諸行不是本願之行，修諸行只可往生化土，不能往生報土。又主張：念佛雖是本願之行，可以得到往生淨土的報應，但在生時卻不能得到往生淨土。往生淨土的實現，只限在命終之時。就是說，如在平時不懈地勤修稱名念佛的功業，其效驗定不落空，臨終之時，必得往生淨土、面見彌陀佛。

法然對於上述看法，主張「信一念而行多念」。又，親鸞在《一念多念文意》一書中，也論及一念多念之義。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第九章（摘錄）

隆寬律師這一派（長樂寺派），也同鎮西、西山派一樣，採取諸行非本願說。但它與這兩派所不同的是，把彌陀的淨土分爲報土和化土；因爲念佛是本願之行，所以修念佛這一行可得往生報土，而諸行不是本願之行，修諸行只可往生化土，卻不能往生報土。又主張，念佛雖是本願之行，可以得到往生淨土的報應，但在生時卻不能得到往生淨土。往生淨土的實現，只限在命終之時。就是說，如在平時不懈地勤修稱名念佛的功業，那麼其效驗是不會落空的，當他在命終之時，可以得到往生淨土、面見彌陀佛的必然報應。因此，其他派別稱此派爲「多念義派」。但從隆寬律師的「一念多念分別事」的話來看，他還不主張「多念義」，這恐怕是出於他的門徒敬日等人的說法。但從古以來都把隆寬律師的長樂寺派稱爲「多念

義派」。

覺明上人的一派（九品寺派），與其他各派都不一樣，單獨創立「諸行本願義」。他們認爲，彌陀的四十八願當中，雖然第十八願是念佛往生之願，但第二十願卻是諸行往生之願。既然在念佛往生之願之外尚有諸行往生之願，那麼，也不必選擇是念佛還是諸行，只要依照人們自己的力量，不必偏重那一方，能修持這二類功業而祈願往生淨土的話，依靠彌陀的願力，是一定會達到往生淨土的結果的。因此，這也是主張「二類各生說」，完全與鎭西派相同，然而在「諸行即本願」這一點上，這兩派是大不一樣的。大抵淨土宗各派都互相稱對方「違背師說，自立新義」，但對於覺明這一派的「諸行即本願義」和成覺那一派的「一念義」，反對的呼聲最高。

成覺上人的這一派（一念義派），把彌陀的本願叫做「一念」，認爲凡夫的信心與彌陀佛智慧的一念相應，相契合，因此，能信（凡夫）與所信（佛）相一致，能度與所度是一體。決定凡夫實現往生淨土的，實在這一念之時。既然這一念之時能夠實現往生淨土，那麼也就無需「多念」的稱名念佛了。聖道門的諸行是「聖頓」，淨土門的念佛是「凡頓」。因此與聖道門諸宗的「一念成佛」一樣，淨土宗的眞意在於「一念往生」。因爲凡夫的信心與彌陀智慧的一念是相應的，能與所是一體和一念相續的，所以能往生眞實報土。此派不顧善導和法然先師的解說，創立了自己的新義。因此其他派稱他們是一念義的邪義異執派。

〔參考資料〕 隆寬《一念多念分別事》；《法然上人行狀畫圖》卷二十九；《漢語燈錄》卷十；《淨土宗名目問答》卷中；《觀念法門私用心鈔》卷四；《和語燈錄日講私記》卷一；安井宏度《法然門下の教學》；石田充之《法然上人門下の淨土教學の研究》；村上專精《日本佛教史綱》第三期第十章。

一遍上人語錄

日本佛教著述。二卷。作者不詳。爲日僧一遍上人法語之彙編。上卷收和讚、偈、文、制誡、道具祕釋、消息、偈頌及和歌；下卷爲門人聞自上人的法語集錄。日本・寶曆十三年（1763）首度付梓，然印板燬於祝融；明和七年（1770）再版，文化八年（1811）刊行第三版。大正五年（1916）三月，被收入《大日本佛教全書》第六十六册。註釋書有《諺釋》四卷。

一字佛頂輪王經

密教經典。五卷。唐・菩提流支譯。收在《大正藏》第十九册。同爲菩提流支所譯《五佛頂三昧陀羅尼經》及不空所譯的《菩提場所說一字頂輪王經》，爲本經的同本異譯，經中主呪「一字佛頂輪王呪」，爲佛陀在菩提樹下爲大衆所宣說，故本經向來被歸屬於雜部密教類。又從經中詳說三種法等看來，本經也可視爲《蘇悉地羯羅經》的先驅。由於本經所說係世間出世間一切行法中最有力的助道法，因此從古迄今頗受眞言行者重視。

全經分十三品，所載內容，略如下列：

(1)**序品**：佛在摩揭陀國菩提樹下金剛道場，演說一字佛頂輪王妙句，並說該呪有成辦世間出世間一切呪句之功。

(2)**畫像法品**：欲畫一字佛頂輪王像者，需入壇灌頂、受八齋戒。

(3)**分別成法品**：要使所持之呪有所成就，須勤懇、布施、持戒、忍辱、精進、定慧清淨，一心修習。

(4)**分別密儀品**：疾速成就一字頂輪王呪的方法，又說持此呪者，應另持佛眼呪以護身。

(5)**分別祕相品**：修此一字輪王法之行者於心所得種種相。

(6)**成像法品**：繪製如來身最頂輪王大成就像的方法。

(7)**印成就品**：一切如來心精進印、觀世音、金剛密跡主等五十四種印明，皆是一切如來種族眞實印呪法炬。

(8)**大法壇品**：一字頂輪王大祕曼拏羅係世間

《一字佛頂輪王經》之同本異譯卷目對照表

一字佛頂輪王經（菩提流支譯）	菩提場所說一字頂輪王經（不空譯）	五佛頂三昧陀羅尼經（菩提流支譯）
第一卷	第一卷	第一卷
序品第一（二二四頁）	序品第一（一九三頁）	序品第一（二六三頁）
畫像法品第二（二二九）	示現眞言大威德品第二（一九四）	加持顯德品第二（二六四）
第二卷	第二卷	畫像法品第三（二六六）
分別成法品第三（二三三）	畫像儀軌品第三（一九八）	化像品第四（二六八）
分別密儀品第四（二三三）	行品第四（二〇〇）	第二卷
分別祕相品第五（二三五）	儀軌品第五（二〇一）	三昧耶品第五（二六九）
成像法品第六（二三七）	分別祕密相品第六（二〇三）	祕密品第六（二七一）
第三卷	第三卷	成就法品第七（二七三）
印成就品第七（二三九）	末法成就品第七（二〇五）	第三卷
第四卷	密印品第八（二〇九）	密印品第八（二七四）
大法壇品第八（二四六）	第四卷	第四卷
供養成就品第九（二五三）	諸成就法品第九（二一四）	悉地品第九（二八〇）
第五卷	世成就品第十（二一七）	護摩品第十（二八二）
世成就品第十（二五六）	第五卷	
護法品第十一（二六〇）	無能勝加持品第十一（二二〇）	
證學法品第十二（二六一）	證學法品第十二（二二一）	
護摩壇品第十三（二六一）	護摩品第十三（二二二）	

出世間之最上，能滅一切不吉祥相、摧一切諸惡天龍；並詳記其曼拏羅的構造。

(9)供養成就品：日日三時誦呪，三時供養種種塗香、末香、燒香、香水、飲食、酥燈、花等。

(10)世成就品：一切頂輪王根本心印、請喚印、供養印呪、請喚火天印等。

(11)護法品：大難勝奮怒王呪及大難勝奮怒王心呪有大威德，能成護衛一切事業，諸佛菩薩悉皆歡喜。

(12)證學法品：上地、中地、下地等三種地之差別，並言極熱、瀑雨、極寒對修大法無益。

(13)護摩壇品：火壇法、鑪法、燒時及食法。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九。

一初元禪師語錄

二卷。清・悟元說，嗣法門人眞開、眞智等編。收在《嘉興藏》（新文豐版）第二十九册、《禪宗全書》第六十五册。悟元禪師爲臨濟宗僧，號一初，浙江人。俗姓曹。十歲即學習讀誦《金剛經》，十八歲遭父母喪後，禮桐月庵鴛湖妙用，謁萬如通微。二十二歲皈投興善弘遠出家。二十八歲受妙用付囑，並嗣其法。順治五年（1648），入住嘉興永正禪院，開堂結制。康熙十七年（1678）示寂，世壽六十四。

本書分上、下兩卷。卷首附錄兩篇序文，分別由清・施博及譚貞默撰題。上卷內容爲上堂、示衆、小參、機緣、行實；下卷爲頌古、像讚、偈詩、雜著及佛事，卷末附錄譚貞默所撰〈重建永正禪院碑記〉一文。

一髻尊陀羅尼經

密教經典。一卷。唐・不空譯。收在《大正藏》第二十册。又名《一髻尊經》。內容首先述說現十種利益、四種果報等功德的緣由，次言三種陀羅尼、七日作壇灌頂法，以及二種陀羅尼、壇法、護摩、根本印等。又，詳細闡明結界之法，相傳日僧空海在高野山結界七里，即依據此經。

〔參考資料〕《大唐貞元續開元釋教錄》卷上；《貞元新定釋教目錄》卷十五。

一切功德莊嚴王經（梵Sarvadharmaguṇavyūharāja，藏Chos-thams-cad-kyi yon-tan bkod-paḥi rgyal-po）

密教經典。一卷。唐·義淨譯（神龍元年，705）。收在《大正藏》第二十一冊。又稱《一切法功德莊嚴王經》，略稱《功德莊嚴王經》。內容主要敍述佛應諸菩薩之請，爲衆生說勝妙陀羅尼呪。謂此呪能除一切罪障，使無飢饉、疾疫、災難、病苦之事；又能豐饒倉廩，增益壽命，故爲諸佛母。

時執金剛菩薩聞此言畢，發起勇猛之心，亦爲信受此經者說一陀羅尼呪。而後佛及諸菩薩分別說受持此經及護持受持者之種種功德。

此外，經文中也述及願生淨土之思想，執金剛菩薩所說眞言中，亦有阿彌陀佛名號，然經中又謂三十三天皆具足此經，隨處流通，因此，無法辨明此經所言淨土，是指十方淨土或西方極樂世界。總之，此經重點在於二陀羅尼，以及書寫、讀誦、受持、供養此經之功德。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九；《貞元新定釋教目錄》卷十三。

一色一香無非中道

天台宗之教義。指一一諸法之當體即三千（一切法）圓具之實相。諸法之外，無須另求中道。即色、聲、香、味、觸、法六塵皆是中道。此處暫舉色香二種爲例。《摩訶止觀》卷一（上）云（大正46·1c）：「繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道，己界及佛界、衆生界亦然。」

天台宗有「一念三千」之說。「三千」指一切法。天台宗以爲法界諸法，當相即圓具法法三千，而法法盡是圓融三諦。即在諸法中隨舉一法，此法即是三千三諦的妙法，不論是色法抑或心法，或妄或眞，一律本具三千之法而絲毫無缺減，如說「心、佛及衆生，是三無差別。」心、佛、衆生三法，皆爲法性的緣起，法性緣起現緣慮之用者謂之心，示質礙之用者謂之色；又法性之起迷用者謂之生，起悟用者謂之佛。所以，色、心、生、佛，統爲法性本具之用，根本沒有差別，此即「一色一香無非中道」之至理。

〔參考資料〕湛然《十不二門》。

一乘眞實·三乘方便

謂一乘教是眞實教，三乘教爲方便教。是天台宗、華嚴宗等一乘家的說法。一乘教是令一切衆生悉成佛果的教法。然衆生根性未熟，無由直接施與，因此另立三乘各別的因果，設三乘教加以誘導。《法華經》卷一〈方便品〉（大正9·9c）：

「我即自思惟：若但讚佛乘，衆生沒在苦，不能信是法，破法不信故，墜於三惡道，我寧不說法，疾入於涅槃。尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。作是思惟時，十方佛皆現，梵音慰喻我，善哉釋迦文，第一之導師，得是無上法，隨諸一切佛，而用方便力，我等亦皆得，最妙第一法，爲諸衆生類，分別說三乘，少智樂小法，不自信作佛，是故以方便，分別說諸果，雖復說三乘，但爲敎菩薩。」

一切世間樂見離車童子

大乘經典所載之人名。指一位名叫「一切世間樂見」的離車族童子。此童子以宣揚大乘教法著稱。在經典中，此人又譯作：一切衆生樂見梨車童子、一切世間樂見童子、衆生樂見比丘、樂見離車菩薩。一切世間樂見，藏文爲Ḥjig-rten-thams-cad-kyis mthoṅna-dgaḥ-ba，若還原爲梵文則爲Sarvaloka-priyadarśana。

據《大法鼓經》卷下所載，一切世間樂見童子生於南方文荼羅國大波利村善方便河邊、迦耶梨姓家中，後離俗出家，得《大法鼓經》，讀誦通利；常爲衆生宣說《大法鼓經》、《大乘空經》、《衆生界如來常住大法鼓經》；盡百年之壽時，現大神力，示般涅槃。

《大方等無想經》卷五〈增長犍度〉謂：

一切衆生樂見梨車童子生於南天竺須賴吒國善方便河華鬘村一婆羅門家，年二十出家修道，徒衆頗多，修持淨戒，稱頌諸佛大乘經典，不惜身命護持正法，自造《大雲經》，制定禁戒。

此中，《大法鼓經》所載「文荼羅國」之地點究在何處，無法考證得知。然《無想經》所載之「須賴吒國」，則相當於《大唐西域記》卷十一之蘇剌侘國（Surāṣṭra），即今印度西南卡提亞瓦爾（Kāthiāwar）半島南部。

此外，《大法鼓經》卷上又載，此童子於過去阿僧祇大劫雞羅婆佛時，爲轉輪聖王，以正法治化；其後，於燈光如來時，生爲地自王的王子，從燈光如來至釋迦牟尼佛滅後，宣揚《大法鼓經》，後得大神通，住第八地，一身住兜率天，一身住安樂國。

〔參考資料〕《金光明最勝王經》卷一〈如來壽量品〉；《金石萃編》卷七十一〈大唐淨域故大德法藏禪師塔銘并序〉；《往生論註拾遺抄》卷上；望月信亨《佛教經典史論》。

一名無量義・一義無量名

「一名無量義」指在一名詞中，蘊含無窮的義理。道綽在《安樂集》卷上〈破執章〉以此語作爲大乘經典意義甚深，不可與案文畢義之小乘俗書作同一解釋的例證。《大般涅槃經》〈迦葉品〉云（大正12・563c）：「於一名法說無量名，於一義中說無量名，於無量義說無量名。」

章安灌頂在《大般涅槃經疏》中提及除此三句外，尚可分成「無量名一名、無量義一名、無量名無量義」三句，而成六句分別。嘉祥吉藏在《二諦義》卷中就眞俗二諦分類爲「一名一義、一名無量義、一義一名、一義無量名」等四句。其中，在說明一名無量義時，又設隨名、因緣、顯道、無方等四釋。

「一義無量名」指一種義理具有多種名稱。《大般涅槃經》卷三十三〈迦葉品〉云（大正12・563c）：「云何一義說無量名？猶如帝釋，亦名帝釋，亦名憍尸迦，亦名婆蹉婆，亦名富蘭陀羅，亦名摩佉婆，亦名因陀羅，亦名千眼，亦名舍脂天，亦名金剛，亦名寶頂，亦名寶幢。」

一斷一切斷・一成一切成

華嚴宗之斷惑說。此宗以「法性融通」、「緣起相由」二門爲教義根基，對一切諸法盛論一即一切、重重無盡緣起之理。依據此宗「一即一切」的玄理，可推衍出在根本上斷一煩惱，則一切煩惱皆斷（一斷一切斷）。一人成佛，則於其身中，亦可普見一切衆生皆已成佛（一成一切成）。

其中，「法性融通」明理事無礙，「緣起相由」明事事無礙。而二門之關係，以一事中悉攝諸理，故一事中能現多事。此即理事無礙，故事事亦無礙。依此二門說明一切諸法，故若爲法者，無不是一即一切。約斷惑修證，則說一障一切障、一斷一切斷、一行一切行、一位一切位、一修一切修、一成一切成、一證一切證等，此非理談而是實修實證之事，故又名此爲「一斷悉成」。有關此一論題，華嚴宗古來即有種種說法。

首先，就其根源而說，《華嚴經》〈普賢行品〉云一障一切障，〈小相品〉云一斷一切斷，〈性起品〉則說如來身中悉發一切衆生菩提心，修菩薩之行成等正覺。賢首《華嚴經探玄記》卷十六釋此〈性起品〉謂（大正35・413c）：「若圓教即一切衆生並悉舊來，發心亦竟，修行亦竟，成佛亦竟，更無新成。」

時有疑者問（大正35・413c）：「若爾，何故現有衆生不即佛耶？答：汝今就初人天位中，觀彼衆生當相即空，猶亦不得，況復得見圓教中事，是故汝見現有衆生，我不約彼說此成佛，但令情見若破，法界圓現一切衆生無不成佛。」

由此可知，情見未破，法界不能圓現，則衆生絕無成佛之義。但是若就法體以觀，則衆生成佛之義不可動搖。

疑者更問（大正35・413c）：「既總成佛，何故亦有發心等耶？」賢首於此約六相圓融，道破大緣起之眞髓，云（大正35・413c）：「若成佛門中總成，若修行門中總修行，若發心門中總發心。若離此等總，即空無所有。」一即一切之妙趣，可謂道盡無餘。

又，《華嚴一乘教義分齊章》卷三釋惑障之所以一即一切，文云（大正45・495c）：「若依圓教，一切煩惱不可說其體性，但約其用即甚深廣大，以所障法一即一切，具足主伴等故，彼能障惑亦如是也，是故不分使習現種，但如法界一得一切得故，是故煩惱亦一斷一切斷也。」

《華嚴經問答》卷上更於一人多人之上論此（大正45・600b）：

「問：一人修行一切人皆成佛，其義云何？答：此約緣起之人說故。一人即一切人，一切人即一人故，修言亦爾，一修一切修，一切修一修，故同云也。問：現一人修而餘不修，亦一人非餘人，何得爲爾也？答：汝所見但是遍計耳。不聞緣起之法不足言也。」

此上所述，是賢首之本義。後來淸涼《華嚴大疏鈔》卷八，圭峯《圓覺略疏抄》卷五等，皆祖述其義。謂成佛是舊來本成，謂斷惑是舊來本斷，而約人說則一人成佛即一切人成佛（一成一切成）。

一切如來金剛壽命陀羅尼經

密教經典。一卷。唐・不空譯。收在《大正藏》第二十册。略稱《金剛壽命陀羅尼經》、《金剛壽命經》、《壽命經》。全卷僅一千餘字。敍述佛與諸比丘衆在恒河岸時，四天王以一切衆生有夭死、非命、疾病等災厄，故請世尊宣說對治之法。

其時，應世尊所邀而蒞臨之十方一切如來，乃爲此宣說一切如來金剛壽命陀羅尼；十方佛所一切執金剛菩薩也爲此而宣說延命陀羅尼。其後又有毗沙門天宣說除非命陀羅尼、毗樓勒叉天王宣說除夭命陀羅尼、提頭賴吒天王宣說除死怖陀羅尼、毗樓博叉天王宣說除非命陀羅尼。最後，佛陀向四天王說明讀誦此經之功德。

在《大正藏》第二十册中，另收有同樣署名爲不空譯的《一切諸如來心光明加持普賢菩薩延命金剛最勝陀羅尼經》，係本經之異譯，內容敍述普賢菩薩受諸佛加持而說金剛壽命陀羅尼，其後又說普賢菩薩之形像及供養法。全書內容綱要，大體與本經相似。

此外，在念誦法方面，《大正藏》第二十册收有不空譯《金剛壽命陀羅尼念誦法》一卷。該經又名《金剛壽命念誦法》，內容係由毗盧遮那佛所說金剛壽命眞言、甲冑眞言及其功德、護摩除災延命壇所組成。其中所說之金剛壽命菩薩，係指普賢延命尊；此念誦法乃普賢延命法之本軌。有二異本，即《金剛壽命陀羅尼經法》一卷及《金剛壽命陀羅尼經》一卷。

〔參考資料〕《大唐貞元續開元釋教錄》卷上；《貞元新定釋教目錄》卷十五、卷十九；《至元法寶勘同總錄》卷五。

一切如來金剛三業最上祕密大教王經（梵 Sarvatathāgata-kāyavāk-citta rahasyoguhya-samāja-nāma-mahā-kalpa-rāja，藏 De-bshin-gśegs-pa thams-cad kyi-sku gsuṅ thugs-kyi gsaṅ-chen gsaṅ-ba ḥdus-pa shes-bya-ba brtag-paḥi rgyal-po-chen-po）

密教經典。七卷。宋・施護譯。收在《大正藏》第十八册。略稱《七卷教王經》、《金剛三業經》、《祕密大教王經》。全經主要在闡述瑜伽行者到達解脫境界的最短過程。在金剛乘所說的事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部等四部密續中，本經屬於無上瑜伽部。內容包含自〈安住一切如來三摩地大曼拏羅分〉至〈宣說一切祕密行金剛加持分〉之十八分。

關於本經的成立，巴達恰里雅（Bhattacharyya）認爲梵文《成就法鬘》第一五九〈般若波羅蜜多母成就法〉所載的五在定佛及

五明呪，曾以本經爲依據，又因爲此成就法的作者阿賞迦（Asaṅga）被比擬爲三世紀的瑜伽學者無著，因此本經的成立應是在該成就法之前。巴達恰里雅甚至還主張本經或許就是無著所撰，至於何以在無著之後甚久本經未曾流傳於世？則當係由於師資密傳所致。巴達恰里雅且以《多羅那他佛教史》第二十七章獨缺從無著至八十四悉地成就者（前後約三百年）間之其他瑜伽怛特羅行者的記載，作爲此一推論的證據。然而根據松長有慶的研究，本經成立的上限年代，應爲八世紀中葉以後，下限年代依據聖典翻譯史則應在十世紀之前。

本經的梵文寫本於1931年由巴達恰里亞校訂出版，並附解題及索引。題爲《Guhyasamājatanta or Tathāgataguhyaka》。

〔參考資料〕《大中祥符法寶錄》卷十二；《西藏大藏經總目錄》。

一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經（梵Sarvatathāgatatattvasaṃgraha，藏Debshin-gśegs-pa thams-cad-kyi de-kho-na-ñid bsdus-pa）

三十卷。密宗要典。宋・施護譯。收在《大正藏》第十八册。略稱《現證三昧大教王經》，又稱《三十卷大教王經》、《宋譯教王經》。爲《金剛頂經》大本十八會中初會經文的全譯本。

《金剛頂經》的大本原有十萬偈十八會，但目前所看到的《金剛頂經》是十八會中的初會，只有四千偈；據《金剛頂經瑜伽十八會指歸》所述，初會名一切如來眞實攝教王，由〈金剛界〉、〈降三世〉、〈遍調伏〉、〈一切義成就〉等四大品所組成。

本經將〈金剛界〉、〈降三世〉、〈遍調伏〉及〈一切義成就〉四品分爲二十六分。其中，金剛界大曼拏羅廣大儀軌分至現證三昧大儀軌分屬〈金剛界品〉；降三世曼拏羅廣大儀軌分至一切金剛部羯磨曼拏羅廣大儀軌分屬〈降三世品〉；調伏一切世間大曼拏羅廣大儀軌分至大曼拏羅廣大儀軌分屬〈遍調伏品〉；一切義成就大曼拏羅廣大儀軌分至羯摩曼拏羅廣大儀軌分屬〈一切義成就品〉。

其中各品均說大、三昧耶、法、羯磨四種曼荼羅。各曼荼羅又皆言及五佛、四波羅蜜、十六大菩薩、四攝、八供養等三十七尊。此外，本經四大品中只舉出成身會、三昧耶會、微細會、供養會、四印會等五會，但《十八會指歸》指出，除此五會外，尙有一印會。

〔參考資料〕《貞元新定釋教目錄》卷十五。

二　劃

七大

《楞嚴經》的獨特說法，指構成色心萬法體性的七種元素，即地、火、水、風、空、見、識。出自《楞嚴經》卷三。又稱七大性。所謂「大」是指體性圓融，周徧無外之義。萬法的生成不離「地」、「水」、「火」、「風」四元素，而且依「空」建立，因「見」有覺，因「識」有知。凡此七種，一切萬法無不含攝。《楞嚴經》因此將它們視爲構成一切法的基本條件。在《楞嚴經》中，世尊曾教導阿難及大衆，將七大、萬法會歸如來藏，並且詳述七大之相狀如下：

⑴**地大**：粗爲大地，細爲微塵，析則成空，合聚爲地。其性融通，徧周法界，故名爲大。

⑵**火大**：火性無我，寄於諸緣，如執鏡艾，對日火生。其性融通，徧周法界，故名爲大。

⑶**水大**：水性不定，流息無恒，如執珠盤，對月出水。其性融通，徧周法界，故名爲大。

⑷**風大**：風性無體，動靜不定，如人整衣，則有微風拂人面。其性融通，徧周法界，故名爲大。

⑸**空大**：空性無形，因色顯發，如人鑿井，出土一尺，中間則有一尺虛空。性覺眞空，徧空法界，故名爲大。

⑹**見大**：見覺無知，因色空有，如朝明夕昏，一切色相因見分析。性見精明，徧周法界，故名爲大。

⑺**識大**：識性無源，因於六種根塵而出，如根塵對起，分別妄生。性識明知，徧周法界，故名爲大。

此中，地大指萬法的堅性，火大指煖性，水大指濕性，風大指動性，空大爲無礙之性，見大爲覺知之性，識大爲了別之性。此七大並未具有獨立實性，僅依眞性如來藏觸緣而發，但衆生惑於其假相，乃產生種種謬見，以致沈淪五道。

關於這「七大」的說法，今人呂澂以爲《楞嚴經》所說不確。他在所撰《楞嚴百僞》文中謂：「六大之說源于六界，謂士夫色心之所本也。今經益以『見大』爲七。『見』本屬根，根即清淨四大爲性，安有別法？且『大』謂周徧，本經後說六根功德，三根不遍，安得爲『大』。」又謂：「『識大』中有見相之說，而以矚見明暗爲見，與通途所說見分不同，此乃不辨根識差別而然。」

〔參考資料〕《大明三藏法數》；《祖庭事苑》卷三。

七地

大乘菩薩道修行用語。指由菩薩地到佛地之間的修行階位名稱。可分爲種性地、解行地、淨心地、行迹地、決定地、決定行地、畢竟地等七位。出於《菩薩地持經》卷十。

依《大乘義章》卷十二的解釋，第一種性地，以成就佛道因種不壞，故名。

第二解行地，指依前種性修習方便行，於出世道能解且行，故名。以上二地，於《大乘義章》之中，只是菩薩地前之位，《華嚴孔目章》卷二〈七士夫趣章〉則定種性地爲十解以前，解行地爲十行、十迴向。

第三淨心地爲初地，入此地，實際上已證得一分眞如，離無明住地之惑，繼而淨信希望菩提，故名。

第四行迹地，爲二地以上乃至七地，生起修道，故名。

第五決定地爲第八地，入此地，則決定趣向無上菩提，故名。

第六決定行地爲第九地，因依前地，步步增進，故名。

第七畢竟地爲第十地及如來地，因於第十地中因行窮滿，於如來地中果德至極，故名。

關於七地的開合，有種種不同的說法，《大乘義章》卷十二云（大正44・716b）：「如地持說，㈠種性地；㈡解行地；㈢淨心地；㈣行跡地；㈤決定地，謂八地九地；㈥畢竟地，

謂第十地。」依此說法，則合爲六地。而《地持經》卷十，則將所謂十三住（淨心等十住加上種性住、解行住、如來住）和七地配對，謂（大正30・954a）：

「種性住名種性地，解行住名解行地，淨心住名淨心地，增上戒住、增上意住、三種增上慧住、有開發無相住名行迹地，無開發無相住名決定地，於三決定是初決定無礙智住名決定行地，最上菩薩住如來住名畢竟地。」

依此義，七地又可開展爲十三住。

七有

指迷界衆生的七種分類，即地獄有（不可有）、傍生有（畜生有）、餓鬼有、天有、人有、業有（行有）、中有等七種。由於七者各有其所感之果、能感之因及方便等，故稱爲有。前五有以能生地獄、餓鬼、畜生、人間、天上五趣之果，故名。「業有」以有其善惡業，故名。「中有」是指衆生在死後而尚未正式投生之前的一段生存期間。

《大毗婆沙論》等以爲此七有之說，出自《七有經》，並以之爲有部宗「五趣之體無覆無記」之說的證明。該論卷六十云（大正27・309b）：「尊者妙音作如是說，彼說能引後有諸業名有，如說七有：㈠地獄有，㈡傍生有，㈢鬼界有，㈣天有，㈤人有，㈥業有，㈦中有。彼說五趣及彼因彼方便名有。謂地獄有等即是五趣，業有是彼因，中有是彼方便。」

〔參考資料〕《成實論》卷三〈有中陰品〉；《阿毗達磨藏顯宗論》卷十二；《大毗婆沙論》卷九十二；《俱舍論》卷八；《順正理論》卷二十一。

七佛

指釋迦牟尼佛及在其以前出現的六位佛陀。即過去莊嚴劫末的毗婆尸（Vipāsyi）、尸棄（Śikhī）、毗舍浮（Viśvabhu）等三佛，與現在賢劫初的拘留孫（Krakucchanda）、俱那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉（Kāyśāpa）、釋迦牟尼（Śakyamuni）等四佛。這七佛皆已入滅，故又稱過去七佛。

依據佛經所載，過去、現在、未來三劫之中，皆有千佛出現。其中，以上列七佛與此間因緣較深，故諸經常有所論。如《長阿含經》卷一〈大本經〉述及過去七佛出現的因緣，並列舉與七佛有關的劫名、種姓、菩提樹等，大略如下：

七　佛	種　族	俗姓	王　城	菩提樹	侍者	壽　量
毗婆尸	刹帝利	拘隣	槃頭波提	波羅利	無憂	八萬歲
尸棄	刹帝利	拘隣	光相	分陀利	忍行	七萬歲
毗舍浮	刹帝利	拘隣	無喩	娑羅	寂滅	六萬歲
拘留孫	婆羅門	迦葉	安和	尸利沙	善覺	四萬歲
拘那含	婆羅門	迦葉	清淨	優曇跋	安和	三萬歲
迦葉	婆羅門	迦葉	波羅奈	尼拘律	善友	二萬歲
釋迦文	刹帝利	瞿曇	迦毗羅衛	畢鉢羅	阿難	百歲

其中，毗婆尸佛出現於過去九十一劫中，其次二佛出現於過去三十一劫中，後四佛則出現於現在賢劫中。

接著說毗婆尸佛三會說法，初會弟子十六萬八千人，二會弟子十萬人，三會弟子八萬人；釋迦牟尼一會說法，得弟子一二五〇人。並列舉諸佛上座二弟子名，毗婆尸佛爲騫荼、提舍，釋迦牟尼佛爲舍利弗、目犍連。而一如釋迦牟尼有子羅睺羅，經中也提到其他六佛的佛子名，及諸佛父母名，以及拘留孫等婆羅門姓三佛，當時之王名。

又，《增一阿含經》卷四十五、《七佛經》、《七佛父母姓字經》等所敍，與上述略有差異。其中，《七佛經》所載較爲詳細，認爲賢劫四佛依次出現於第六、第七、第八、第九劫中，並描述毗婆尸佛自兜率降生時之瑞相。

小乘經典只說四佛或七佛，並認爲有未來成道的彌勒菩薩，而《增一阿含經》更述及師子、承柔順、光焰、無垢、寶光等諸佛。釋迦牟尼佛之化相，乃比照過去諸佛，而八相成道之始末，也與諸佛類似。如「諸惡莫作」等偈頌，乃衆所周知之七佛通誡偈；依《增一阿含經》卷四十四，以及《四分》、《十誦》、《

僧祇》、《五分律》等諸戒本所說，過去諸佛皆說此偈，並以此為略本之別解脫戒經。而「諸惡莫作」之偈，或以為是迦葉佛所說，或以為是釋迦佛所說。

《增一阿含經》所載七偈如下：

(1)忍辱為第一，佛說無為最，不以剃鬚髮，害他為沙門。

(2)若眼見非邪，慧者護不著，棄捐於衆惡，在世為黠慧。

(3)不害亦不非，奉行於大戒，於食知止足，牀座亦復然，執志為專一，是則諸佛教。

(4)譬如蜂採華，其色甚香潔，以味惠施他，道士遊聚落，不誹謗於人，亦不觀是非，但自觀身行，諦觀正不正。

(5)執志莫輕戲，當學尊寂道，賢者無愁憂，常滅志所念。

(6)一切惡莫作，當奉行其善，自淨其志意，是則諸佛教。

(7)護口意清淨，自行亦清淨，淨此三行跡，修行仙人道。

《觀佛三昧海經》卷十〈念七佛品〉說當觀過去七佛像，云（大正15・693a）：

「觀七佛者當勤精進，晝夜六時動行六法，端坐正受，當樂少語，除讀誦經廣演法教，終不宣說無義之語。常念諸佛，心心相續，乃至無有一念之間不見佛時，心專精故不離佛日。過去久遠有佛世尊名毗婆尸佛，身高顯長六十由旬，其佛圓光百二十由旬，身紫金色八萬四千相。（中略）如是諸佛各入普現色身三昧，現其人前令其行者心得歡喜，以歡喜故，是諸化佛各申右手摩行者頂，見七佛已見於彌勒。」

又依《觀藥王藥上二菩薩經》中所載，若欲除滅四重禁、五逆、十惡、謗法等諸罪，當誦藥王、藥上二菩薩咒，同時敬禮十方佛、過去七佛及五十三佛。

此外，《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》卷一則敍述過去七佛所說陀羅尼，及其除災之效驗顯著。《佛名經》卷八、《大吉義神咒經》、《大智度論》卷九、《十住毗婆沙論》卷五、《法苑珠林》卷八等，也都有提到七佛之事。北宋・法天也譯有《七佛梵讚》（《七佛讚唄伽陀》）一篇。而《法顯傳》、《西域記》等，關於四佛經行遺跡之記載頗多，但未見七佛之事跡。

禪宗以七佛、二十八佛為教祖，《景德傳燈錄》等祖錄，即先舉出七佛之事緣，然後各以七言四句之偈頌敍述。而文殊菩薩也為七佛之祖師。又善慧大士登松山頂行道時，曾感七佛在前引導。到後代，禪宗在每天早晨禮佛時，也有持誦七佛名號的習慣。

〔參考資料〕《諸佛經》；《佛名經》卷一；《翻梵語》卷一；《翻譯名義集》卷一。

七見

指七種有違佛法的妄見。出自《華嚴孔目章》卷三〈煩惱行使行稠林章〉。此處之「見」，指以邪為正的主張或看法。尤其是指外道的教義或見解。這些看法可以分為七種，即所謂的七見：

(1)**邪見**：謂無正信，誹謗正法，於一切善惡果報，及正因緣所生善法，撥以為無，全盤否定。

(2)**我見**：謂不知此身乃五蘊所成，虛假不實，而妄計為身，強立主宰，恒執為我。

(3)**常見**：謂不知己身及諸外物悉皆無常，終歸壞滅，而反妄計為常。

(4)**斷見**：謂不知諸法本性空寂，常住不壞，而反起斷滅之見，妄計此身死已，不復更生。

(5)**戒盜見**：又名見取，謂不知如來正戒，而於邪戒中妄自分別取進。如執牛戒、狗戒等為實，不修正因。

(6)**果盜見**：謂不知正因正果，於不善事生妙善想，而勤加精進。如執寒熱、塗灰、臥棘等事為正行，小有所得，私竊妄計為極果。

(7)**疑見**：謂於諸法或執有我，或執無我，或執為常，或執非常等，心生猶豫，徬徨不決。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十四〈梵動經〉。

七供

西藏佛教用語。指七種供養物品，即洗臉水、洗腳水、花、香、燈、塗、果。由於行者本身敲擊樂器，故不另設樂器供養。

(1)供養洗臉水、(2)洗腳水，象徵行者聽聞佛法，上供下施之數目有如大海水般。

(3)供養花，爲功德之象徵。

(4)供養香，爲戒律之象徵。

(5)供養燈，爲智慧之象徵。

(6)供養塗香，爲淨信之象徵。

(7)供養食物，爲禪悅而食之象徵。（蔣揚貢噶）

七法（梵 sapta sat-purusa-dharmāh，巴 satta sappurisa-dhammā）

密教用語。指修持密法者必須遵守的七項規定。依《陀羅尼集經》卷三〈般若壇法〉所列，此七法如經所云（大正 18・811b）：

「持明人應當具足堅持七法，何等爲七？一者持戒，二者忍辱，三者離口過，四者於佛法中生決定信，五者發無上菩提心，六者常誦眞言法印，心生慚愧，七者於四威儀身心無倦。猶如輪王具足七寶，得紹正位，王四天下。」

七空

佛典中對於空有多種分類，此爲其中之一種。所謂「七空」，即爲破除凡夫之有執妄計而說的七種空。亦即：相空、自性空、無行空、行空、一切法不可說空、第一義聖智大空、彼彼空。出自《大乘入楞伽經》卷二。茲略釋如下：

(1)**相空**：謂一切法自相、共相皆空。諸法皆爲展轉相望，對待積聚之法。若加以分析推求則無所有，不自生、不他生、不共生、不無因生，故自相與共相，皆無生亦無住。

(2)**自性空**：謂一切法自性空。諸法自相不生，自性亦空。

(3)**無行空**：「行」指五蘊，諸蘊本來涅槃，故諸行亦空。

(4)**行空**：謂諸蘊亦空；以諸蘊由業因起，離我、我所故。

(5)**一切法不可說空**：謂一切法之自性係由妄計所起，故其自性離妄計，無可言說。故說一切法不可說空。

(6)**第一義聖智大空**：謂證得果位聖智時，一切諸見過習悉皆遠離，體達諸法本眞第一義空，即以其所見之空名第一義聖智大空。

(7)**彼彼空**：「彼彼」又名「彼此」。於彼無此，於此無彼，稱爲彼彼空。此乃諸空中之最淺近者，譬如謂鹿子母講堂空，非謂講堂空，唯堂中無象馬牛羊等物，故云空。

然空義千差萬別，有十八空、二十空、二十五空之說，今唯就一類根機，暫列此七空。

此上爲《大乘入楞伽經》之說，然其異譯本《入楞伽經》卷三及《楞伽阿跋多羅寶經》卷一之所載，則頗有不同。文繁，茲不詳列。

〔參考資料〕《中論》卷四〈觀四諦品〉。

七流

指聲聞乘四果行者在修道證果過程中，所滅除的七種煩惱。出自《華嚴孔目章》卷三〈煩惱行使行稠林章〉。流者，即見、思二惑（煩惱之異名）。此惑能漂流衆生入生死海，故名爲流。聲聞乘的四果行者，因修四諦之法，能斷滅見思之惑，而所滅之數爲七，故名七流。此七流即：

(1)**見諦所滅流**：謂初果之人，見眞諦理，能斷欲界見惑，不流轉欲界，故名見諦所滅流。

(2)**修道所滅流**：謂第二、三果之人，因修四諦觀，能斷欲界思惑，不爲欲界漂流，故名修道所滅流。

(3)**遠離所滅流**：謂第四果之人，因修四諦觀，斷盡見思之惑，能遠離三界，不復流轉，故名遠離所滅流。

(4)**數事所滅流**：謂第四果之人，能觀數事（即五蘊、十二入、十八界等法）悉皆空寂，盡滅見思之惑，不復流轉三界，故名數事所滅流。

(5)**捨所滅流**：謂第四果之人，已空五蘊等法

，能空之心亦捨，能所兩亡，無憎無愛，一味平等，證於無學，不復流轉三界，故名捨所滅流。

(6)**護所滅流**：謂第四果之人，已盡見思之惑，而證無學，然於己所證，恐有退失，善加守護，令見思習氣不復起，不再流轉三界，故名護所滅流。

(7)**制伏所滅流**：謂第四果之人，見思惑縛已斷，色身果縛猶在，應須制伏，令見思習氣永不復起，止息三界流轉，故名制伏所滅流。

七海

佛教宇宙觀體系中的地理名詞。所指有下列二義：

(一)**指在七金山內側的海水**：七金山圍繞在須彌山四周。七海之名稱、幅員各依準七金山。七金山外的大海是有鹹味的水，而七海之水無鹹味，清澈具八功德。

(二)**《法集名數經》所說的七海**：即(1)鹽水海：海有金剛輪，隨時而轉，能使大海同一鹹味，故名鹽水海。(2)乳海：此海其味如乳，故名乳海。(3)酪海：此海其味如酪，故名酪海。(4)酥海：此海其味如酥，故名酥海。(5)蜜水海：此海其味如蜜，故名蜜水海。(6)吉祥草海：此海能生吉祥草，故名吉祥草海。(7)酒海：此海其味如酒，故名酒海。

七祖

指傳承本宗教義的七位具代表性的祖師。華嚴、淨土、密教等宗皆有七祖之說。茲分述如下：

(一)**華嚴宗七祖**：指馬鳴、龍樹、帝心杜順、雲華智儼、賢首法藏、清涼澄觀、圭峯宗密。昔華嚴宗僅以唐朝五祖為其相承之祖，後以馬鳴造《大乘起信論》，龍樹造《十住毗婆沙論》，二師皆弘通華嚴教旨，故宋·淨源奉詔立馬鳴、龍樹為最初二祖，成立七祖說。

(二)**淨土(蓮社)七祖**：指廬山慧遠、長安善導、南岳承遠、長安法照、新定少康、永明延壽、昭慶省常。也有將始祖慧遠除外，以其餘六祖加宗賾而為七祖。此外，日本淨土眞宗也立七祖，稱為「七高僧」，即印度的龍樹、天親，中國的曇鸞、道綽、善導，以及日本的源信、源空等七人。

(三)**密教(眞言宗)七祖**：指大日如來、金剛薩埵、龍猛、龍智、金剛智、不空、惠果。是付法正統的七祖。又有立龍猛、龍智、善無畏、金剛智、不空、惠果、一行為七祖者，此稱傳持七祖，與前一說法有別。日本京都教王護國寺藏有著名的眞言七祖像七幅，其中，龍猛和龍智二菩薩為弘法大師所畫，餘五祖是唐·李眞等人的作品；七幅都有弘法大師書寫的影贊，雖歷經千百年而嚴重剝損，仍不失為國寶中的佳作。

〔參考資料〕 (一)《華嚴五教章通路記》卷一；《八宗綱要》卷下；《大明三藏法數》卷二十九。(二)《佛祖統紀》卷二十六；《淨土指歸》卷上；《樂邦文類》卷三。(三)《十住心論》卷十。

七財（梵 sapta-dhanāni，巴 satta dhanānī，藏 nor-bdun）

指佛教徒的七種行為規範。即信、戒、慚、愧、聞、捨、慧。這七種行為規範可以助成聖果，使行者早成佛道。故以財為喻，謂之七財，或七聖財、七德財。茲略釋如下：

(1)**信財**：指信心。於如來正法生淨信，以為成佛之資。

(2)**戒財**：指如來之禁戒。能防止三業之非，保持善根，以為解脫之資糧。

(3)**慚財**：指羞恥心。謂羞於己非，與「愧」相對；或謂慚天愧人，或謂慚己愧他。既有十足慚愧心，則不敢造作諸惡業。

(4)**愧財**：即羞愧心。

(5)**聞財**：聽聞正法，引發妙解，如說修行。

(6)**捨財**：心持平等，無憎愛吝惜之念，隨所求而施。

(7)**慧財**：指智慧。以智慧照了諸法，破諸邪見，成就正見，以為佛道之資。

《中阿含經》卷二十一〈說處經〉載佛勅阿難云（大正 1・565b）：「此七財，汝當爲諸年少比丘說以教彼，若爲諸年少比丘說教此七財者，彼便得安隱、得力、得樂、身心不煩熱，終身行梵行。」

又，《華嚴孔目章》卷二〈七財章〉以爲上述七財，乃三乘教之義。若依一乘別教，則財義無盡。如《華嚴經》所載，有道場神示其寶藏，乃使善財童子取用不盡。

〔參考資料〕《長阿含經》卷九；《法句譬喻經》卷一；《十誦律》卷五十；《集異門足論》卷十六；《菩薩瓔珞本業經》卷下〈因果品〉；《大寶積經》卷四十二；《俱舍論光記》卷十八；《大乘義章》卷十二；《瑜伽師地論》卷十四。

七衆（梵saptā-pudgalāḥ）

指七種佛教徒。即比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷等七類。爲大小乘通用之名稱。

此中，前五衆爲出家衆，其餘爲在家衆。因此有時也稱前五者爲「出家五衆」，其中沙彌、沙彌尼、式叉摩那是比丘、比丘尼的預備階段，所以可以合七衆爲四衆，或者加上近住衆而稱爲八衆。

這種區別，大抵以受戒多少來區分。其中，比丘、比丘尼是受了二五〇、五百等具足戒的男女。沙彌、沙彌尼是想成爲比丘、比丘尼而受持十戒的男女。而式叉摩那是指從沙彌尼到成爲比丘尼之間的學法女子；在此期間（通常是兩年），須修學六法。優婆塞、優婆夷指在家受五戒的男女。「近住」也是指在家信衆，由於一日一夜受八齋戒，故名近住。

《大毗婆沙論》卷一二三舉四種理由，說明爲何區分七衆必須依別解脫律儀，而不依靜慮、無漏二律儀。此四說略如下列：

第一說，以別解脫律儀漸次而得，故依之安立衆。若能離四性罪（殺、盜、淫、妄）與一遮罪（飲酒）者爲優婆塞；若能離四性罪與多遮罪（過中食、蓄金銀等）者爲沙彌；若能離一切性罪、遮罪等爲比丘、比丘尼。餘皆準此。然靜慮、無漏等律儀爲頓起、頓得、頓安立，若依之，則七衆之差別乃頓非漸，故不依靜慮律儀等安立七衆。

第二說，別解脫律儀乃不隨心轉戒，從初表業發得以後，於一切時一切位現在成就，故別爲七衆；餘乃隨心轉戒，時、位不定，故不依。

第三說，七衆之建立唯在欲界，餘則通上二界，故不依。

第四說，七衆之差別唯在人趣，若依其餘則亦通天趣，故不依。又有餘師說別解脫七衆差別，由佛出世得以安立，其餘則不然，亦通於佛不出世。或者說別解脫唯限於內道，而靜慮等則通於外道，故唯依別解脫立七衆。

然如四律五論所詳說，小乘戒之成立，乃隨犯隨制，並非佛初成道時，各種戒律即已完具。亦即最初有提謂、波利二商人歸依而成優婆塞，但他們只受皈依佛、歸依法的二歸戒。此外，佛在鹿苑度五比丘時，也是各別授戒，以今例衡之，戒相亦不具足。後來由於教團逐漸龐大，戒相也逐漸完備，乃有五人授、十人授等授戒儀式。然特殊事例也不少，如善來比丘、大迦葉等之得戒，皆與通例不同。因此，得戒之緣並非僅有一種。因此，有部亦立有十種得戒之緣，或自誓得，或遣信得等，可知不能一概而論。

又，戒相既然隨犯隨制，則二五〇戒、五百戒也不能攝盡一切律儀，故《四分律》有所謂八萬威儀、十二萬細行，甚至有無量無邊之說。若以七衆分別，戒律則有四種，離苾芻律儀，沒有苾芻尼律儀；離勤策律儀，沒有正學（式叉摩那）和勤策女律儀；離近事（優婆塞）律儀，沒有近事女律儀。

若依大乘梵網大戒，則佛在初轉法輪時，就已制定七衆通受戒，有大心衆生或蜎飛蠕動之類皆得受戒。七衆差別只是假名，其實皆是平等的大菩薩。然宗尚《瑜伽師地論》的法相大乘，多半偏黨小乘戒法。中國天台宗多以小

戒開會為宗。日本天台則主張唯一梵網大戒。

〔參考資料〕《順正理論》卷三十六；《瑜伽師地論》卷五十三；《菩薩戒義疏》卷下；《四分律行事鈔資持記》卷中一之一；《翻譯名義集》卷一；《釋氏要覽》卷上；《大明三藏法數》卷二十三。

七善

謂佛所說大小乘經典具有七種殊勝佳善之處。然各經論對七善的解釋略有不同。

(一)根據《成實論》卷一〈三善品〉所釋，七善即：

(1)**時善**：意指佛所說法，其初、中、後三時，所說皆甚深，佛法無時不善。

(2)**義善**：謂佛法之義，深有利益，可得今世、後世及出世之道利。

(3)**語善**：謂佛法隨方俗之語而能示正當義理。

(4)**獨法**：謂僅為無餘涅槃而說，或謂獨佛能說。

(5)**具足**：指佛之所說，於一經一偈中諸法具足圓滿，不待餘經而得成。

(6)**清淨調柔**：語清淨故謂清淨，義清淨故謂調柔。

(7)**梵行**：佛所說八直聖道名為梵行，梵者以涅槃而名，此道能至涅槃故稱梵行。

(二)《法華經》〈序品〉云（大正9‧3c）：「初善、中善、後善，其義深遠，其語巧妙，純一無雜，具足清白，梵行之相。」《法華文句》卷三（上）以七義加以詮釋，即：

(1)**時節善**：指初、中、後善，亦即頓教之序、正、流三分。

(2)**義善**：頓教了義之理二乘不能測知，其義深遠。

(3)**語善**：頓教以八音（極好、柔軟、和適、尊慧、不女、不誤、深遠、不竭）吐露，會理直說，悅菩薩心。

(4)**獨一善**：頓教純一無雜，不與二乘共。

(5)**圓滿善**：具明界內界外滿字之法，即是頓教圓滿善。

(6)**調柔善**：清白無二邊之瑕穢。

(7)**無緣慈善**：頓教中有無緣大慈清淨之行。

此七善又稱頓教七善、大乘七善，其義雖通大小乘經典，其法體則隨經論而有別，如小乘經將「獨一」解為無餘涅槃，《法華經》解為圓頓一乘法。

〔參考資料〕《金光明最勝王經》卷四；北本《涅槃經》卷三；《正法念處經》卷一；《佛本行集經》卷三十九；《法華玄義釋籤》卷三（下）；《法華經玄贊》卷二；《法華經義疏》卷三。

七喻

(一)指《法華經》所列舉的火宅、窮子、藥草、化城、衣珠、髻珠、醫子等七種譬喻。

(二)指《維摩詰經》所舉的「是身如丘井」一喻。《注維摩詰經》卷二引鳩摩羅什所說，云（大正38‧342b）：

「丘井，丘墟枯井也。昔有人有罪於王，其人怖罪逃走。王令醉象逐之，其人怖急自投枯井。半井得一腐草，以手執之，下有惡龍吐毒向之，傍有五毒蛇復欲加害，二鼠嚙草，草復將斷，大象臨其上復欲取之，其人危苦，極大恐怖。上有一樹，樹上時有蜜滴落其口中，以著味故而忘怖畏。」

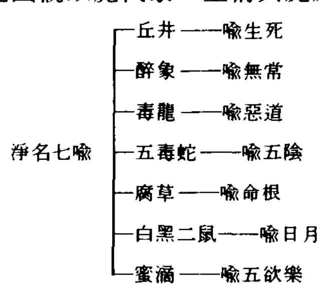
此文內含七種譬喻。該書曾對此七喻加以解析，謂：丘井表生死，醉象表無常，毒龍表惡道，五毒蛇表五陰，腐草表命根，白黑二鼠表白月、黑月，蜜滴表五欲之樂，得蜜滴而忘怖畏則喻眾生得五欲之蜜滴而不畏苦。

此七喻相對於《法華經》七喻，而被稱作《淨名經》（《維摩經》）七喻。然求那跋陀羅所譯《賓頭盧突羅闍為優延王說法經》則將上述譬喻分為十二段，指曠野喻生死，彼男子喻凡夫，象喻無常，丘井喻人身，樹根喻人命，白黑二鼠喻晝夜，嚙樹根喻念念滅，四毒蛇喻四大，蜜喻五欲，眾蜂喻惡覺觀，野火燒喻老，井下之毒龍喻死。義淨所譯《譬喻經》所載亦同於此。

《大藏法數》卷四十二則舉《淨名經》七

喩與《大集經》七喩，認爲二象表生死，綠藤表命根，入井表無常，二鼠表日月，四蛇表四大，三龍表三毒，蜂蜜表五欲。

又，《祖庭事苑》卷八題爲「二鼠侵藤」，記述此譬喩。後世將此譬喩繪製成圖，然所見之圖概以虎代象，並稱其虎爲無常虎。



㈢指將醫生治病之事譬爲菩薩之修行之譬喩。爲北本《涅槃經》卷二十五的說法，稱爲「醫家七喩」或「涅槃經七喩」。此即：(1)病人相當於諸菩薩；(2)醫生相當於善知識；(3)醫方相當於《方等經》；(4)受教相當於善思惟；(5)合藥相當於〈修道品〉；(6)病癒相當於滅煩惱；(7)安樂相當於得涅槃。

〔參考資料〕 ㈠《法華經》卷二～卷五。㈡《維摩經文疏》卷十。㈢《大藏法數》卷四十二。

七聖

指聲聞乘所立的七類聖者。又名七士夫、七丈夫。即隨信行、隨法行、信解、見至、身證、慧解脫、俱解脫等七種修行有得的聖者。

所謂聖，指依離煩惱之無漏智慧，而證見四諦之正理者，有見道、修道、無學道三種。所謂見道者，始證四諦之理而斷理惑之位；修道者，復習前事而斷事惑之位；無學道者，已斷迷理、迷事之惑，更無可學可修之位。

就見道位言，鈍根人名「隨信行」，利根人名「隨法行」。鈍根人在見道前之加行位，由於仰信他人之教說，隨他人教說而行，故名「隨信行」。利根人加行位時，由於自己披閱經典等，隨其法而行，故名「隨法行」。

此二類人一入修道位，即名「信解」、「見至」。「信解」者，指「隨信行」之入此位者，由於信根增上，無漏勝解之相顯著，故名。「見至」又名「見得」、「見到」，指「隨法行」之入此位者，依自己之慧力觀照而得正見。

「身證」指修道位中不還果的聖者證得滅盡定。此定指無心定，解脫所有定障者，方能證入如涅槃之境。既言無心定，故不證心，以證身故，名爲「身證」。「信解」、「見至」之人，累積修行功力始得入此。

「慧解脫」與「俱解脫」，乃無學道之解脫，僅斷除煩惱障而解脫慧障者，名「慧解脫」。此類人因不好功德，故不除定障，亦無三明六通等功德。《俱舍論》卷二十五等處有詳細說明。「俱解脫」者恰恰相反，彼等喜好功德，斷不染汚無知，且於定障得解脫，得三明六通等功德。

此外，《華嚴經孔目章》卷二及《菩薩地持經》中，亦常可發現與七地義相同之主張。七地即種性地（十解以前）、解行地（十行、十迴向）、淨心地（初地）、行跡地（二地至七地）、決定地（八地）、決定行地（九地）、畢竟地（十地、如來地）。

天台宗有時除去「慧解脫」、「俱解脫」而加入「時解脫」、「不時解脫」而名七聖。「時解脫」，全名爲待時解脫，指鈍根之羅漢，必須等待殊勝因緣，始得解脫，故名。「不時解脫」則與此相反。亦即在見修二道上，由於利鈍的差別，證解脫也有待時、不待時之不同。此如《法華玄義》卷四（下）、《四教義》卷六等所說。

至於天台宗何以將「時」、「不時」代替「慧」、「俱」二者，日僧證眞《法華玄義私記》卷四（本），以爲乃隨義轉用。見修二道既然列有利鈍，故無學道也列利鈍而說爲「時」、「不時」。

〔參考資料〕 《大乘義章》卷十七；《大毗婆沙論》卷九十三、卷一〇九；《俱舍論光記》卷二十五；《瑜伽師地論》卷十四；《天台四教儀集註》卷中。

七漏

北本《涅槃經》卷二十二等所說的七種有漏煩惱。漏者，漏泄之意，乃煩惱之異名。蓋一切煩惱有流注漏泄之意，故名為漏。所謂七漏，即：

⑴**見漏**：指種種邪見。乃見道所斷。

⑵**修漏**：指貪、瞋、癡等。乃修道所斷。

⑶**根漏**：指依眼、耳、鼻、舌等根而生的煩惱。乃約諸根門為能生諸煩惱之外緣而立。

⑷**惡漏**：指由一切惡象、惡王、惡知識、惡國等惡事、惡法而生的煩惱。

⑸**親近漏**：指由親近衣服、飲食、房舍、醫藥等四事而生的煩惱。

⑹**受漏**：指苦、樂、捨等三受。此三受能生貪、瞋、癡，故名為受漏。

⑺**念漏**：指邪念。邪念能生煩惱，故名念漏。

此中，受漏與念漏為煩惱生起之主因，惡漏與親近漏則為煩惱生起之內緣。

〔參考資料〕 南本《涅槃經》卷二十；《增一阿含經》卷三十四；《中阿含經》卷二；《成實論》卷十；《大乘義章》卷五（末）；《涅槃經疏》卷二十一。

七聚

戒律用語。將戒條依犯戒輕重分為七類，謂之為七聚。又名七犯聚、七罪聚、七篇。此七聚即：波羅夷、僧伽婆尸沙、偷蘭遮、波逸提、提舍尼、突吉羅、惡說等七類。《四分律》卷六十（大正 22・1009a）：「有七犯聚，波羅夷乃至惡說。是為七。」《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中一云（大正 40・48c）：「言七聚者，㈠波羅夷，㈡僧殘，㈢偷蘭遮，㈣波逸提，㈤提舍尼，㈥突吉羅，㈦惡說。」此七聚略如下列：

⑴**波羅夷**（pārājika）：指淫盜殺妄四種重罪。犯此罪者，被驅逐出教團，並喪失僧尼的資格。在此聚中，比丘應守四戒，比丘尼應守八戒。

⑵**僧殘**（sanghāvaśeṣa，**音譯僧伽婆尸沙**）：是僅次於波羅夷的重罪。犯此罪者，在一定期間內喪失其僧尼之權利，違反者須行滅罪法。此聚之中，比丘應守十三戒，比丘尼應守十七戒。

⑶**偷蘭遮**（sthūlātyaya，**意譯大罪**）：是波羅夷、僧殘的未遂罪與預備罪。指不包含在五篇重罪之中，亦不屬突吉羅之類的輕罪。

⑷**波逸提**（prāyascittika）：是可能墮地獄的輕罪。分為有關財物的捨墮罪與妄語、殺生的單墮罪。犯此罪者，於布薩時懺悔即可滅罪。在此聚中，比丘應守九十戒，比丘尼應守一七八戒。

⑸**波羅提提舍尼**（pratideśanīya）：是有關飲食的輕罪。犯此罪者只要向一人告白懺悔便可滅罪。在此聚中，比丘應守四戒，比丘尼應守八戒。

⑹**突吉羅**（duṣkṛta）：又譯惡作，即行為上的輕微過失。

⑺**惡說**：是有關言語方面的輕罪。

關於這七聚的內容，另有異說。《毗尼母經》卷三謂犯戒有七：⑴波羅夷，⑵僧伽婆尸沙，⑶尼薩耆波逸提，⑷波逸提，⑸偷蘭遮，⑹波羅提提舍尼，⑺突吉羅。《律二十二明了論》則云（大正 24・666c）：

「律中說罪聚有七：㈠波羅夷聚，謂四波羅夷。㈡僧伽胝施沙聚，謂十三僧伽胝施沙。㈢偷蘭遮耶聚，謂一切三聚不具分所生偷蘭遮耶。㈣尼薩耆波羅逸尼柯聚，謂三十尼薩耆波羅逸尼柯。㈤波羅逸尼柯聚，謂九十波羅逸尼柯。㈥波胝提舍尼聚，謂四波胝提舍尼。㈦非六聚所攝罪，及六聚不具分所生罪及學對。」

〔參考資料〕 《四分律行事鈔資持記》；《四分律疏飾宗義記》卷三（末）；《翻譯名義集》卷七；《大明三藏法數》卷三十；《八宗綱要》卷上。

七賢

小乘見道以前的七種修行位。又名七方便，或七加行。指五停心、別相念住、總相念住、煖法、頂法、忍法、世第一法。《大乘義章

》卷十七（本）謂（大正 44・789b）：「聲聞乘或分爲二，謂賢與聖。見諦道前調心離過名之爲賢；見道已上證理成德說以爲聖。（中略）見道以前修七方便名方便道。五停心觀、總別念處、煖等四心是七方便。」

此七種修行階位之內容，略如下列：

⑴**五停心位**：這是修五停心觀的階位。五停心觀是：不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界差別觀和數息觀的五種觀。停爲止、住義，修此五種觀法，能止住五過。不淨觀，是從觀身不淨而停止貪欲；慈悲觀，是從觀一切衆生爲父母而停止瞋恚；因緣觀，是從觀因緣性理而停止愚癡；界差別觀，是從觀五蘊、十八界等而停止我見；數息觀，是從觀出入息而停止散亂。但此五種觀法中，不淨觀與數息觀最爲重要。由於修五停心觀，心得到靜止，進而要鍛鍊觀慧，故須修四念住。

⑵**別相念住**：是對身、受、心、法的四法，別觀爲不淨、苦、無常、無我，以之對治常、樂、我、淨的四顚倒。

⑶**總相念住**：是總觀身、受、心、法，而其所以稱爲念住，乃使心念止住於對境之位。觀慧漸次成熟，開始修四諦觀，名四善根。

⑷**煖**：爲接近無漏聖火的前兆，故從喩立名。

⑸**頂**：爲位在煖位之退與忍位之進的兩際，恰在山頂，故名。

⑹**忍**：爲認知四諦最爲殊勝之謂，以忍以上爲不退位。

⑺**世第一法**：爲有漏法中最勝的善根之謂，此位只有一刹那的時間，隨即進入見道，生無漏智。

此中，前三者又名三賢或外凡，後四者又名四善根或內凡，三賢爲順解脫分，即順益解脫（涅槃）的資糧；四善根爲順決擇分，即順益決擇（無漏勝慧）的善根。

〔參考資料〕《仁王護國般若波羅蜜多經》卷上；《法華玄義》卷四（下）；《華嚴五教章》卷下；《天台四教儀集註》卷中；《五教章通路記》卷四十五。

七諦

七種眞實不虛的迷悟因果之理。即愛味諦、過患諦、出離諦、法性諦、勝解諦、聖諦、非聖諦。此七者實即對四諦（苦集滅道）的詳釋。茲分釋如下：

⑴**愛味諦**：又名味諦，或愛實，即集諦之理；謂諸有漏法能生愛心，實爲生死流轉之因。

⑵**過患諦**：又名患諦，或苦實，即苦諦之理；謂諸有漏之果實滿於四苦八苦之過患。

⑶**出離諦**：又名離諦，或解脫實，即道諦之理；謂八正道等實爲滅苦因、出離生死之對治道。

⑷**法性諦**：又名法諦，或法實，即滅諦之理；謂二無我所顯眞如法性之理。

⑸**勝解諦**：又名解諦，或解實，亦道諦之理；謂意解思惟二空所顯之理爲空之行相。

⑹**聖諦**：又名聖實，亦滅諦之理；謂聖所知一切寂靜之境界。

⑺**非聖諦**：又名非聖實，即苦集二諦之理；謂凡夫所繫之境界。

此外，《大乘法苑義林章》卷二（末）謂（大正 45・293a）：「餘處或立七諦，愛味、過患、出離、應知、應斷、應證、應修。單重二觀觀於四諦，第二觀中除道諦。」即以《發智論》卷八所說之七善處爲七諦，與上述之七諦不同。

〔參考資料〕《菩薩地持經》卷八；《菩薩善戒經》卷七〈菩薩功德品〉；《法苑義鏡》。

七曜

密教占星術用語。指日、月和五星。若加上二蝕星（羅睺、計都）則稱爲九執（九曜）。依《宿曜經》卷上〈序七曜直日品〉所述，七曜之精上曜於天，其神下直於人，故司善惡而主理吉凶；其行一日一易，七日一周，周而復始。此等占星術之說法，雖與佛教之根本義理有別，但頗爲後世密教徒所沿用。茲略釋如次：

⑴**日精**：即太陽。其直日宜策命、拜官、觀

兵、習戰，持眞言、行醫藥、放羣牧、遠行、造福、設齋、祈神等皆吉。諍競、作誓不宜。若此日生者，多智策、端正、美貌、孝順，但短命。若五月五日値此曜，則其歲萬物豐熟。若有虧蝕地動，則萬物不實。

⑵**月精：**即太陰。其直日宜造功德、作喜樂、裁衣服、造家具、穿渠、修井、買賣財物、洗頭、割甲、著新衣。不宜婚嫁、入宅、結交，出行大凶。奴婢逃走難捉得，囚繫者出離遲。

⑶**火精：**即熒惑。其直日宜決罰罪人、緝捕盜賊、作欺誑事、買金寶牛羊、動甲兵、修戎具，尅賊必勝，訴訟先起。合藥、種蒔、割甲、結婚亦吉。不得出財、徵債，禁者難出，病者必死。

⑷**水精：**即辰星。其直日宜入學事師長、學工巧技能或攻城。修造宅舍、對戰、作賊、妄語並凶。

⑸**木精：**即歲星。其直日宜策命、使王及求善知識，學問、禮拜、修福、布施、嫁娶、結交、入宅、著新衣、沐髮，乃至種菜木、調伏象馬、買奴婢並吉，若爲凶事則大凶。

⑹**金精：**即太白。其直日宜見官長、大人，沐浴、冠帶、求親、結婚等。逃亡難得逞，畋獵及戰不宜。

⑺**土精：**即鎭星。其直日宜修園圃、買賣田地、弓馬等，乃至合藥、伏怨、放火、立精舍作井竈皆吉。唯不宜結婚、冠帶、出行。

月精太陰以下，於其直日生者，可判定其人性格。又有五月五日相當於何曜，而依是日之虧蝕地動，占卜一年內吉凶之說法。

《宿曜經》卷下又謂胡、波斯、五天竺人皆知此七曜，尼乾子、摩尼之徒於蜜日（日曜直日）持齋，稱此日爲大日，且列舉行於諸國之七曜異名。（參見右欄附表）

〔參考資料〕《大日經疏》卷四；《西域文明史概論》；《善惡宿曜經》卷上；《瑜祇經》卷上〈愛染王品〉；《七曜星辰別行法》；《梵天火羅九曜》；《胎藏界七集》卷下。

《宿曜經》所列七曜異名表

漢名	胡名	波斯名	梵名	一周時
日曜 (太陽)	蜜 mihr	曜森勿 yck sumbad	阿儞底耶 āditya	一日
月曜 (太陰)	莫 māh	婁禍森勿 douh sumbad	蘇摩 soma	一月
火曜 (熒惑)	雲漢 vāhrām	勢森勿 seh sumbad	盎哦囉迦 aṅgāraka	二年
水曜 (辰星)	咥 tīr	掣森勿 chchar sumbad	部陀 budha	一年
木曜 (歲星)	鶻勿斯 hurmuzd	本森勿 penj sumbad	勿哩訶娑跛底 bṛihaspati	十二年
金曜 (太白)	那歇 nāhid	數森勿 shesh sumbad	戌羯羅 śukra	一年
土曜 (鎭星)	枳浣 kevān	翕森勿 haft sumbad	賒乃以室折囉 śanaiścara	二十九年半

七難

指七種災難，爲佛教經論對天災人禍的分類。七難的內容隨經論之不同而有差異。此下所列者爲四種異說：

㈠《仁王般若波羅蜜經》卷下〈受持品〉載，佛囑咐諸國國王，若國土中有七難，則宜講讀《仁王經》以滅七難，生七福。其中所謂「七難」是指：日月失度難、星宿失度難、災火難、雨水難、惡風難、亢陽難、惡賊難。

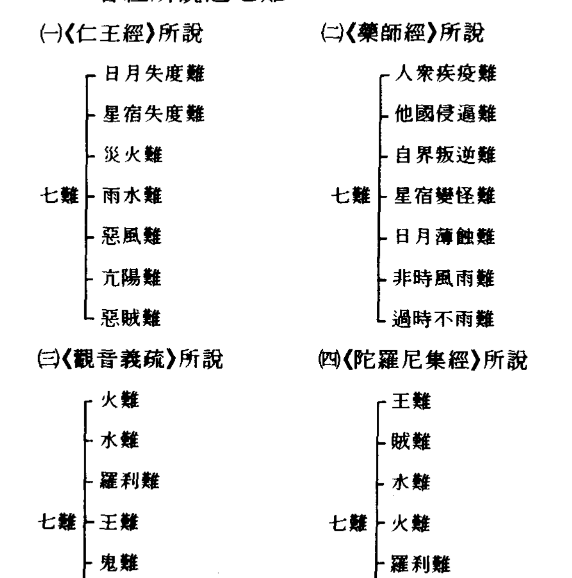
㈡《藥師琉璃光如來本願功德經》謂國起七難時，國王宜發大赦，依種種供養法供養藥師如來，則國土安穩。此中所謂「七難」是指：人衆疾疫難、他國侵逼難、自界叛逆難、星宿變怪難、日月薄蝕難、非時風雨難、過時不雨難。爲了防止這些災難，必須依法供養藥師如來，則能使災難止息，國家安穩。

㈢《法華經》卷七〈觀世音菩薩普門品〉說觀音之威神力能滅諸難，法雲《法華義記》卷八將此中之災難以「七難」涵蓋。此七難即：火難、水難、風難、刀杖難、羅刹難、枷鎖難、盜賊難。此外，智顗《觀音義疏》卷上則云火難、水難、羅刹難、王難、鬼難、枷鎖難、怨賊難爲七難。

㈣《陀羅尼集經》卷十所說的七難，即王難、賊難、水難、火難、羅刹難、荼枳爾鬼難、毒藥難。該經並謂如修習摩利支天法，則此

七難即可消除云云。

各經所說之七難：



〔參考資料〕《仁王護國經疏》卷下；《顯戒論》卷中；《藥師經集解》卷四；《大明三藏法數》卷三十。

七寶（梵saptaratnāni，巴sattaratanāni，藏rin-po-chen-sna-bdun）

(一)七種珍寶，又稱七珍。即金、銀、琉璃、玻瓈、硨磲、赤珠、碼碯。此七寶之名出自鳩摩羅什譯的《阿彌陀經》，而玄奘譯《稱讚淨土經》則稱此七寶爲金、銀、吠琉璃、頗胝迦、牟娑落揭拉婆、赤眞珠、阿濕摩揭拉婆。此七寶之名，古代諸經論之譯名頗有異同。茲以《無量壽經》爲例，將漢、魏、唐、宋譯本之譯語對照如下：

	金	銀	琉璃	玻瓈	硨磲	赤珠	碼碯
漢	金	銀	琉璃	水精	車渠	珊瑚	琥珀
魏	紫金	白銀	琉璃	水精	硨磲	珊瑚	碼碯
唐	黃金	白銀	琉璃	頗梨	美玉	赤珠	碼碯
宋	黃金	白銀	瑠璃	頗梨	硨磲	眞珠	碼碯

此外，《法華經》卷四〈寶塔品〉及《佛地經論》卷一所載，則將七寶中之玻瓈，代以玫瑰（karketana）。

(1)**金**（suvarṇa）：指黃金。又稱爲紫金。梵名蘇伐剌那（修跋拏），譯爲妙色或好色。佛典在讚歎佛身端嚴時，常用妙色身、金色身之語。《翻譯名義集》卷三引眞諦之釋，舉出金之四義（大正54・1105b）：「(一)色無變，(二)體無染，(三)轉作無礙，(四)令人富，以譬法身常、淨、我、樂四德耳。」

(2)**銀**（rūpya）：指白銀。

(3)**琉璃**（vaidūrya）：又作毗瑠璃、吠瑠璃耶、鞞頭黎等。譯爲「青色寶」或「不遠」。是一種類似玉的寶石。中國、日本常有人誤以爲是有色玻璃。此詞古來多作「流離」，後代在使用時都加上玉偏旁。《慧琳音義》卷一（大正54・317b）：「須彌山南面是此寶也。其寶青色，瑩徹有光，凡物近之皆同一色，帝釋髻珠云是此寶，天生神物，非是人間鍊石造作，焰火所成瑠璃也。」

(4)**玻瓈**（sphaṭika）：即水晶。又作薩頗胝迦、颯頗置加、塞頗胝迦、頗梨等。《慧琳音義》卷四（大正54・330b）：「古譯云是水精，此說非也，雖類水晶，乃有紫白紅碧四色差別，瑩淨通明寶中最上。紅碧最珍，紫白其次，如好光明砂，淨無瑕點，云是千年冰化作者謬說也。」

(5)**硨磲**（musāragalva）：可能是白珊瑚。梵音牟娑落揭拉婆。《法華經玄贊》卷二（末）云（大正34・685b）：「車渠梵云牟娑洛揭婆，青白間色。」後世將白珊瑚及貝殼製成之物，稱爲硨渠。

(6)**赤珠**（lohitamuktikā）：即赤眞珠。《大智度論》卷十云（大正25・134a）：「眞珠出魚腹中、竹中、蛇腦中。」《佛地經論》卷一云（大正26・293a）：「赤蟲所出，名赤眞珠，或珠體赤，名赤眞珠。」眞珠普通呈薄鼠色、灰色，赤珠則指珠之稍帶赤色者。純赤色之眞珠極其難得。

(7)**碼碯**（aśmagarbha）：此物並非今人所

稱之碼碯，而是翠綠玉或帶有深綠色光輝的寶石。

㈡佛典中常記載在理想國王（轉輪聖王）出現時，會有七寶自然出現，以輔助該王教化百姓，行菩薩道。此七寶即：輪寶、象寶、馬寶、珠寶、玉女寶、主藏寶、典兵寶等。

⑴**輪寶**（cakra）：《長阿含經》卷十八曾提及轉輪聖王的七寶與四神德。謂轉輪聖王出世，於十五日，月滿之時，沐浴香湯上高殿，與婇女共相娛樂，其時金輪寶忽現在前，輪有千輻，光色具足，天匠所造。輪徑丈四，王召四兵禮此金輪寶，隨所願求向東，輪寶即向東轉，轉輪王率四兵隨之，金輪寶前有四神引導，輪寶止時王駕亦止。時東方諸小國王見大王至，皆捧珍寶以示歸順。餘南、西、北三方亦如是。

⑵**象寶**（hasti）：指白色六牙象。清旦乘之周行四海，食時得還。

⑶**馬寶**（aśva）：指紺青色有象力之駿馬。能飛行，與象寶同爲轉輪王之乘駕。

⑷**珠寶**（maṇi）：指寶珠。有光明照王宮內，夜中置於高幢上，光照一由旬，城中人民皆起作務，以爲白晝。

⑸**玉女寶**（strī）：指美女。顏色從容，面貌端正，冬則身溫，夏則身涼，舉身毛孔出旃檀香，口出優鉢羅花香，言語柔軟，舉動安詳。

⑹**主藏寶**（grahapati）：指寶藏自然財富無量。地中伏藏有有主與無主；若有主則擁護之，無主則取之供王用。此寶在其他經論中，另有作「主藏大臣寶」者，或「居士寶」者。

⑺**典兵寶**（parināyaka）：指智謀雄猛英略獨決之掌兵大將。《大寶積經》卷十四云（大正 11・78c）：

「轉輪聖王生種姓家，七寶則現。何謂爲七？一曰紫金輪，有千輻。二曰白象，有六牙。三曰紺色神馬，烏頭朱髦。四曰明月化珠，有八角。五曰玉女后，口優鉢香，身旃檀香。六曰主藏聖臣。七曰主兵大將軍，御四域兵，如是大聖、菩薩大士，以七寶現於世時，自然道寶現於世間。」

〔參考資料〕《起世經》卷一〈閻浮洲品〉；《大乘無量壽莊嚴經》；《起世因本經》卷二；《輪王七寶經》；舊譯《華嚴經》卷四十三；《長阿含經》卷一、卷六；《轉輪聖王修行經》卷七、卷十三、卷十八；《中阿含》卷十一〈七寶經〉、卷十三〈說本經〉、卷三十〈教曇彌經〉。

七七齋

家屬爲亡者所舉行的超薦法會中的一種。從死者亡後當天至第四十九日之間，每隔七日舉行。又作累七齋、齋七日。台灣俗稱「做七」。七七各有名稱，初七日稱作所願忌，二七日稱爲以芳忌，三七日則名灑水忌，四七日名阿況忌，五七日名小練忌，六七日名檀弘忌，七七日名滿中陰或四十九日。

中國七七齋之習不詳源自何時。唐末以來所施行的十王供係依七七齋而來，據此推斷，七七齋可能源於唐末之前。《釋氏要覽》卷下云（大正54・305c）：

「北俗亡，累七齋日皆令主齋僧剪紙幡子一首，隨紙化之。按正法念處經有一十七種中有，謂死時，若生天者，即見中有如白氈垂下，其人識神見已，舉手攬之，便受天人中有身，故今七七日是中有死生之日，以白紙幡子勝幡之相示之，故此人招魂魄皆用白練，甚合經旨也。」

日本方面，依《續日本紀》卷十九「天平勝寶十八年」條下所載，聖武天皇駕崩時，諸寺均修七七齋會。《拾遺古德傳繪詞》卷九亦載源空上人示寂後，門人爲追薦上人而修七七齋之事。鎌倉時代盛行冥府十王說，七七修齋因此爲世所重，如在初七日供不動尊，二七日供普賢菩薩，乃至七七日供彌陀如來。

後代，於中陰期間安置亡者牌位，並飾以旃檀，備辦香、華、供品等物；且每隔七日必誦經修福。其中，牌位壇稱爲中陰壇，所誦經稱作中陰經。若至親好友無法參加葬禮，可於弔慰遺族時，至中陰壇禮拜。

〔參考資料〕《地藏菩薩本願經》卷上；《梵網經》卷下。

七大寺

日本古代奈良及其附近七大官寺的總稱。又稱南都七大寺、南都七堂、奈良七大寺。通常指東大寺、興福寺、元興寺、大安寺、藥師寺、西大寺、法隆寺。然依《七大寺並興福寺諸堂緣起》所述，另有三種說法。該名稱初見於《續日本紀》。據該書卷十九所載，天平勝寶八年（756），孝謙天皇於七大寺爲聖武天皇修初七、二七齋會。奈良、平安時代爲南都六宗的宗教中心，教勢大盛。中古時代以後，盛行七大寺巡禮的風習。然在鎌倉時代以後，此風逐漸衰微。

〔參考資料〕《扶桑略記》；《七大寺年表》；《七大寺日記》；《南都七大寺巡禮記》。

七分別

唯識家將心識的認知作用分成有相、無相、任運、尋求、伺察、染污、不染污等七種，謂爲七分別。出自《瑜伽師地論》卷一。茲依該論所述，略釋如下：

(1)**有相分別**：如《瑜伽師地論》云（大正30・280c）：「先所受義諸根成就，善名言者所起分別。」這是約緣過去之境而言。

(2)**無相分別**：該論云（大正30・280c）：「先所引及嬰兒等不善名言者所有分別。」這是約緣過去與現在之境而言。

(3)**任運分別**：該論云（大正30・280c）：「現前境界，隨境勢力任運而轉所有分別。」這是約任運緣現在之境而言。

(4)**尋求分別**：該論云（大正30・280c）：「於諸法觀察尋求所起分別。」這是約尋求三世之境且攀緣之而言。

(5)**伺察分別**：該論云（大正30・280c）：「於已所尋求已所觀察，伺察安立所起分別。」這是約伺察三世之境且攀緣之而言。

(6)**染污分別**：該論云（大正30・280c）：「於過去顧戀俱行，於未來希樂俱行，於現在執著俱行。所有分別，若欲分別；若恚分別；若害分別；或隨與一煩惱、隨煩惱相應，所起分別。」這是約以染污之心分別三世之境而言。

(7)**不染污分別**：該論云（大正30・280c）：「若善若無記，謂出離分別，無恚分別，無害分別，或隨與一信等善法相應，或威儀路工巧處，及諸變化所有分別。」這是約以不染污之心分別三世之境而言。

然而，《阿毗達磨雜集論》卷二對此七分別中的前三者，有異於《瑜伽師地論》所說的解釋。即：有相分別是取過去、現在之境的種種相；無相分別是希求未來之境且攀緣之；尤其以任運分別屬於前五識。該論云（大正31・703a）：「五識身如所緣相無異分別，於自境界任運轉故。」又，根據《瑜伽師地論》卷五所載（大正30・302b）：「尋伺差別者有七種差別，謂有相、無相乃至不染污。」則七分別之體應是尋伺。又，因《阿毗達磨雜集論》係以任運分別屬於五識，因此，其餘六分別之體應是尋伺。

此外，《唯識了義燈》卷五（末）以二義來說明自性、隨念、計度等三分別相攝此七分別。即：

(1)若以三分別攝《阿毗達磨雜集論》的七分別，則不攝七分別中屬於五識的任運分別，其根據是：三分別中，自性分別以尋伺爲體，且只限於第六識。而僅就所攝的六分別言：有相分別其緣現在之境者，相當於自性分別，其緣過去之境，則相當於隨念分別；無相分別只分別未來之境，相當於計度分別中的少分；尋求分別以下的四種分別都分別三世之境，故攝於計度分別。然屬於五識的任運分別也可攝於三分別中的自性分，其根據是：自性分別非以尋伺爲體，乃心心所的緣慮作用，遍於八識。

(2)若以三分別攝《瑜伽師地論》的七分別，則根據三分別中的自性分別以尋伺爲體，且只限於第六識，並根據該論以七分別之體爲尋伺，並視之爲第六識的不共業這一點，七分別可

盡攝於三分別。其中，有相分別緣過去之境，可攝於隨念分別；無相分別其緣過去之境者，可攝於隨念分別，其緣現在之境者，可攝於自性分別；任運分別緣現在之境，可攝於自性分別；尋求分別以下的四種分別，與前幾種相同。

此外，《唯識了義燈》約識、約地、約漏無漏，闡明這些分別的分齊。

七代記

日本佛書名。一卷。相傳為敎明所編。日本・寶龜二年（771）成書。內容包括聖德太子傳記、大唐國衡州衡山道場思禪師七代記、大唐傳戒師僧（鑑眞）名記傳等三部份。其中，尤以奈良時代末期「慧思禪師後身說」認為「聖德太子是南岳慧思禪師所轉世」的看法最引人注意，對後世的聖德太子信仰影響頗深。

七句答

佛典中所述回答問題之七種方式。此七種即：順前句答、順後句答、二句答、三句答、四句答、述可句答、遮止句答。

(1)**順前句答**：指順著問題的前句回答。如問：「智亦所知？所知亦智？」此應順前句回答：「諸智亦所知，然所知未必為智，譬如餘法。」

(2)**順後句答**：指和前者相反，是順後句回答。如問：「所取也是能取？能取也是所取？」順後句答則云：「諸能取亦是所取，然所取未必為能取，譬如色等五境。」

(3)**二句答**：謂作二句回答。如問：「蘊、處、界三科中，蘊數也是界數？界數也是蘊數？」此應答：「蘊數非界數，謂如色蘊、識蘊，因為無有一界全攝色蘊相，或全攝識蘊相的緣故。」或答：「界數非蘊數，謂如法界。」

(4)**三句答**：謂作三句答辯。如問：「蘊數亦是處數？處數亦是蘊數？」此應三句答：「或蘊數非數處，謂如色蘊。或處數非蘊數，謂如法處。或蘊數亦數處，謂如識蘊意處。」因為並無蘊處數中俱非者，故無第四句答。

(5)**四句答**：指以四句回答者。如問：「若成就眼根者亦成就耳根？或成就耳根者亦成就眼根？」則初句答：「唯有眼根成就，如聾者。」第二句答：「唯耳根成就，如盲者。」第三句答：「俱成就，如正常人。」第四句答：「兩者皆不成就，如聾盲者。」

(6)**述可句答**：謂於所問順爾而答，以肯定其所問。如問：「諸無常者皆是行耶？諸行皆是無常耶？」則答云：「所問如是。」

(7)**遮止句答**：謂於所問不爾而答，以否定所問。如問：「蘊外諸行幾諦攝耶？」應答云：「蘊外無行。」

以上七句答若配於四記答，則前五句相當於分別記或反詰記，後二句則依次可配屬於一向記和捨置記。

七母天

指焰摩天或大黑天的眷屬七位女鬼。又稱七摩怛里天、七母女天、七姊妹、七母。據《大日經》卷一〈具緣品〉所載，七母為焰摩天眷屬；《大日經義釋》卷十列其名如下：左悶拏、嬌吠哩、吠瑟拏微、嬌麼哩、燕捺利、咤捺哩、末羅㗚弭。七母共通的眞言是「南麼三曼多勃馱喃忙怛履弊莎訶（namaḥ samanta buddhānāa mātṛi bhyaḥ svāhā）」印相是左手為拳，豎姆指，作鎚印。

然而，《理趣釋》卷下認為七母是摩訶迦羅天（mahākala，大黑天）的眷屬。《理趣經》的註疏多依《理趣釋》之意，所舉的七母名雖同於上述《大日經義釋》所列，但《理趣經》的異譯《最上根本大樂金剛不空三昧大敎王經》卷三在外金剛部儀軌分中，列出勞捺哩、沒囉吽彌、吠瑟弩尾、憍摩哩、哥哩、摩賀哥哩、薄叉尼、囉利細等八摩怛哩之名，其中唯前四者與上述相同。

將七母當作是大黑天眷屬，應是源自大黑天率領此等七母降伏暗陀迦阿修羅的故事。蓋七母為衆多女神中之主要者，單視之為焰摩天或大黑天之眷屬，應是限於時代或地方性的偏

狹思想。

〔參考資料〕《大日經》卷二〈普通真言藏品〉、卷四〈密印品〉；《大日經疏》卷五、卷十。

七因明

在印度因明學上，辯論時所當注意之處，因明家通常分爲七則，稱作七因明。又稱七種因明或七因明處。此七種規定，即論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離、論多所作法。茲分述如下：

⑴**論體性**：謂論辯的體性。又分六種：①言論，指世間的一切語言；②尚論，指合於常理的言論；③諍論，指所立的言論相互違反；④毀論，指以憤怒、粗惡語互相毀謗的言論；⑤順正論，指順應佛法正理之論；⑥教導論，指依佛教理以教導人之言論。

⑵**論處所**：謂論辯的處所。亦分爲六：①國王之前；②執理者前；③大衆中；④善解法義者之前；⑤善解法義的沙門、婆羅門之前；⑥樂愛法義者之前。此中，第①項的國王前，係指不偏頗、平等識達的有德之王。

⑶**論所依**：謂立論的根據。可分爲所立與能立等二類。能立者有八，即：宗、因、喻、同類、異類、現量、比量、正教量。所立者，依前後陳的差別，而有自性與差別二者。

⑷**論莊嚴**：謂於論辯時，須具莊嚴的態度。此分爲五：①善自他宗，指通曉自宗、他宗教義，令論旨無謬。②言具圓滿，指言語不鄙陋、不艱澀。③無畏，指於論場時勇猛無懼。④敦肅，指發言稱宜，緩急合度。⑤應供，指尊敬敵者，溫和柔軟，成立正義如對善友。

⑸**論墮負**：謂其論議失敗的原因。分爲三點：①捨言，指因己所論不合理，故棄捨自己的立論。②言屈，指爲他論所屈。③言過，指所論犯雜亂、義理不通等九失。這些失誤都包含在似能立、似能破二者之中。

⑹**論出離**：謂預先觀察立論之得失、時衆、能否等，以期不致失敗。此中①得失，指研究其論是否絕無過失，若是則立之，若不然則不立。②時衆，指縱令所論圓滿，然時衆若懷僻見，則立論無益，故預先觀察時衆再決定立論與否。③能否，指熟慮己論能否成功，若成則立論，若不成則止之。

⑺**論多所作法**：包含下列三點：①善自他宗；②勇猛無畏；③辯才無竭。以具此三者，故於一切法善與談論，處一切衆無畏，隨所問難，自在酬答。

此中，以體性有六，處所亦六，所依爲十，莊嚴有五，墮負、出離、所作各三，故共計有三十六事。若於此三十六事上更加以體性、處所等七事，則成四十三事；正邪立論之軌或盡攝於此。

〔參考資料〕《顯揚聖教論》卷十一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷七、卷十六；《瑜伽師地論》卷十五；《因明入正理論疏》卷上（本）。

七夜待

日本密教修法之一。全稱七夜待大事。即在每月的十七日至二十三日共七夜，配以六觀音及大勢至菩薩等七尊，每夜住於各尊之三昧，並禮拜之，以祈求諸願成就。關於其作法，先依十七通印信，行護身法。十七夜先禮正觀音，十八夜禮千手觀音，十九夜禮馬頭觀音，二十夜禮十一面觀音，二十一夜禮准胝觀音，二十二夜禮如意輪觀音，二十三夜禮大勢至菩薩。修法時，並須配合各尊之身印、持咒或誦經。又，各尊之配屬及作法多有異傳，不盡相同。

〔參考資料〕《諸大事十結》卷二；《修驗深秘行法符咒集》卷四。

七金山

佛教世界觀之一地理名詞，指圍繞在須彌山周匝的七重高山，由於七山皆爲眞金所成，故名七金山。

最內者爲乾陀羅（持雙），向外依次爲：伊沙陀羅（持軸）、佉提羅迦（擔木）、蘇達梨舍那（善見）、阿沙干那（馬耳）、毗那

怛迦（象鼻）、尼民陀羅（持地）。此等諸山入海深度皆爲八萬由旬；由乾陀羅山出於海上，高廣四萬由旬，以下諸山由內而外，高度依次減半，最外之尼民陀羅山，高廣共六二五由旬，山上爲四天王所領之封邑，有眷屬天衆之宮殿。七山之內海皆充滿八功德水，七海隨周匝各山命名，其寬廣皆與內方之山高度相等。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一三三；《瑜伽師地論》卷二；《長阿含經》卷十八、卷二十；《俱舍論》卷十一；《翻譯名義集》卷三；《大明三藏法數》卷三十。

七眞如（梵 sapta-vidhah tathatāḥ）

將眞如分成七種，謂之七眞如。又稱七種眞如、七種如如、七如。這種分法起自《解深密經》，此後廣爲瑜伽行派論書所引用，故可視爲瑜伽行派特有的說法。《佛地經論》卷七云（大正26·323a）：「眞如即是諸法實性、無顚倒性，與一切法不一不異。體唯一味，隨相分多。」依《成唯識論》卷八載（大正31·46c）：

「七眞如者：㈠流轉眞如，謂有爲法流轉實性。㈡實相眞如，謂二無我所顯實性。㈢唯識眞如，謂染淨法唯識實性。㈣安立眞如，謂苦實性。㈤邪行眞如，謂集實性。㈥清淨眞如，謂滅實性。㈦正行眞如，謂道實性。」

茲略釋此七眞如如次：

⑴**流轉眞如**（pravṛtti-tathatā）：指一切有爲法無始以來就是在流轉變遷。這是諸有爲法的實在相狀，故稱流轉眞如。流轉眞如又譯作生眞如、生如如、輪轉如如、生起眞如。

⑵**實相眞如**（lakṣaṇa-t.）：又譯作相眞如、相如如、空相如。指人法二空的呈顯。這是諸法的實在相狀，故稱相眞如。

⑶**唯識眞如**（vijñapti-t.）：指一切法是唯識所現，這是諸法的實在相狀，故稱唯識眞如。又譯作了別眞如、識眞如、識如如、唯識如。

⑷**安立眞如**（saṃniveśa-t.）：即苦聖諦。

⑸**邪行眞如**（mithyā-pratipatti-t.）：即苦集聖諦。

⑹**清淨眞如**：即苦滅聖諦。

⑺**正行眞如**（samyak-pratipatti-t.）：即苦滅道聖諦。

〔參考資料〕《解深密經》卷三；《解深密經疏》；《三無性論》卷上；《十八空論》；《大乘莊嚴經論》卷十二；《中邊分別論》卷二；《辯中邊論》卷二；《瑜伽師地論》卷七十七；《顯揚聖教論》卷三、卷十六。

七條衣（梵uttarāsaṅga，巴uttarāsanga）

僧裝之一種。因其福田相有七條，故名七條衣。又稱七條、七條袈裟或七條衲衣。音譯作鬱多羅僧、優多羅僧、優哆羅僧、郁多羅僧伽等等。又爲三衣之一。意譯作上衣、上著衣，爲常服中最上者。因覆於左肩，又稱覆左肩衣。行齋、講、禮、誦等諸羯磨事時，必穿著此衣，故又稱入衆衣。其價値在其他二衣之間，因而又有中價衣之稱。

七條衣的製法如下：先裁剪二長一短二十隔的布塊，並以倒針反縫的方式縫製；若財少難辦，則允許用「揲葉」法（即以外葉揲於不割截、無田相之縵衣上）縫成。肘量一般是以長五肘廣三肘爲準，但因各人身量長短不同，故不能一概而論。

若依戒律，近代以綾羅錦繡製成的七條衣是違法的。依據佛制，衣服的質料雖允許採用絹、布二種，但那是指世俗所用過的舊布，若用新的絲絹，則爲戒律所不許。《四分律羯磨疏》云，今世採用絹紬者極多，以害命傷慈，故予以制約。今五天竺及諸胡，皆不用絹所作之袈裟。使用錦衣，乃源自宮中帝后之賞賜，而後遂產生使用華麗袈裟的習慣。據《慈恩寺三藏法師傳》卷七所載，太宗賜予玄奘的衲袈裟，乃往昔梁武帝賜予當時高僧大德之物。文中謂此衲袈裟「還用綵成文，朱青自掩映」，可見其華麗之至。

〔參考資料〕《四分律行事鈔》卷下之一；《翻譯名義集》卷七；《大乘比丘十八物圖》〈鬱多羅僧

〉條；《山門僧服考》；《顯密威儀便覽》卷上。

七淨華

指二乘所修的七種淨業。又作七淨。即戒淨、心淨（淨定）、見淨、度疑淨（斷疑淨）、分別道淨（道非道知見淨、道非道淨、分別淨）、行斷知見淨（行知見淨、行淨）、涅槃淨（斷知見淨、斷淨、智淨）。語出《注維摩經》卷七、《維摩經文疏》卷二十五、《大乘義章》卷十二等。

《注維摩經》曾舉出羅什與道生的解釋；依羅什之意，所謂「戒淨」，即清淨身口意業，奉持佛之禁戒。「心淨」即清淨心意，遠離煩惱垢。「見淨」即見法眞性不起妄想顚倒見。「度疑淨」指正見深廣，度脫諸疑網。「分別道淨」指善於分別應當修習與否的正邪二道。「行斷知見淨」中之「行」，指苦難、苦易、樂難、樂易四行，「斷」指斷諸結使，明了所行、所斷，知見清淨，是爲「行斷知見淨」。所謂「涅槃淨」，是指依據上列行持而得清淨涅槃。對於經文「八解之浴池，定水湛然滿，布以七淨華。」道生釋云：「此七既以淨好爲理，而從定水中出，義爲水中華焉。」依二師之意，七淨華未必爲二乘專修，應該也適於地上菩薩。

智顗在《維摩經玄疏》中指出，所謂「戒淨」是指正語、正業、正命。「心淨」指正精進、正念、正定。「見淨」指正見、正思惟。「斷疑淨」指見道。「分別淨」、「行淨」是修道。「涅槃淨」則指無學道。此雖約當前二乘藏、通二教說，然亦不遮止別、圓二教。總之，淨華的「淨」是不染之義，「華」乃對果而言，即因中所修之行。謂二乘修習無漏三學，不漏落三界生死，即以七種淨行爲華而證道果。

〔參考資料〕《維摩經義疏》卷五；《說無垢稱經》卷五（末）；《祖庭事苑》卷五。

七處善

《阿含經》及有部所說的觀法之一。即就色等五蘊如實觀察其果、因、滅、對治道、愛味、過患、出離七種。又名七善。

《雜阿含經》卷二謂（大正2・10a）：「云何比丘七處善？比丘如實知色，色集色滅色滅道跡，色味色患色離如實知。如是受想行識，識集識滅識滅道跡，識味識患識離如實知。」以色爲例，就是如實觀察色（果）、色產生的原因（因）、色的滅盡（滅）、至滅的實踐道（對治道）、執著對象的可愛面（愛味）、嫌惡對象的不可愛面（過患）、超脫前二者的可愛及不可愛面（出離）。

《大毗婆沙論》卷一〇八更以法、類、世俗、苦等四智說明觀此七處之相。又，此七處善的前四處善是指見道位，後三處善則是指修道位。

〔參考資料〕《發智論》卷九；《順正理論》卷六十一；《俱舍論光記》卷二十三；《俱舍論光記要解》卷九；《大毗婆沙論》卷二。

七勝事

指佛陀特有的七種殊勝事。即身勝、如法住勝、智勝、具足勝、行處勝、不可思議勝、解脫勝。又稱爲七勝法、如來七勝事、七種最勝、七種無上。語出《優婆塞戒經》卷三〈息惡品〉。此外，《瑜伽師地論》卷三十八、別譯《地持論》卷三也曾提及，然其名稱、次第均非一致，茲列表如下：

《優婆塞戒經》	《瑜伽師地論》	《地持論》
(1)身勝	(1)所依最勝	(1)身無上
(2)如法住勝	(2)正行最勝	(2)道無上
(3)智勝	(4)智最勝	(4)智無上
(4)具足勝	(3)圓滿最勝	(3)正無上
(5)行處勝	(7)住最勝	(7)住無上
(6)不可思議勝	(5)威力最勝	(5)神力無上
(7)解脫勝	(6)斷最勝	(6)斷無上

此七勝事之內容，略述如次：

(1)**身勝**：指如來所依身超勝無比。如來身具

三十二相八十種好，衆生樂見無有厭足。

⑵**如法住勝**：指如來安住於如法之大道，正行超勝。此謂如來所成就之自他利濟之無量德行。

⑶**智勝**：指如來成辦無上殊勝之四無礙智。

⑷**具足勝**：指如來圓滿具足最勝之正戒、正命、正行、正見。

⑸**行處勝**：指如來所行安住處之三三昧、九次第定最勝無上。其中之「三三昧」指空、無相、無願三昧；「九次第定」指四禪、四無色、滅盡定。

⑹**不可思議勝**：指佛威神力不可思議，超過一切。

⑺**解脫勝**：指如來解脫煩惱、所知二障，正使、習氣皆悉永斷。

具足此七勝者爲如來。又稱爲大丈夫、大悲者、大戒者、大法者、大慧者、大神通者、大解脫者、多安住廣大住者。

〔參考資料〕《大明三藏法數》卷二十八。

七善法

又名七法、七善、七知、七丈夫。即知法、知義、知時、知足（知節）、知自（知己）、知衆、知尊卑（知人勝如）。語出北本《涅槃經》卷十五、《增一阿含》卷三十三、《中阿含》卷一〈善法經〉以及異譯的《七知經》等。

依《大涅槃經》所述，此七法略如下述：

⑴**知法**：即知十二部經爲能詮之法。

⑵**知義**：即知十二部經中一切文字語言所詮之義理。

⑶**知時**：即善分別了知時節；有時當修寂靜，有時可修精進，有時宜修供養，乃至悉知應修布施等六度行之時節。

⑷**知足**：少欲知足，止足節制之意，於一切飲食、衣藥、行住坐臥、睡寤語默等，常知止足節制。

⑸**知自**：自己知道自身的資格，於己身所有的信、戒、多聞、捨、慧、正念、善行等，悉皆明了知悉故。

⑹**知衆**：即知人的種類族籍；彼等是剎利衆、婆羅門衆、居士衆、沙門衆等，悉皆了知，且知悉彼衆如何行來坐起、說法問答等。

⑺**知尊卑**：即了知人之尊卑；虔信正法者爲尊貴之人，反之爲卑下者，乃至二乘人自調孤度不能度人，故爲卑下者，而菩薩具足自他二利，能令一切衆生得利益安樂，故爲尊貴之人，悉皆了知如上之事，是名知尊卑。住此七善法，則眞正是爲住大乘具足梵行者。

此外，《中阿含經》與《集異門論》中所說，與此稍異。文繁不贅。

〔參考資料〕《大明三藏法數》卷二十九。

七黑山

指印度毗舍離城北方與喜馬拉雅山脈中之香醉山（Gandha-mādana）之間的七座山。

這七座山出現於各經論中的名稱差異甚大，然諸山方位則大略一致。由於喜馬拉雅山山頂常覆蓋白雪，故世稱作雪山；而以南諸山的山頂無雪，草木叢茂而色呈暗黑，因此名爲黑山。

據《立世阿毗曇論》卷一〈南剡浮提品〉所載，七山之名分別是：小黑山、大黑山、多犛牛山、日光山、銀山、香水山、金邊山等。《長阿含經》卷二十二〈世本緣品〉所載七山之名爲：裸土、白鶴、守宮、仙山、高山、禪山、土山等。《起世經》卷十所載爲：偏廂、一搏、小褰、何髮、百偏頭、能勝、最勝等。

〔參考資料〕《起世因本經》卷一、卷十；《順正理論》卷三十一；《法苑珠林》卷二；《圓覺經大疏釋義鈔》卷十（上）。

七塔寺

位於浙江省寧波市江東百丈街。爲浙東著名的四大叢林之一，始建於唐・大中十二年（858）。當時由分寧宰任景求捨宅爲寺，名東津禪院，敦請天童寺心鏡住持；翌年，有兵盡入，心鏡宴坐禪定，神色不動，衆兵驚悸，作

禮而退，郡紳旌師德，寺名改稱棲心寺。宋・大中祥符元年（1008），賜名崇壽寺。明・洪武二十年（1387），迎來觀音像，供奉於大雄寶殿，故又名補陀寺，時人則稱爲南海普陀或小普陀。清・康熙二十一年（1682），建寺前七浮圖，故俗稱七塔寺。光緒二十一年（1895），賜額「七塔報恩寺」。

民國以來，傳戒講經，立佛學院，法事甚爲隆盛；爲臨濟宗派下寺院，傳有四十八法嗣。近代名僧圓瑛、道階皆曾任此寺住持。全寺殿宇結構古樸，梵宮深邃，氣度宏偉，規模廣大。主要建築有：天王殿、大雄寶殿、三聖殿、中興法堂、藏經樓、大鐘樓、方丈殿、玉佛閣等。寺中存有歷代舊石刻、碑碣、藏經等珍貴文物古蹟，如：開山祖師心鏡禪師塔上刻「唐勅賜心鏡禪師眞身舍利塔」十二字，係唐・咸通十四年（873）所立，清・光緒三十二（1906）重修；北宋時及南宋・嘉定十一年（1218）鑄大銅鐘各一口；清・雍正十三年（1735）所印《龍藏》一部。此外，大雄寶殿壁上嵌有清・光緒二十年（1894）湘刻五百羅漢像。

大陸文化大革命期間，本寺曾遭嚴重破壞。1980年以後，陸續重新修建。故仍爲寧波市之重要佛教寺院。

七滅諍（**梵** saptādhikaraṇa-śamathā，**巴** sattādhikaraṇa-samathā，**藏** rtsod-pa shi-bar byed-paḥi chos-bdun）

七種止滅僧尼諍議的方法。又稱七滅諍法、七止諍法。即爲裁斷有關僧尼犯戒等之諍議而設的七種方法。諍有四種，即言諍、覓諍、犯諍、事諍。所謂七滅諍，即：

⑴**現前毗尼**（saṃmukha-vinaya）：又稱面前止諍律。對所犯戒律之有無、輕重互有諍議時，則直接對當事者訊問、聽取其陳述，始可斷其罪。有五種別：①人現前，令諍論者現前相對，各陳述諍意而解決之；②法現前，採用三藏教法加以判決；③毗尼現前，由羯磨作法加以詳決；④僧現前，使衆僧現前決議；⑤界現前，作結界羯磨，於大衆前裁決。

⑵**憶念毗尼**（smṛti-v.）：又稱憶止諍律。指於有無罪過有諍議時，令當事者憶念反省有無，若無記憶，則免之。但此唯限於平生爲善行，與善知識爲友者。

⑶**不癡毗尼**（amūḍha-v.）：又稱不癡止諍律。若比丘得癲狂病而干犯威儀，則不加怪罪。俟其病癒後，如行爲恢復正常，則由僧團舉行白四羯磨，如經羯磨認可，則其人仍可恢復參與僧團中說戒之資格。

⑷**自言毗尼**（pratijñā-kāraka-v.）：又稱自發露止諍律。比丘有罪過時，令自白之，然後治其罪。

⑸**覓罪相毗尼**（tat-svabhāvaiṣīya-v.）：又稱本言治毗尼、尼止諍律。指犯者不吐實，陳述前後矛盾時，舉示其罪狀，盡形壽令持八法，不得度人，或受人依止等。

⑹**多人覓罪相毗尼**（yad-bhūyasikīya-v.）：又稱多覓毗尼、展轉止諍律。指互相諍論，不易裁決時，集有德僧衆，依多數以表決是非。

⑺**如草覆地毗尼**（tṛṇa-prastāraka-v.）：又稱草伏地、如棄糞掃止諍律。指鬥訟者互悟其非，如草伏地，共至心發露，不覆滅，相謝懺悔。

七滅諍爲僧尼之通戒，比丘尼戒本中亦有。如道宣《四分律比丘尼鈔》卷三所言（卍續64・115下）：「第五篇有一百及七滅諍，合有三百四十八戒。世人妄傳五百戒者，非也。」卷四云（卍續64・143下）：「七滅諍亦僧尼同有。」

關於此七滅諍立制的因緣，略述如下：

⑴**現前毗尼**：因迦留陀夷與六羣比丘同在河中沐浴，誤著六羣比丘之衣離去，而被誣爲偷盜，故制此法。

⑵**憶念毗尼**：乃因慈地比丘謗知事沓婆犯淫事，爲究明其事而制。

⑶**不癡毗尼**：因難提比丘得癲狂病，多犯衆

罪而制。

⑷**自言毗尼：**係目連以天眼見佛說戒會中有比丘犯戒，即以手將之牽出，故佛制此毗尼。

⑸**覓罪相毗尼：**因象力比丘與外道論議時前後相違，於僧中亦然，且狡言自己所犯輕罪，故佛制此毗尼。

⑹**多人語毗尼：**爲破僧鬥諍而制。

⑺**如草覆地毗尼：**諸比丘共諍，經年多犯諸罪而是非難判，故制此息諍。

至於七滅諍與四諍之關係，《四分律行事鈔資持記》卷中云（大正 40・258b）：

「四諍是病，七滅是藥。（中略）㈠詳法是非，定理邪正，彼此諍言，遂成乖異，故名言諍。以現前、多人語二滅滅。㈡內有三根，伺覓前罪，舉來詣僧，遂生其諍，故名覓諍。以現前、憶念、不癡、罪處四滅滅。㈢具緣造境，違教作事，名之爲犯，因評此犯而致紛紜，名爲犯諍。以現前、自言、草覆三滅滅。㈣評他已起羯磨，彼此不和，遂生其諍，故名事諍。以一切滅滅。」

〔參考資料〕《中阿含》卷三十五〈周那經〉、卷五十二〈周那經〉；《四分僧戒本》；《四分律》卷四十七；《五分律》卷二十三；《十誦律》卷二十；《善見律毗婆沙》卷十八；《摩訶僧祇律》卷三十三；《集異門足論》卷十七。

七葉窟（梵Sapta-parṇa-guhā，巴Satta-panni-guhā）

印度第一次結集經典的聖地。音譯作薩多般那求訶。位於中印度摩揭陀國王舍城附近。因窟前有七葉樹，故名七葉窟。《長阿含經》卷八稱之爲七葉樹窟，《雜阿含經》卷三十九稱作七葉樹林石室，《摩訶僧祇律》卷三十二稱爲利帝山窟，《法顯傳》則作車帝石室。

七葉窟原爲釋尊說法的道場；相傳佛滅後，迦葉尊者嘗以阿難陀、優婆離爲上首，在此結集經律論三藏。

關於此窟的位置，《法顯傳》云（大正51・863a）：「南山（中略）西行五六里，山北陰中有一石室，名爲車帝。」據《大唐西域記》卷九記載，伽蘭陀林園之西南五六里，南山陰大竹林中，有大石室，其前有阿闍世王爲結法藏諸師所建的堂宇故基。法顯及玄奘所謂的南山，即今之巴伊巴魯山（Baibhārgiri）。康寧罕根據《島史》及《大史》的記載，推定此山南面的松邦達爾（Son Bhāndār）爲七葉窟，這點與法顯、玄奘所載七葉窟在山之北面頗不相同。

〔參考資料〕《大智度論》卷三；《毗婆尸佛經》卷下；《苦陰因事經》。

七葉樹（梵sapta-parṇa，巴sattapaṇṇi）

常綠植物名。佛經第一結集會場七葉窟，即因窟前有此大七葉樹而得名。音譯爲薩多般羅那，學名 Alstonia Scholaris。分布於喜馬拉雅山西部熱帶地方、印度阿薩姆、錫蘭南部、新加坡與越南等地。屬喬木，高約二丈。葉作星狀，多呈七片，故名七葉樹；然亦有三、四片或十片以上者。其果如莢豆，細長下垂。

〔參考資料〕《翻梵語》卷九；《枳橘易土集》卷十。

七境界

諸佛菩薩所證得的七種境界。全稱七種第一義境界。出自《入楞伽經》卷二。所以名第一義者，乃約究竟極處而言。然此七種境界有通別之分，前六種通於佛及菩薩，後一種乃如來自到之境界。茲分別略述如下：

⑴**心境界：**謂中道之理，無二無別，乃諸佛菩薩心所造至極之處，是名心境界。

⑵**慧境界：**謂至極之理，心既能造，即發通明慧性，此慧性分明照了，是名慧境界。

⑶**智境界：**謂既發慧明，則成智用，智力現前，於一切法無所不知，是名智境界。

⑷**見境界：**謂智用既成，則發正見，正見現前，則無諸邪妄，是名見境界。

⑸**超二見境界：**又稱過二見境界。謂正見現前，能超過斷、常二見，是名超二見境界。

(6)超子地境界：又稱過子地境界。所謂子地，指登地菩薩。此菩薩等視衆生猶如一子，故名。此謂諸佛菩薩能以第一義心，發明智慧，正見現前，則超十地而成正覺，是名超子地境界。

(7)如來自到境界：又稱入如來地內行境界。謂諸如來以性（不遷不變之義）爲自性第一義心，成就世間、出世間上上之法，是名如來自到境界。

七福神

日本民間信仰。即被視爲福德長壽之神的七尊神祇。此七神之名爲：(1)惠比須，(2)大黑天，(3)毗沙門天，(4)辯才天，(5)福祿壽，(6)壽老人，(7)布袋和尚。

有人以爲七福神之以「七」爲限，係依據《仁王般若波羅蜜經》卷下〈受持品〉所云（大正8・832b）：「七難即滅，七福即生，萬姓安樂，帝王歡喜。」之理趣。其流行年代當在德川幕府之前。

此中，惠比須或說爲伊弉諾尊之子，或說爲大國主尊之子，或說爲彥火火出見尊。大黑天、毗沙門天、辯才天三者係佛教之天部衆；其中，大黑天特受日本天台宗所尊崇，成爲福神之一。然此大黑天現慈藹相，與藏密大黑天之現忿怒相者大異。毗沙門天係四天王之一，係守護北方之福德神。

辯才天之異名曰宇賀神，據《宇賀耶陀羅尼》所載，此尊居日輪中，照亮四洲，現吒枳尼天之形，施福壽與衆生。福祿壽係中國之道士，或由職司長壽之星宿所化，或合福祿壽三者而予以神格化者。壽老人亦屬中國之延壽神，一說爲老人星之化身，或說與福祿壽同體異名，或云其乃道家之老子云云。

布袋和尚係中國之神異僧，名「契此」。據《景德傳燈錄》卷二十七所載，彼常以杖荷一布袋，其中貯百一供身具，以萬里悠遊爲事云云。

此外，另有視福祿壽與壽老人爲同體者，並稱之爲南極老人，且另增補吉祥天爲七福神之一。

七種人

佛教經典對衆生所作的分類。又作七水喻人、七水人。語出北本《涅槃經》卷三十二（南本卷三十）、《增一阿含》卷三十三、《中阿含》卷一〈水喻經〉等。

依《涅槃經》所述，在恆河邊有七種人，以河水沐浴，時或畏寇賊，或爲採花而入河中。第一種人入水即沈。第二種人一度浮起復又沈沒。第三種人，雖沈沒然又浮出，而後即不再沈沒。第四種人浮出後，佇立遍觀四方。第五種人遍觀四方而後離去。第六種人，離去後立于淺處。第七種人至彼岸登上大山，不再恐怖，離諸怨賊而受大悅樂。此七種人，可說依次相當於闡提（無信）、人天、內凡、四果、緣覺、菩薩、佛。所謂河，是指生死大河；洗浴是比喻出家受戒而清淨；賊是指煩惱；採花是比喻以七淨花爲因而求涅槃果。

第一種人根性羸劣，又未學得浮法，故沈沒河中，恰似闡提之人，親近惡友聽受邪法，以惡業重又無信力，故沈沒生死大河不得出離。

第二種人，雖因身力大，能一度浮出，然未習學浮法故還復沈沒，恰似人天雖有進升還復退轉，一度或能親近善友生信心，然復遭惡友聽受邪法，故又沈沒生死。以上二種人是爲外凡之人。

第三種人沒已即出，出已更不再沒，蓋以身重故先沒，力大故沒已即出，又以曾習浮法故出而住，此即內凡之人，發意欲度生死大河，因昔斷善根故沈沒，然今親近善友且生信心，復能持淨戒，誦寫經典而後證得道果，故出而不再沒，以上是爲凡夫位。

第四種人入水而沒，沒而出，出已佇立觀四方；蓋以身重故沈，力大故出，習得浮法故住如前者，然不知出處故徧視四方，是爲證得四果之譬喻，即聲聞也。

第五種人觀四方已而後離去，以怖畏故；雖勝前述諸人，然較後者尚只是自度不能利他，怖畏生死故而離去。以上譬喻二乘。

第六種人入已而去，住立淺處，以觀賊之遠近；這是比喻菩薩利根且信心堅固斷諸煩惱，故入已而去，為了度他而入生死，然不沈溺故住立淺處。以上皆為因人。

第七種人，至彼岸已，登上大山而離諸寃賊，享受大快樂，是比喻佛最上利根，堅住信心不退轉，度生死大河而至彼岸，並登涅槃大山，證得離諸煩惱寃賊之大快樂，此為果人。

以上為大乘所說，小乘《中阿含經》記載亦大略相同，唯其以第一種人是為外凡，其次二人為內凡，接著四種人依次為初、二、三、四果之聖者。又，與此比喻頗為相似而不同者，有北本《涅槃經》卷三十六（南本卷三十二）之恒河七衆生之喻：(1)常沒，(2)暫出還沒，(3)出已則住，(4)出已遍觀四方，(5)遍觀已行，(6)行已復住，(7)水陸俱行。

第一所謂常沒，是指大魚，蓋以受大惡業身重故處深，常沒水中。第二暫出還沒，是指大魚中身重而居淺處者，雖暫見光明而出，以身重故沈沒。第三之出已則住，是指坻彌魚身居淺處樂見光明乃出而住。第四遍觀四方者，指鯌魚也，為求食物而遍觀四方。第五所謂觀已而行者，指鯌魚遙見餘可食之物而趣之疾行。第六行已復住者，指此魚既得可食之物而停住。第七水陸俱行者，指烏龜。

此外，在《涅槃經疏》卷二十九亦載，在微妙大涅槃河中，也有七種衆生，即闡提、外凡、內凡、預流、一來、不還、羅漢等七類。

〔參考資料〕《大般涅槃經疏》卷二十七；《大明三藏法數》卷二十九。

七種淨

指佛土所具的七種清淨相。這也是初歡喜地菩薩所發十大願中的第七願。語出《十地經論》卷三。所謂七種淨，即：同體淨、自在淨、莊嚴淨、受用淨、住處衆生淨、因淨、果淨。依《大乘義章》卷十九所載，七種淨之意義，略如下列：

(1)**同體淨**：此約土體無別而說。即一切報應土皆以法性土為體，一切應土以眞土為體，應土中諸土也是同體無別。

(2)**自在淨**：此約土體之清淨而說。猶如淨珠體淨，能自在顯現美醜，土體淨亦如是，染淨圓通，法界齊等。

(3)**莊嚴淨**：約土相說。指神變自在、莊嚴淨土，又常有光明照破癡闇，且積集衆寶而為莊嚴。

(4)**受用淨**：約土用說。指受用淨土境界時，能滅諸煩惱，出生聖道。

(5)**住處衆生淨**：此約寄人顯勝。指在淨土中充滿具無量功德智慧的衆生。

(6)**因淨**：此係舉因顯果之說。指得到淨土德業的淨土三昧法門。

(7)**果淨**：約對因明果說。指依淨土三昧之德業，隨衆生心之所樂而作種種示現。

天台智顗於《維摩經略疏》卷一指出，別教初地入實報無障礙世界時，有七種淨；前五門為體滿，有體相用，第六門為因圓，第七門為果滿。又，此七種淨係明果報土無障礙之相。此外，法藏《華嚴經探玄記》卷三舉當體淨、事相淨、受用淨、住處衆生淨、主淨、淨行因生故、淨行即土故等七種淨；該書卷十一則將自在淨攝於同體淨中，而說六種淨。

〔參考資料〕《十地經論義記》卷五；《華嚴孔目章》卷一；《華嚴經疏》卷三十四；《華嚴經隨疏演義鈔》卷六十三。

七歸依

西藏佛教用語。「歸依」又作皈依。即皈依上師、本尊、佛、法、僧、空行、護法等七者，以之為皈依對象或皈依境。此法為噶舉派所强調，並為各派皈依境壇城共同具備。

依西藏佛教所傳，信奉小乘者，僅皈依佛、法、僧三寶。且皈依時間至死亡後即結束。信仰大乘者，除皈依三寶之外，亦皈依菩薩衆

善知識。如西藏本《華嚴經》云：「我此知識說正法，普示一切法功德，徧示菩薩威儀道」、「善財童子，如是隨念痛哭流涕，諸善知識，是於一切惡趣中救護於我。」

信仰大乘者，其皈依大乘三寶時間，係以自皈依至證悟爲止，而不以今生死亡爲限。密宗亦同之。

西藏佛教對此七皈依涵義的說明，略如下述：

皈依上師，係因上師的心中充滿佛法，是佛的代表。上師心中，具足佛的法身。上師口中宣說佛的教法，是法寶的代表。故上師的口，具足佛的報身。上師身穿法衣，或著報身佛裝飾，守持僧伽的戒律，是僧伽的代表，具足佛的化身，故上師爲加持根本。

在平時，上師於皈依境中，站或坐於自己頭頂上。行走時則坐於自己肩上。睡眠時，於己心中。飲食時，即位於喉輪承接供養。故行、住、坐、臥中，弟子皆不離上師，弟子睡眠即同上師一起入禪定，飲食即供養上師，片刻須臾均不分離。

皈依本尊，即是皈依上師教導的佛菩薩，或自己樂意親近的佛。因爲本尊是加持的根本，故弟子平日需時時將自己觀想成本尊，自己之身即本尊之身，語即本尊咒，意即本尊敎法，同時，衆生即本尊眷屬，情器世間即本尊壇城，一切鳥鳴市聲均爲咒語，由此而得到與本尊無二無別的境界。

皈依空行，即皈依本尊的明妃、女眷屬、女性護法，而不可輕視。因爲陰性代表智慧般若，空行母爲雙運對象，並能成爲自己與上師本尊中溝通的使者信差，如母親般增長自己的般若慧根。

皈依護法，即皈依一切擁護本尊的聖凡海會護法衆。護法曾於本尊前發誓擁護敎法，保護儀軌。密宗行者修法若未得護法同意，而引起護法瞋怒，則絕無成就之可能。因爲護法若不擁護，則持明咒力無天龍執行而無效力。故皈依護法，除念咒效力增長外，護法亦常能如上師般敎導咒語法本，並贈送修法所需資糧。

依據西藏佛敎之規定，修習七皈依之行者，應遵守下列之皈依誓戒：

(1)皈依佛後，不依止外道天神，雖亦尊重三界所有神祇，但因世俗神未能脫離輪迴業報，並非究竟證悟者，故雖可供養尊敬，但不可皈依。

(2)皈依法後，不起殺心惡心（不殺害、驚嚇衆生），因行者之心即本尊心，充滿慈悲。若能無任何惡心，即能迅速具足佛之報身。

(3)皈依僧後，不應信仰外道敎法，且不與具邪見者同修同住。

(4)不應輕視毀損佛像、經典、法器，凡有佛之標誌均應置於高處。手接佛像法本，應先置於頭頂，或放在頭上搬運。如鈴、杵、壇城更應至爲尊重。

(5)飲食等得到利益好處時，應先供養皈依聖衆。行經美好事物風景等，亦應供養聖衆。

(6)對於灌頂金剛兄弟及所有密宗行者，應視爲本尊眷屬，不可毀謗。除布薩外，亦不言其過。

(7)佛像、法本不可販賣，凡有佛七衆皈依海會衆之些許標誌，均不可作爲商品、商店名字或器物名。弟子販賣七皈依聖衆，謀自身利益供養，其罪甚大。

(8)經典不可置於腳下或地上跨越、踐踏，與任何比胸部爲低之地方。同時，不可將經典墊於佛像之下，因放在佛像下有壓伏降伏之意。經典爲法身舍利，其中咒語尤應尊重。

(9)不可對女性存輕賤之意，以免失空行母之歡心。不可對護法威猛凶相有所批評或畏懼，以免護法畏縮不願前來。（蔣揚貢噶）

七轉識

唯識宗用語。指依止阿賴耶識而生滅轉變的七識。亦即八識中之前七識：眼、耳、鼻、舌、身、意、末那等七識。略稱七轉、轉識或轉心。《瑜伽師地論》卷六十三云（大正30・651b）：「略有二識，一者阿賴耶識，二者轉

識。阿賴耶識是所依，轉識是能依。此復七種，所謂眼識乃至意識。譬如水浪依止瀑流，或如影像依止明鏡。」《成唯識論》卷二（大正31・9c）：「唯七轉識及彼心所有勝勢用而增減者，具此四義，可是能熏。」

此中，前五識又名五轉識，緣阿賴耶識所變色等五境，行相麤動，轉外門，了別現在之境。第六意識緣過未等一切境，轉內外門，審愼了別境相，通善等三性，與六位心所相應。第七末那識，名爲意或意根；緣阿賴耶識見分，有覆無記性，與捨受相應，又與無明等四根本煩惱相應，恒思量我相，微細任運相續。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷五十一；《顯揚聖教論》卷一；《攝大乘論本》卷上；《大乘成業論》；《攝大乘論釋》卷二；《轉識論》；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《成唯識論》卷七；《成唯識論述記》卷二（末）；《瑜伽論略纂》卷十三。

七識住（梵 sapta vijñāna-sthitayaḥ，巴 satta viññāṇa-ṭṭhitiyo）

三界有情心識所樂著的七種境界。包括欲界人天和色界的前三靜慮，以及無色界的前三處。又稱爲七識處、七識止處、七神識止處。依《大毗婆沙論》卷一三七所載，此七者之內容略如下列（大正27・707a）：

⑴**第一識住**：「有色有情，身異想異，如人、一分天，是第一識住。有色者，謂彼有情，有色可了。有色身，有色界處蘊，有色施設；故名有色。有情者，謂諦義、勝義、有情不可得；非實有體。然於界處蘊中，假想施設，說爲有情，捺落、意生、儒童、養者、補特伽羅、命者、生者；故名有情。身異者，謂彼有情，有種種身，種種顯形，狀貌差別；故名身異。想異者，謂彼有情，有樂想、苦想、不苦樂想；故名想異，如人、一分天者。人即一切人；一分天，謂欲界天。」

⑵**第二識住**：「有色有情，身異想一。如梵衆天，謂彼初起是第二識住。（中略）想一者，謂彼有情，染想無異。如梵衆天者，此顯梵世諸天。謂彼初起者，謂彼初生，同是起染想，後便想異。」

⑶**第三識住**：「有色有情，身一想異。如極光淨天，是第三識住。（中略）身一者，謂彼有情，有一類身，一類顯形，狀貌無別。想異者，謂彼有情，有樂想、不苦不樂想。由彼諸天，厭根本地善根，已起近分地捨根現前；厭近分地捨根，已起根本地喜根現前。如富貴人。厭欲樂已；欣住法樂。厭法樂已；欣住欲樂。如極光淨天者，此顯第二靜慮諸天。」

⑷**第四識住**：「有色有情，身一想一，如遍淨天，是第四識住。（中略）想一者，謂彼有情，有無覆無記無差別想。如遍淨天者，此顯第三靜慮諸天。」

⑸**第五識住**：「無色有情，一切色想，皆超越故；諸有對想，皆隱沒故；於別異想，不作意故；入無邊空空無邊處具足住。如隨空無邊處天，是第五識住。」

⑹**第六識住**：「無色有情，一切空無邊處，皆超越故；入無邊識識無邊處具足住。如隨識無邊處天，是第六識住。」

⑺**第七識住**：「無色有情，一切識無邊處，皆超越故；入無少所有無所有處具足住。如隨無所有處天，是第七識住。」

此即欲界人天合爲一識住，而以色、無色界前三處爲六識住，並依上述之順序，名之爲第一識住乃至第七識住。《大明三藏法數》卷二十九所載，第一名爲欲界人天識住，乃至第七爲無所有處天識住；此係依據《阿毗曇心論》卷四所述，且其所釋與其餘經論有所不同。

蓋《俱舍》、《婆沙》等論，總稱此爲識住者，乃因識樂住著於其中，欲色二界以所繫五蘊爲體，無色界無色蘊故，以餘四蘊爲體，諸惡趣與第四靜慮及有頂，皆是有損於識之法，故非識住。即諸惡趣有重苦受，第四靜慮有無想定及無想事，有頂天有滅盡定，凡此皆於識有損，使之不得相續，故不名識住。其餘諸處與此相反，故名識住。或云餘處有情，心生樂著，樂於來止而不求出，故名識住；諸惡趣

與此相反，不樂來止而求出離；第四靜慮心常求出；有頂昧劣，故非識住。此二說是《大毗婆沙論》八說中之第六、第七說，爲《俱舍論》所沿用。

關於七識住與九有情居的差別，《順正理論》卷二十二說於生死中爲顯諸識由於愛而住著，故建立識住；爲顯諸有情於自依止處愛樂安住，故立有情居，此爲二門建立之差別。

又，《大乘義章》卷八（末）說明經中之所以說七識住者，乃爲破外道別計故，以外道計識爲我，以爲如此則能擇善處而居，佛爲破之，故說識住非我住。此外，《瑜伽師地論》所說，乃類於《俱舍論》中經部師所論。

〔參考資料〕《雜心論》卷八；《甘露味論》卷下；《顯宗論》卷十二；《成實論》卷二；《法苑珠林》卷七十；《俱舍論光記》卷八；《大乘法相宗名目》卷一（上）；《大毗婆沙論》卷一七三。

七覺士

西藏佛教用語。又譯「七試人」。指第一批隨寂護出家的七名藏族僧人，即：巴賽囊（益西旺波）、桑希、毗盧遮那、甲哇却洋、毗·魯易旺波、瑪·仁欽却、藏勒珠等七人。

西元八世紀後半期，印度僧人寂護與印度佛教密宗大師蓮華生至西藏弘法，二人爲替印度佛教建立根據地，因而興建桑耶寺。寺剎竣工後，由寂護擔任寺院的堪布，上述七人即於此時隨寂護出家，遂被稱爲「七覺士」。該寺亦因而成爲西藏佛教史上第一個剃度僧人出家的寺院。

〔參考資料〕《西藏密宗史略》；《西藏佛教發展史略》。

七覺支（梵saptabodhyaṅgāni，巴sattasambojjhaṅgā，藏byaṅ-chub-kyi yan-lag bdun）

趣向菩提的七種修行法。三十七道品分爲七科時，此七法位列第六。全名七等覺分或七遍覺支，又稱七菩提分、七覺分、七覺意、七覺等。此七者於佛道修行時，能以智慧覺了簡擇諸法，故名。此七法乃大小乘之通目，然於大小乘之間所用譯語、前後次第，皆有所不同，各種疏釋也頗爲分歧。

所謂「覺支」，意謂「覺悟的部份」，指到達開悟之前的修行項目。在三十七菩提分法的七種修行道中，七覺支被認爲是最高層次的修行法，這主要與禪定有關。在原始經典中，安般念（數息觀，數出入呼吸以達精神統一）之後，修四念處觀，然後再修七覺支，則可證得明（悟的智慧）與解脫。

依智顗《法界次第》卷中之意，總名覺支者，覺謂覺了，支爲支分義。即覺了所修法的眞僞。此中，共有七支之分。茲略述如下：

(1)**擇法覺支**（dharma-pravicaya-sambodhyaṅga）：擇即揀擇，以智慧觀察諸法時，能簡別眞僞，不謬取虛僞法故。

(2)**精進覺支**（virya-s.）：精謂不雜，進謂無間。即對於所修法，努力精進不懈。也就是修諸道法時，能覺了且息止無益的苦行，而於眞正法中，專心一意，無有間歇。

(3)**喜覺支**（prīti-s.）：喜謂歡喜，心契悟於眞法而得歡喜時，能覺了此法是否從顚倒法生，因此而住於眞正的法喜。

(4)**除覺支**（praśrabahi-s.，**輕安覺支**）：除謂斷除，即斷除諸見、煩惱時，能覺了、能除棄虛僞法，並增長眞正之善根。

(5)**捨覺支**（upekṣā-s.）：捨是捨離，即捨離所見與所念著之境時，能覺了且永不追憶虛僞不實法。

(6)**定覺支**（samādhi-s.）：定指禪定，即發禪定時，能覺了諸禪不生煩惱妄想。

(7)**念覺支**（smṛiti-s.）：念是憶念，即修諸道法時，能覺了、能憶念而令定慧均等，不昏沈、不浮動。

此中，前三屬慧，次三屬定，後一則兼屬定、慧。即心若昏沈，則當念採用前三覺支，觀察諸法令不昏沈；設若心浮動，則採用次三覺支，以攝散亂心。其中，以除覺支除身口過非，以捨覺支捨觀智，而定覺支能令行者入正

禪定；念覺支，實際上有令前二者調和適中的作用，在修道中能經常保持定慧均等。

◉附：A. K. Warder著．王世安譯《印度佛教史》上第四章（摘錄）

七覺支（saṃbodhi aṅga，亦譯七菩提分）即念住、擇法（dharma vicaya）、精進、喜（priti）、輕安（prasrabdhi）、定、捨（upekṣā）等項。《雜阿含》中論此主題的佛說經提供如下的解釋：它們的生起以及生起後發展成就的資糧即是如理（yoniśas）作意（manasikāra）。巴利《相應部》云：

「比丘出家，於靜居中，憶念思量所聞佛法，即是初入念住覺支。爾後比丘，無間修習念住覺支。迨念住覺支，修習圓滿，身具無上念根，運其智慧力，觀照分別，抉擇勝法。爾時如是……以其慧力，（當修習圓滿）即入擇法覺支。……以其慧力，勤修精進，勢無退轉。於彼時中，比丘入於精進覺支。已獲精進覺支者，身內起感官喜……然後入喜覺支。……身心具喜覺支者，獲得輕安。……然後入於輕安覺支。……身具輕安者，心得入定……爾時即入定覺支。……已入定者，一切捨離……爾時即入捨覺支。」

舍利弗說他每天隨意花費不同時分於各個不同的覺支。比丘修習覺支，可以脫離有漏勢力。七覺支任持無失，可免愚癡驕慢，心得自在。然後以七覺支對治五障：這是一個如理思量，然後發展成為優勢的問題。

使蓋障生起和產生更多蓋障的「資糧」情況如下：美麗光彩相是愛欲的資糧；厭拒相是瞋恚的資糧；心無厭足，懶散倦怠，貪食昏沉，意志薄弱是愚癡的資糧；缺乏清醒頭腦是驕慢的資糧；對一切法無決定智是疑慮的資糧。對這些資糧，若不如實思維，即會生起、增長相應的蓋障。

使七覺支生起和增長的資糧有如下述：憶念定住之法為念住覺支之資糧；法之為善為惡，或邪或正，或劣或勝，及其黑白對比，是為擇法覺支之資糧；修持、出離和勇猛的基礎是精進覺支的資糧；起喜之法為喜覺支的資糧；身之輕安、心之輕安，為輕安覺支之資糧；清淨（śamatha）平等不擾亂相，為定覺支之資糧；可捨離法為捨覺支之資糧。如實思維此七資糧，可使覺支生起，功德圓滿。

與此相反，一個人也可能缺糧，讓諸法絕食（anāhāra）。情況如此，我們要有辦法餓死諸障；而覺支挨餓，不過由於措施不力，沒有為它們供給適當的資糧的原故。就除障而言，對污穢不淨（aśubha）相，如理觀量，可以餓斃愛欲之障；以仁慈心（maitrā）解放（vimukti）思想（cetas），可以餓斃瞋惱之障；依靠修行、出離、勇猛諸德，可斃愚癡障；平等清淨其心，可克服驕慢障；如理思量諸法，孰善孰惡，有罪無罪，或優或劣，對比黑白，可以去除疑惑障。

修習覺支還有個正確或錯誤的時機問題。當思想薄弱就不是修輕安、定、捨的時機。另一方面，擇法、精進、喜覺支此時可以用來激勵思想。而當思緒高昂洋洋得意之時，情況倒過來了，應該利用輕安、定和捨，而不是另外三個。至於念住覺支，任何時候都有用。

為了解除蓋障，介紹一種修行方法，上章已經談過，連續以慈、悲、喜、捨充滿思想，不斷地向四方擴散瀰漫。考慮一切有情和自己一樣，使充滿慈悲等等的思想，宏博莊嚴，無量無邊，無憎無暴，充塞流行於全宇宙間。這就解釋了上文所引以慈心解放思想，並加上以悲懷（karuṇā），以「喜他」（muditā），以捨心解放思想。比丘應當以慈悲喜捨等法修習念住覺支，同樣也以此等修習其他覺支。那麼如果他希望，他就能夠於其所喜者保持厭惡知覺，於其所厭者保持喜歡的知覺。如果他希望，他就能夠於其所喜所厭兩者具有厭的知覺，或於兩者具有喜的知覺。或者能夠同時免除喜與厭的知覺，而保持捨離、念住、靈覺不昧的狀態。

如果具有充滿慈心的覺支，他可以進入光

明勝妙（śubha）解脫處（vimokṣa）。以慈心解放思想可以美妙爲其最高勝境。如果代之以充滿悲懷的覺支，他可以超越一切物質感受，超越一切恚忿之理，和對各種不同知覺的思量，進入空無邊處。這是以悲懷解放思想的最高妙境。如果代之從充滿同情喜悅的覺支，就能夠超越空無邊處，進入識無邊處，此乃以同情的喜悅解放思想的至高妙境。如果以捨心充滿覺支，就能夠超越識無邊處，進入無所有處，此乃以捨心解放思想的無上妙境。

關於喜中生厭的問題，下面將要介紹的如骷髏觀等禪法也許可以作解釋。雖然經文並未說明爲什麼要介紹此點，除了有助於覺慧與解脫，但是我們從其他材料可以知道它的目的是用那種止觀克服身體美感。

既然上面明白講過不同的覺支可以用於不同的場合，甚至可以用於任何場合，那麼似乎沒有什麼從念住到捨覺支循序漸進的問題。然而列擧覺支名目的次序是一定的，而我們研究前面的主題時，表明念住屬於最初階段，然後從定覺支到達捨覺支，前面所引有一段經文也一連串的從一個到另一個擧出各個覺支。那麼應該有一個基本次序，雖然有可能隨意的變動。似乎還進一步暗示某些人已經解脫了有漏法成了阿羅漢（例如舍利弗），可以繼續實踐這些修行法，在不同的覺支中度過他的時光。從這種觀點考慮覺支，我們是在研究接近於證覺甚至是已經證覺之後的修持階段，遠不是前一個主題所表明的較初級的修行階段。除了這種推想的觀點和運用的差異，有些覺支在其他主題下曾經詳細討論過，有些提到過。念住覺支作爲一個獨立主題，上面已經充分地研究了。精進覺支（即四正勤）同樣地也頗仔細闡述過。定覺支在前面幾處文字中作爲一種根也特別地談論過。這裏我們可以從覺支的資糧方面再說一下定覺支和「奢摩他」（śamatha，清淨止觀）這個述語的結合問題成爲後來佛教部派之間討論道的關鍵概念。

在擇法覺支這個表現語中我們再度遇見「法」這一名詞用作原則法則的意義。特別在四念住中我們常遇見它，那裏所觀察之法包括五蓋、五取蘊、十二入（六根和相應的六塵）、和七覺支。在正勤主題下，我們看到一些法至少可以劃分爲善法或惡法。五根正如五官是一樣意義的根，可以推斷是跟它們屬於同樣意義的法（佛教各部派確實是這樣理解的）。上文提到的其他幾種各部派認爲是法的包括尋（尋思推求）、伺（反省內察）、樂、苦、悅（自己得意）、憂等項（與禪法聯繫起來，「喜」和「輕安」屬於覺支當然也是法）。還有五力、思量作意、清淨止觀、慈、悲、喜他（同情的喜悅）等。還有許多其他的法（例如八正道和四大種地、水、火、風，後者是對第一執著纏縛集團「色蘊」的區分）。法是什麼呢？梵文的法字dharma已經有法則和教義兩個不同的意義，在某些上下文中很容易混淆（包括當前的「擇法」），已經成爲現代佛學作家大量地故弄玄虛的題目，如果也有點意義，其意義又是什麼呢？

梵文「法」字的根本或更原始的意義是自然「本性」，表宇宙間眞實存在的事物，眞正的實在或實際如是的事物。那麼列擧諸法之名會成爲宇宙間所有事物或宇宙所由從構成的實體的名單，宇宙可以化爲它的眞實的原素，或者反之，化爲不那麼眞實的原素組合物或者虛幻不實的表面現象。本書以法字譯dharma，採其實體意義，可理解爲「自然法則」，其中有許多指宇宙和一切經驗所由構成再不能分析的「本性原素」。另一方面，要求如實描述宇宙及人類在其中的處境的哲學即是本性的學說，如其實際的本性學說，自然的學說，眞際的學說。我們本來可以將佛法如其「眞諦」學說歸之於此種意義。然而法之一詞代表這方面意義向來用之於一切流行的學說教義，包括使用這個名詞的說話人認爲是虛假的對手方面的學說教義在內。結果我們在這裏不便於使用「聖諦、眞諦、眞理」等字樣，寧可選取「教義」這個中性名詞，相當於法字分化變易了的意

義。面對法字的多義性，我們在這本書裏就簡單的把它當做原文中一對同音異義詞來處理，按照意義譯法不同（希望就每處上下文譯得正確），法字其他分化的意義，目前無關，暫不涉及。

上文已舉例說明「擇法覺支」是對諸法的如理思惟，分辨它們的好壞善惡等等。也曾說到這種分辨要依賴深入理解，可能是要用「慧根」作出。實際上這一覺支就是「般若智慧」的同義語，後來各部派也是這樣理解的。

「喜覺支」在定根之下曾提到。在四禪中它是在第一、二禪裏面出現的一種法，及至第三禪它已被超越了，在第三禪中爲「輕安」所代替。論覺支的經文講得更明確，說它是非感官的喜悅，說它可以附於任何法而存在。作爲覺支之一，它的含義清楚地是對修行所遇到的法的喜悅，在四正勤中對初階段修禪的熱情興趣（有時也這樣譯）。已經拋棄俗世歡樂向證道邁進的時候，要喜歡高興所使用的方法當然是必需的。

這種精神的喜悅產生身心兩方面的輕鬆安寧感，而「輕安」覺支能促進定覺支。在前章所譯一段經文中，佛陀敍述成道之前如何習禪時，說到他勇猛精進，專心念性，清淨其心而安定其身。這裏「清淨」一詞與名詞「輕安」在梵語裏來源於同一動詞。那段文字可以作爲例證解釋輕安覺支的意義。

剩下的一個覺支就是「捨」。四禪定以達到「捨」爲其頂點，而在過程中它代替了「喜」。在覺支的序列中它再表現爲頂點。像喜一樣它的資糧是它依以存在的任何法。在我們所遇到的以及在論道中將會遇到的一切討論中，表明捨代表修行的最高最後境界。通過定才能達到捨。在對一切法的捨的狀態中，修行者可以看到眞理，獲得正覺。這就是如何證覺成道。爲了看透諸法自性，爲了如其實性了解四諦，必須完全捨離一切。這是作爲一個覺支的捨的本質作用。捨的意義甚至還有超過此點的：以捨心充塞宇宙的修行訓練是諸「無量法」中最高的一個。它可以用來（同其他幾項）解除覆障。以捨心充於覺支，修行者可以入於無所有處，達到捨心解脫。

〔參考資料〕《大乘義章》卷十六；《成實論》卷二〈四諦品〉；《長阿含經》卷八〈眾集經〉；《雜阿含經》卷二十六；《瑜伽師地論》卷二十九；《摩訶止觀》卷七（上）。

七十五法

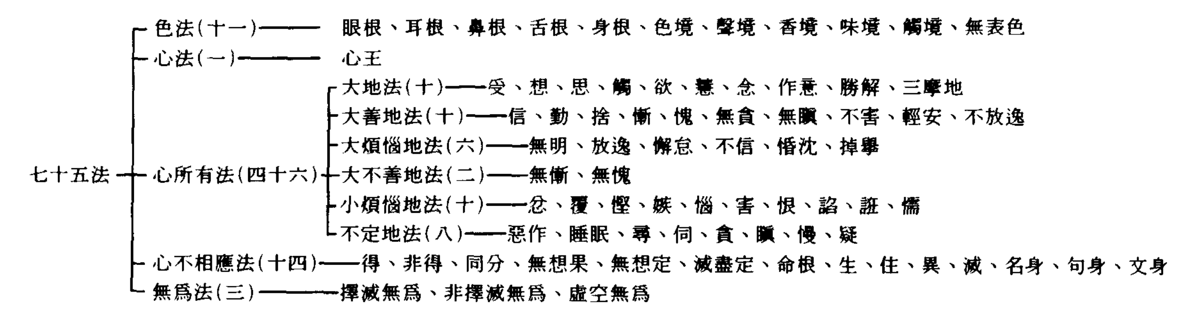
《俱舍論》對一切法的分類。此分類法與《成實論》的八十四法、《大乘百法明門論》的百法，同爲佛教哲學中最衆所周知的諸法分類法。

七十五法出自《俱舍論》卷四〈分別根品〉第二之二。論中首先指出諸法是俱生的，也就是只要有一法成立，其他諸法必定與之俱生；接著說一切法分成五品；即色法、心法、心所法、心不相應行法、無爲法；七十五法即是色法十一種、心法一種、心所法四十六種、心不相應行法十四種、無爲法三種，合爲七十五法。因此，七十五法就是《俱舍論》對於一切法哲學性的分類與排列。（參見下頁附表）

此中，色法十一種，即五根、五境及無表色。心法隨所依根及所緣境的不同，而有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等名稱，但其體爲一，故說心法只有一種。

心所法又稱心所有法，即是各種心理作用，共有四十六種。此中，又依其性質分爲六類：第一類是大地法，有十種，這十種是在任何時處都必與心王俱起的心理作用。第二類是大善地法，有十種，這是隨一切善心而俱起的心所。第三類是大煩惱地法，有六種，是起煩惱心時必俱起的心所。第四類是大不善地法，是起不善心時必俱起的心所，有二種。第五類小煩惱地法有十種，是不通遍於一切煩惱的心所，它們是各別現行，而非一時俱起。第六類爲不定地法，這是不屬於前五類的心理作用，有八種。

心不相應行法是不屬於色法、心法，也不



是心所法的有爲法，譬如變化、得失、類概念、文字之類，有十四種。

上述色、心、心所、心不相應行等法都屬於有爲法，因爲這些都是生滅變化，受因緣支配的。所謂無爲法就是離生滅變化，常住絕對的狀態，有三種。

〔參考資料〕《俱舍光記》卷四；《教乘法數》卷四十；楊白衣《俱舍要義》；李世傑《俱舍學綱要》第二、第三章。

七不可避

指衆生不能避免的七種事。即生、老、病、死、罪、福、因緣等七種。又稱爲七法不可避。語出《法句譬喻經》卷二〈惡行品〉、《經律異相》卷七〈琉璃王滅釋種〉等。根據經典所述，人若造了相當的業因，則不能避免生老病死等果報；有罪福之因，則不能避免相對的苦樂報，也就是說凡因緣所成的果報，是不能避免的。要言之，此係詮顯酬因感果之理，不能强自避免。

往昔，琉璃王欲殲滅釋種，目連不忍，故懇請釋尊設法。釋尊告以前世宿因不能避免，並以上述的七不可避爲教誡。然而目連還是難抑惻隱之情，暗中以神通將一部份人民藏於鐵鉢內，並安置於虛空中；然而，當戰亂平息後，目連卻發現鉢中無一生存者。此一故事常被用來顯示罪福果報之無可避免的事例。

〔參考資料〕《大明三藏法數》卷二十九。

七分獲一

指爲死亡的親人追薦功德，死者僅能得其七分之一。《灌頂經》卷十一（大正21・530a）：「或是父母兄弟親族，卒得病苦緣此命終，或墮在三塗八難之中，受諸苦惱無有休息，父母兄弟及諸親族爲其修福，爲得福否？佛言：普廣！爲此人修福七分之中爲獲一也。」

此外，《地藏菩薩本願經》卷下〈利益存亡品〉亦云（大正13・784b）：「若有男子女人，在生不修善因，多造衆罪，命終之後，眷屬小大爲造福利一切聖事，七分之中而乃獲一，六分功德生者自利。」

七支結護

密教的供養法之一，由七個印言構成。結護是結界護身的意思。密教以爲，不先結界護身就行念誦，將招致魔等所障害，因此須作簡單的結護再行念誦；此法即是最簡略之法。

所謂七支結護，即：

(1)**結入佛三昧耶印**：謂將菩提心種子託於佛的聖胎中。

(2)**結法界生印**：謂聖胎具足，生在佛家。

(3)**結轉法輪印**：謂既生在佛家，則可傳習三密二利之事業。藉以上三印信，行者自身成就諸功德，等同如來。

(4)**結不動尊的劍印**：以此印順逆四方四隅天地，辟除結界，除去外界諸魔，加持自身五處。

(5)**結如來鉤印（大鉤召印）**：召請諸尊聖衆，隨力分擧行事供養。

(6)**結虛空藏轉明妃印**：作無盡之理供養。

(7)**結被甲護身印明**：被大悲之甲胄，辟諸障，滿足念誦，成辦諸事。

〔參考資料〕《七支念誦隨行法》。

七佛藥師

《藥師七佛本願功德經》中所說的七佛。指(1)善名稱吉祥王如來、(2)寶月智嚴光音自在王如來、(3)金色寶光妙行成就如來、(4)無憂最勝吉祥如來、(5)法海雷音如來、(6)法海勝慧遊戲神通如來、(7)藥師琉璃光如來等七佛。此七佛住於東方去此四恆河沙乃至十恒河沙世界，嘗於因位各各發願拔濟衆生的苦惱。

上述七佛名，出自《藥師琉璃光七佛本願功德經》卷上。然而在玄奘譯《藥師琉璃光如來本願經》中，唯說東方藥師一佛，未出七佛名。對此，古來多有議論，或就經題所稱「藥師琉璃光七佛」，謂前六佛乃藥師之分身，且就《藥師本願功德經》所云（大正14・407c）：「造彼如來形像七軀。」認爲此即謂將藥師本身造爲七體。或謂七佛爲別尊，經題所稱的「藥師七佛」，乃言總意別云云。

〔參考資料〕《藥師琉璃光七佛本願功德經念誦儀軌》。

七堂伽藍

原指具備七種堂宇的寺院，引申爲堂宇齊備的大寺院。即作爲一僧伽藍，應具七種主要堂宇，故有此稱。因此，所謂七堂，未必限於七個堂宇，如依《南海寄歸傳》所載，印度那爛陀精舍有八院、三百房舍；又如中國五臺山竹林寺有六院，大華嚴寺有十二院。可知，七堂伽藍實指寺院的主要堂宇而言。又，古來認爲寺院諸堂即表佛面，七堂指頂、鼻、口、兩眼及兩耳，或說相當於人體的頭、心、陰、兩手、兩腳。

日本方面，「七堂伽藍」一語，似是江戶時代用語。七堂的種類與配置，依時代或宗派的不同而有異，其名稱也因用途不同而有別。日本最古的伽藍建築，可以飛鳥時代（七世紀後半）的法隆寺爲代表。入其寺，經南大門、中門，至寺中央有金堂與塔並置。北有講堂、北室。東置鼓樓、東室。西建鐘樓、西室。其周圍有迴廊圍繞。此係以金堂與塔爲該伽藍之中心，稱爲百濟式七堂伽藍。

至奈良時代，則僅以金堂爲中心，金堂前面左右各有一塔，此類配置是受唐朝建築影響，稱爲唐式七堂伽藍。鎌倉時代，禪宗的七堂伽藍則依據中國宋朝的伽藍配置而建，山門、佛殿、法堂並在一線上，庫院和僧堂設於佛殿之左右，浴室與西淨（東司）設在山門的兩側。此種配置法即爲人體的象徵。此外，黃檗宗以本堂、禪堂、齋堂、祖師堂、伽藍堂、鼓樓、鐘樓等七堂爲主要堂宇。密教的堂宇，又另設有灌頂堂、相輪樘、鎮守社、多寶塔等特殊堂塔。

有關日本的七堂伽藍，依下列二書所載，其各堂名稱如下：

(1)《容齋隨筆》卷二十所載

眞言——五重塔・金堂・講堂・鐘樓・經藏・大門・中門。

禪宗——佛殿・法堂・僧堂・庫裡・三門・西淨・浴堂。

唐樣——寶塔・金堂・鐘樓・大門・西方丈・東方丈・鼓樓。

(2)《本阿彌行狀記》卷下所載

禪宗——佛殿・法堂・禪堂・食堂・寢堂・山門・廁。

法相——金堂・講堂・山門・塔・左堂・右堂・浴堂。

天台——中堂・講堂・戒壇堂・文殊樓・法華堂・常行堂・相輪樘。

眞言——金堂・講堂・灌頂堂・大師堂・經堂・大塔・五重塔。

華嚴——中堂・金堂・講堂・左堂・右堂・後堂・五重塔。

七常住果

諸佛所證法身之七種果德。出自《楞嚴經》卷四。「常住」者，無滅無生、不遷不變之謂；「果」者，所證之境界。蓋諸佛所證法身

之果德，淸淨圓滿，體性堅凝，如金剛王，常住不壞，故名常住果。

所謂七常住果，即：(1)菩提，即諸佛所得淸淨究竟之理。(2)涅槃，即如來所證究竟法身之果。(3)眞如，即諸佛所證眞實無妄之德。(4)佛性，即諸佛所證眞覺湛明之性。(5)菴摩羅識，即諸佛淸淨本源之心體。(6)空如來藏，即諸佛所證淸淨法身之體。(7)大圓鏡智，即諸佛所得本有圓明覺照之智。

此七果之中，佛性與空如來藏二者是否可視爲果德，今人呂澂有異說，認爲「佛性、如來藏本就因位得名，如《勝鬘經》說在纏如來藏，出纏法身，《涅槃經》說佛性是諸佛無上菩提中道種子。」(《楞嚴百僞》四十三)因此主張此二者不得並列爲果。

七處八會

華嚴宗用語。依六十卷《華嚴經》所載，佛陀說該經的處所有七處，其中人間三處，天界四處。前後共計八次說法會，故云「七處八會」。

《華嚴經探玄記》卷二(大正35・125a)：「今此三萬六千偈經，有七處八會，謂人中三處，天上四處爲七。重會普光爲八會，於中有三十四品。」茲略釋如次：

(1)寂滅道場會：在摩訶提國的菩提樹下(即佛成道處)，宣說世間淨眼、盧舍那二品。

(2)普光法堂會：在熙連河邊的普光法堂，宣說如來名號、四諦、如來光明覺、菩薩明難、淨行及賢首菩薩等六品。

(3)忉利天宮會：在須彌山頂帝釋宮的妙勝殿，宣說佛昇須彌頂、菩薩雲集妙勝殿上說偈、菩薩十住、梵行、初發心菩薩功德、明法等六品。

(4)夜摩天宮會：在夜摩天的寶莊嚴殿，會中演說佛昇夜摩天宮、夜摩天宮菩薩說偈、功德華聚菩薩十行、菩薩十無盡藏等四品。

(5)兜率天宮會：在兜率天的一切寶莊嚴殿中，宣說如來昇兜率天宮一切寶殿、兜率天宮菩薩雲集讚佛、金剛幢菩薩十迴向等三品。

(6)他化天宮會：於他化自在天的摩尼寶藏殿，宣說十地、十明、十忍、心王菩薩問阿僧祇、壽命、菩薩住處、佛不思議法、如來相海、佛小相光明功德、普賢菩薩行、寶王如來性起等十一品。

(7)普光重說會：說法地點與第二會相同，即在熙連河邊的普光法堂，宣說離世間品。

(8)祇園重閣會(逝多園林會)：在舍衛國的祇園重閣講堂，宣說入法界品。

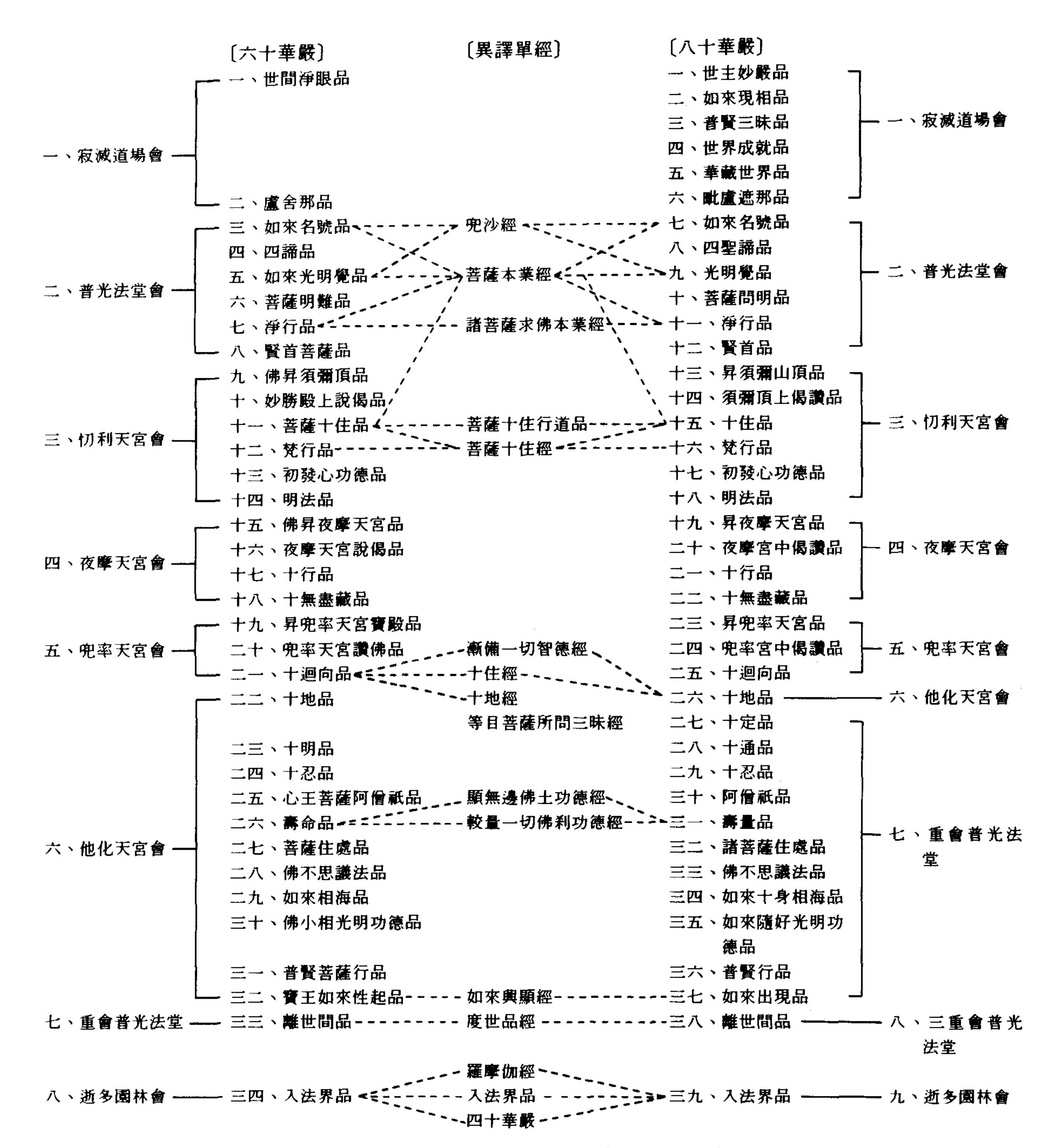
此外，在八十卷《華嚴經》中，關於說處，雖然同樣說爲七處，但關於會座，則另立三重普光法堂會。前後共計九會，而成爲所謂的「七處九會」。關於七處九會的意義，澄觀的《華嚴經七處九會頌釋章》有詳細的說明。

新舊二譯之諸品與支分異譯經典，其異同略如表。(見下頁)

〔參考資料〕《華嚴遊意》；《華嚴經疏》卷四；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十五；《新華嚴經論》卷七；《華嚴經文義綱要》。

七善士趣

就聲聞四果之第三不還果所作的分類。即不還之聖者，有生般、中般、上流般三種；其中生般又分生般、有行般、無行般三種，中般又分速般、非速般、經久般三種，此六種與上流般合而稱爲七善士趣。趣，行之義。以不還果人已斷盡欲界的煩惱，無善惡雜行，且位於上地而不還下地，故稱善士趣。《俱舍論》卷二十四之頌(大正29・125b)：「立七善士趣，由上流無別，善惡行不行，有往無還故。」又，於十八有學中，何獨依不還立善士趣？《俱舍論》卷二十四云(大正29・125b)：「趣是行義，所餘有學皆行善業無差別故，唯此七種皆行善業不行惡業，餘則不然。又唯七種行往上界不復還來，餘則不爾，故獨依此立善士趣。」



七善律儀

指七種戒。即不殺生、不偸盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語等七種身口方面的行爲。此中，前三者能遠離身業之惡，後四者則能遠離口業之惡。若再加上意業的不善、不瞋與不邪見等三戒，則合稱爲十善戒。

《十地經論》卷四曾以因離、果行離、對治離三者以擇發此十善戒的理趣。就不殺而言，所謂「因離」就是遠離其因的殺心；「果行離」指遠離殺心之果的殺生行爲；「對治離」則是以慈悲心、安穩心對治殺心、遠離殺業。餘者可以類推。七者合則唯一善律儀，開則說爲身口二業之律儀。

對於戒律得捨的原則，《毗曇》與《成實論》的看法不同。《毗曇》主張於現在一切有情處同時得，一次得而不重得；如果是故意捨戒或在命終、二形俱生、斷善根等情形下即成捨戒。《成實論》方面，則主張於三世有情處數數得，得戒後也不因不善法污染而破失。關於《毗曇》所說，可參閱《俱舍論》卷十四。

〔參考資料〕 《成實論》卷八；《大乘義章》卷十二。

七番共解

天台宗之佛典詮釋學用語。該宗在闡釋名、體、宗、用、教等五層義理時，以標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異等七法分別解析，故謂七番共解。天台智者大師在詮釋經典時，往往先以「五重玄義」分析，以彰顯經典內容的哲理。並分通、別二種方式來說明。「通」即七番共解，「別」即五重各釋。所謂七番共解，即：

(1)**標章（分科）**：即標其章節，俾使層次分明，使研究者，容易憶持而不忘（令起念心）。

(2)**引證**：凡所發言論，欲使人深信，必當引經據典，以證明所說不謬（令起信心）。

(3)**生起**：以五重次第依次解析，俾使聞者不致散亂而能生定心（令起定心）。

(4)**開合（開廣合略）**：隨順眾生根性之利鈍，而令隨機獲益（令起慧心）。

(5)**料簡（問答）**：以問答方式解釋疑惑（令起慧心）。

(6)**觀心**：佛陀的一代教法，都不離心，是以聞法必須字字句句指歸自心，如：了達實相，即觀心「體」。能明因果，即觀心「宗」。斷惑證眞，即觀心「用」。分別淺深、大小，即觀心「教」（令起精進心）。

(7)**會異（會通異名）**：俾獲得正確的了知，以維護堅固的信念（輔持慧心）。

七番共解可促使聽經者生起信、進、念、定、慧的五心。由此而成就五根、五力，以破除五障（信破疑障、精進破懈怠障、念破迷障、定破亂障、慧破愚癡障）。這是智者大師創設此種方式的用意。

《法華玄義》卷一（上）云（大正33·682a）：「標章令易憶持，起念心故。引證據佛語，起信心故。生起使不雜亂，起定心故。開合、料簡、會異等，起慧心故。觀心即聞即行，起精進心故。五心立，成五根，排五障，成五力，乃至入三脫門。」

七塔寺志

書名。爲浙江省寧波市七塔報恩禪寺的志書。八卷。民國陳寥士編。1937年排印本。收在《中國佛寺志》第一輯第十五册。

七塔寺，位於浙江省寧波市東五里，與延慶寺、阿育王寺、天童寺並稱四明四大叢林。創建於唐宣宗大中十二年（858），號東津禪院。翌年，改名棲心寺。宋時稱崇壽寺。明初又改補陀寺；永樂年間廢而旋復，又稱棲心寺。清·咸豐十一年（1861），毀於兵事。光緒十六年（1890）開始重修，二十一年（1895），獲朝廷賜額「報恩寺」。本寺因於康熙時建七浮圖於寺前，故俗稱七塔寺，全名爲七塔報恩禪寺。民國以來，傳戒講經，設藏經樓，立佛學院，法事甚爲隆盛。爲臨濟宗派下的寺院，民國時代的名僧圓瑛即嗣法於本寺，並曾任住持。

本書卷首有題辭、序、圖像、凡例。卷一圖記，卷二金石，卷三沿革，卷四建置，卷五僧譜，卷六法要，卷七產業，卷八藝文。書末有補正一卷。

七種生死

指凡聖眾生之生死狀態的分類。共分爲七種，故曰七種生死。依《大明三藏法數》所載，略釋如次：

(1)**分段生死**：指欲、色、無色等三界眾生的生死狀態。分即分限，段即形段。謂三界果報，壽有長短分限，身有大小形段，皆不免於生

死，是爲分段生死。

⑵**變易生死**：指三乘聖者的生死狀態。因移果易名爲變易。謂阿羅漢、辟支佛、菩薩既離三界生死，出生方便等土，就其斷惑證果之時，因移果易，論爲生死，是名變易生死。

⑶**流入生死**：此就衆生之流轉輪迴，以言其生死狀態。謂衆生有識之初，迷眞逐妄，流入生死苦海，漂溺不息，是爲流入生死。

⑷**反出生死**：此就還滅門以言衆生之生死狀態。謂衆生若發心修行，背妄歸眞，則能反出生死，至於涅槃，是爲反出生死。

⑸**因緣生死**：指初地以上菩薩之示現生死。謂初歡喜地以後諸位菩薩，皆以所觀不思議理爲因，能觀眞無漏智爲緣，共破無明之惑。復爲化衆生故，示現生死，是爲因緣生死。所謂眞無漏智者，即菩薩智慧。由此智慧斷諸惑業，而不漏落生死，以對二乘之智，故爲眞。

⑹**有後生死**：指十地菩薩之生死狀態而言。謂第十法雲地菩薩因有最後一品無明未斷，尚有一番變易生死，是爲有後生死。所謂「最後一品」者，謂無明惑有四十二品，今是最後之一品。

⑺**無後生死**：指等覺菩薩之生死狀態。謂等覺菩薩破最後一品無明煩惱，究竟永盡，入妙覺位，不受後身，是爲無後生死。

此七種生死之說，出自《翻譯名義集》，內容與《止觀輔行傳弘決》所述稍異。其中，《止觀輔行傳弘決》有「流來」與「方便」二種生死，而無「流入」與「變易」二者。

〔參考資料〕 《攝大乘論釋》卷十四；《顯識論》；《摩訶止觀》卷七（上）；《止觀輔行傳弘決》卷七之一；《翻譯名義集》卷六。

七種立題

天台宗對佛經名稱的分類，爲智者大師所創。共分七種，故云「七種立題」。此七種即：單人、單法、單譬、人法、法譬、人譬、人法譬具足。又稱單三複三具足一。天台《觀無量壽佛經疏》云（大正37・186c）：「一切衆經皆有通別二名，通則經之一字，別則有七，或單人法譬，或複，或具。」知禮《觀無量壽經疏妙宗鈔》卷一更舉實例云（大正37・198c）：

「單人，如阿彌陀經等；單法，如大般涅槃經等；單譬，如梵網經等；（中略）人法，如文殊問般若經等；法譬，如妙法蓮華經等；人譬，如如來師子吼經等；人法譬具足者，如勝鬘師子吼一乘大方便方廣經等。」

譬如《阿彌陀經》中，釋迦是「能說的人」，阿彌陀佛是「所說的人」，以此安立經題，故稱單人立題；《大般涅槃經》中，涅槃是「法」，以此安立經題，故稱單法立題；《梵網經》中，梵網是「梵天寶網的譬喻」，以此譬喻安立經題，故稱單譬立題；《文殊問般若經》中，文殊是「人」，般若是「法」，以此二者安立經題，故稱人法立題；《妙法蓮華經》中，妙法是「法」，蓮華是「譬喻」，以此二者安立經題，故稱法譬立題；《如來師子吼經》中，如來是「人」，師子吼是「譬喻」，以此二者安立經題，故稱人譬立題；《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》中，勝鬘是「人」，師子吼是「譬喻」，一乘大方便方廣是「法」，以此三者安立經題，故稱人法譬具足立題。

又，諸疏所說並不限於上述七種，如法雲《法華義記》及吉藏《仁王般若經疏》卷上（一），則除去人譬與人法譬，而立五種立題，慧遠《維摩義記》卷一（本）則立法、人、事、喩、人法、事法、法喩及人事等八種，《觀無量壽經義疏》卷本則除去人事，另加處、時，而爲九種。

〔參考資料〕 慧遠《無量壽經義疏》卷上；《天台四教儀集註》卷上；《大明三藏法數》卷二十八；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十六。

七層輪燈

在密教中，修普賢延命法或藥師法時所用之四十九盞供養燈。又名七層車輪燈。燈有七

層，故名。《陀羅尼集經》卷二云（大正18·799b）：「令作藥師佛像一軀，（中略）燃四十九燈，燈作七層，形如車輪，安置像前。」《藥師七佛本願功德經》卷下（大正14·415c）：「晝夜六時，恭敬禮拜七佛如來，讀誦此經四十九遍，燃四十九燈，造彼如來形像七軀，一一像前各置七燈，其七燈狀圓若車輪，乃至四十九夜，光明不絕。」

修藥師法時所建之七層輪燈，係以《藥師消災軌》、《陀羅尼集經》卷二等爲依據；此燈置於本尊與大壇之間。修普賢延命法時所建之七層燈，則根據《普賢延命陀羅尼經》所說。據古德所述，此燈或置於佛像與大壇之間，或置於大壇與護摩壇之間。

〔參考資料〕《七佛本願經》；《薄造紙》；《祕鈔》；《玄祕鈔》；《覺禪鈔》卷一、卷四。

七十空性論（梵Sunyatā-saptati）

印度中觀學派要典。龍樹菩薩造。梵本不存，然有藏文本。民國法尊依藏文本譯成中文。收在《大藏經補編》第九册。全書共含七十三頌，第一頌是總論，爲本論之宗要所在；第二頌至第七十一頌則詳述第一頌之內涵，旨在表達諸法畢竟空之理，並顯示緣起諸法實性不可得；最後二頌爲「勸信得益」分，即本書之結論。全書之中，如扣除第一頌與最後二頌，即爲七十頌，故本書名爲《七十空性論》。

法尊譯後，弘悲加以科攝，分爲十章。大致內容爲下列幾項：(1)標宗立異。(2)即法破相，內含現象及原因之論破。(3)緣起無性，下分「緣起」、「無性」二部分。(4)特究生滅，含「生滅與性空」、「生滅與涅槃」、「特破生滅存在之形式（時）」三部分。(5)即相破法，以「生、住、滅」及「有、無、一」等破除有爲與無爲二法。(6)業、果、作、受，旨在以正破業、果、作、受，明破我執。(7)根、境、識等，以能、所關係明根、境、識之無自性。(8)流轉還滅，含「還滅無自性」及「還滅之律理」二部分。(9)眞、俗、空、有，以眞俗、空有之不一不異闡緣起勝義。(10)結義勸學，內含「結定緣起性空」與「勸學中道了義」。

據楊白衣〈龍樹七十空性論之研究〉一文所載，本論是闡述諸法無自性的大乘中觀論典。內容所論與《中論》大致相近，甚至有偈頌與《中論》完全相同。例如，本論第十四、十五、十六頌與《中論》〈觀行品〉之首偈；第十九、二十、二十一、二十二等四頌與《中論》〈觀成品〉之大部分；第三十三至第四十四等十二頌與《中論》〈觀業果品〉之大部分幾乎雷同。

本書之藏文本共有三種版本，一是編號（北京版）五二二七的偈頌本，二爲編號五二三一之龍樹釋本，三爲編號五二六八之月稱釋本。其中，龍樹釋本與其餘二本出入頗多，但較爲完善；而月稱釋本缺第六十三與第六十七等二頌。

七日作壇法

密教作壇法之一。又名七日供養壇法。即在行灌頂或護摩時，於七日七夜間築土壇，壇上畫諸尊曼荼羅的作法。

關於七日作壇法，密教經軌多有述及，然說法不一。依《大日經疏》卷四以下所載，於第一日，驚發地神，擇地，掘地，治地。第二日，以混和瞿摩夷與瞿摸怛囉的香水塗壇地。第三日，將裝有五寶等物的瓶子，埋在壇中央及四方。其次安置灌頂所用的香水瓶，再定壇的方位。第四日，行灑淨香水，作白檀曼荼羅。第五日，行受持地的作法。第六日，行三昧耶戒作法。第七日，投華，行灌頂儀式。

七日作壇法中，第一日的掘地、治地（去地中穢物）等作法，係依古印度家宅建築的儀式。又，築壇中，若於第三日以前法事起障難，則中止築壇。若在第四日以後發生，則修除災法去障難，再行法事。法事終了，通常將壇立即毀掉。此外，印度密教行傳法灌頂及其他諸尊之修法時，阿闍梨也依據此種作壇法構築新的曼荼羅壇。

〔參考資料〕《十一面觀世音神咒經》；《陀羅尼集經》卷四、卷九、卷十二；《建立曼荼羅護摩儀軌》。

七地沈空難

指菩薩修行過程中的退墮現象。謂十地中第七遠行地的菩薩，住於無相觀，上不求菩提，下不度衆生，只沈浸於空寂之理，而不起六度濟生的事行。《大智度論》卷十（大正25·132a）：「如七住菩薩，觀諸法空無所有，不生不滅，如是觀已，於一切世界中心不著，欲放捨六波羅蜜入涅槃。」

就在菩薩如此生退怯心時，十方諸佛即勸勵彼等，應重振修行之勇氣，故該論又云（大正25·132a）：

「爾時，十方諸佛皆放光明，照菩薩身，以右手摩其頭，語言：善男子勿生此心，汝當念汝本願欲度衆生。汝雖知空，衆生不解，汝當集諸功德教化衆生，共入涅槃。汝未得金色身，三十二相八十種隨形好，無量光明三十二業，汝今始得一無生法門，莫便大喜。是時菩薩聞諸佛教誨，還生本心，行六波羅蜜以度衆生。」

關於諸佛的勸諫，新譯《華嚴經》卷三十七及《十地經論》卷十，將它分爲七種，即所謂的七勸：

(1)菩薩未得十力、四無畏、十八不共等諸佛法，故以此力勸菩薩。

(2)菩薩自己雖已得寂滅解脫，然諸凡夫未得，故勸應愍念衆生。

(3)勸菩薩應圓成根本誓願，饒益一切衆生。

(4)菩薩若證實際，惟與二乘之證果同，不名如來，故力勸應精進。

(5)菩薩曾見諸佛無量之身土等境界，故力勸其應成滿所見境界。

(6)菩薩今始得無生之一法明，故力勸愼勿以此爲足，應更得諸佛無量無數之法明。

(7)勸菩薩應如實通達十方無量國土、衆生等種種差別事。

《華嚴經》等書以爲接受以上七勸者，乃第八不動地的菩薩，故謂之爲八地沈空難。此與《大智度論》所說不同。古來會通此異說者，以《十地經論》爲就終之論，故在第八地；《大智度論》剋實而說，故在第七地終心。然而，第七地滿心爲第八地之始，故二者並不相違。此外，《往生論註》卷下說，此土之菩薩雖有七地沈空之難，然往生安樂淨土，即無此難。

七佛偈碑亭

北京佛教古蹟。位於北京市北海五龍亭北，即大慈眞如寶殿之後。爲八角攢尖式亭，內設八面七佛碑，其中，七面爲線雕佛像，一面爲碑記。依據碑文記載，碑上所雕係乾隆皇帝仿六世班禪所獻「七佛番軸」而成。其所謂七佛，是指毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘納含牟尼佛、迦葉佛及釋迦牟尼佛。

碑面呈長方形，有邊框，上下雕雙龍戲珠，左右爲單龍戲珠。內框之上框爲七珍，左右框爲八寶。框內上部正中爲一佛，居蓮座。佛左右爲二神足像，下方近底框處，爲佛之父母及二侍者像。七佛脚下均刻楷書藏文。邊框上部有漢滿蒙藏文佛偈。如第七幅釋迦牟尼佛之佛偈謂：「法本法無法，無法法亦法，今付無法時，法法何曾法。」

七佛通戒偈

相傳過去七佛同以「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」一偈作爲戒行之原則，故此偈被稱爲「七佛通戒偈」。此一說法出自天台宗《法華經玄義》卷二（上）等處。依梵文本有部律戒本所載，此偈之梵文爲「sarvapāpasyākaraṇaṃ, kuśalasyopasaṃpadaḥ, sucittaparyavadānam, etad buddhasya śāsanaṃ」。

然依據《四分律》、《十誦律》、《僧祇律》、《五分律》及《增一阿含經》卷四十四所載，過去七佛之戒偈彼此不同，並以此偈爲

迦葉佛所說。然在《根本說一切有部戒經》、《根本說一切有部毗奈耶》中，則以此偈爲釋迦牟尼佛之戒偈。

依《出曜經》卷二十五所載，此偈之義涵如下（大正4・741b）：

「諸惡莫作者，諸佛世尊教誡後人三乘道者，不以脩惡而得至道，皆習於善自致道跡，是故說曰：諸惡莫作也。

諸善奉行者，彼修行人普脩衆善，唯自瓔珞具足衆德，見惡則避，恒脩其善。所謂善者，止觀妙藥燒滅亂想，是故說曰：諸善奉行。

自淨其意者，心爲行本，招致罪根，百八重根難解之結纏裹其心，欲恚癡盛憍慢慳嫉種諸塵垢，有此病者，則心不淨，行人執志自練心意，使不亂想，如是不息，便成道根，是故說曰：自淨其意也。

是諸佛教者，如來演教禁戒不同，戒以檢形，義以攝心，佛出世間甚不可遇，猶如優曇鉢花億千萬劫時時乃有，是故如來遺戒教化，賢聖相承以至今日。禁戒不可不脩，惠施不可不行，吾所成佛王三千者，皆由禁戒惠施所致也，是故說曰：是諸佛教。」

◉附：印順《原始佛教聖典之集成》第三章（**摘錄**）

除《銅鍱戒經》外，其餘六本，都有七佛所說波羅提木叉偈。在《長部》的〈大本經〉中，說到七佛的故事。又廣說毗婆尸佛（Vipaśyin）事，及毗婆尸說波羅提木叉三偈。漢譯的《長阿含經》〈大本經〉，僅說一偈，與「七佛偈」中毗婆尸佛所說的相合。而《長部》〈大本經〉所說的三偈，與「七佛偈」的毗婆尸佛、迦葉佛（Kāśyapa）、毗舍浮佛（Viśvabhū）所說偈相合。

依文句論證，論定七佛所說偈，是基於〈大本經〉毗婆尸佛所說偈，增廣而成，似乎是可以這麼說的。然從另一觀點去看，覺得未必如此。經師結集的經典，凡說到七佛的，都出發於「佛佛道同」的立場。〈大本經〉的結集，列述七佛的故事，意趣也是一樣的。詳說毗婆尸佛（七佛中的第一位）事，以及毗婆尸佛說波羅提木叉偈，只是舉爲代表而已。毗婆尸佛說偈，其餘的六佛，在結集〈大本經〉的時代，結集者的心目中，有沒有說波羅提木叉偈？這答案是不會否定的。

例如〈大本經〉所說的三偈，作毗婆尸佛說；或如「七佛偈」中，作爲三佛所說。又如「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」一偈，〈大本經〉作毗婆尸佛說；《根有戒經》作釋迦牟尼佛說；其餘的「戒本」，都作迦葉佛說；這到底是那一位佛說的呢？由於文義通一切佛，所以《出曜經》解說爲：「諸佛世尊，教誡後人。（中略）賢聖相傳，以至今日。」這是作爲一切佛的教誡，所以稱爲「七佛所說通戒偈」。

依佛法的意趣來說，這些偈頌——一偈、三偈，或者多偈，是被傳說爲七佛所說的（佛佛道同）波羅提木叉。指定爲某佛所說，本沒有必要（如上所說，傳爲某佛所說，並無一定）；作爲某佛所說，也不外乎「指方立向」一樣，容易爲一般信衆所接受而已。七佛所說波羅提木叉偈，分別配屬七佛，是《銅鍱戒經》以外，各部「戒經」的一致傳說，其成立是不會遲於〈大本經〉的。詳說的，如大衆部所傳的《增一阿含經》，及《摩訶僧祇律》，這本是持法者（經師）所結集的。（中略）七佛所說教誡偈，源於釋迦佛的略說教誡，來源是極爲古老的！但在以學處爲主的布薩說波羅提木叉中，並非「波羅提木叉經」主體，而屬於布薩的儀軌部分。

〔參考資料〕 《法句經》卷下〈述佛品〉；《央掘魔羅經》卷二；《法集要頌經》卷三〈罪障品〉；《大般涅槃經》卷十四；《四分律》卷三十五；《有部毗奈耶》卷一；《阿毗曇八犍度論》卷一。

七佛藥師法

日本密教中，台密所用的修法。又稱七壇御修法。即以七佛藥師爲本尊的密法。所謂七

佛，乃藥師如來一體之分身。出自唐・義淨所譯的《藥師琉璃光七佛本願功德經》，其他二譯亦有造藥師如來形像七軀以作禮拜之記載。

所謂七佛，即：(1)善名稱吉祥王如來，所住世界名曰無勝，有八大願。(2)寶月智嚴光音自在王如來，所住世界名曰妙法，有八大願。(3)金色寶光妙行成就如來，所住世界名曰圓滿香積，有四大願。(4)無憂最勝吉祥如來，所住世界名曰無憂，有四大願。(5)法海雷音如來，所住世界名曰法幢，有四大願。(6)法海勝慧遊戲神通如來，所住世界名曰善住寶海，有四大願。(7)藥師琉璃光如來，所住世界名曰淨琉璃，有十二大願。

此七佛藥師法係用於祈求滅五無間罪，祛病延命、生產安穩，或遇日月蝕等天變、風雨之災，及時節不順時所修的息災或增益法。《藥師琉璃光七佛本願功德經》卷下（大正14・417b）云：

「若復有人有所祈願，應當造此七佛形像，可於靜處以諸香華懸繒幡蓋，上妙飲食及諸伎樂而為供養，（中略）在佛像前端坐誦呪，於七日中持八齋戒，誦滿一千八遍，彼諸如來及諸菩薩悉皆護念（中略）此人。所有五無間罪一切業障，悉皆消滅，無病延年，亦無橫死及諸疾疫，（中略）如是等怖一切皆除，（中略）有所願求無不遂意。」

〔參考資料〕《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法》。

七系付法傳

又名《寶源錄》。收在《大藏經補編》第十一册。是明末西藏的佛教學者多羅那他（1575～1634）就他所得的印度佛教密宗主要各系傳承編撰的一部歷史著述。全書共分九分，記述了佛教密宗中七個主要修法的傳承源流，對於一些著名的大師分別作了詳略不等的傳記。這七系是：(1)大手印教授，(2)拙火，(3)羯摩印，(4)光明教授，(5)生起次第，(6)辭句傳承，(7)雜口訣。

第一系大手印教授傳承，自羅睺羅開始。從羅睺羅向上的傳承據說是上座黑、尊者馬鳴、優波掬多，但多氏認為這幾代是難以究詰的。羅睺羅又名薩羅訶，他的弟子是阿闍黎龍樹。以次傳承為大成就者舍婆哩、盧伊波、征吉波、底黎波、那洛波、小鐘毗波、俱薩羅跋陀羅等。另一系傳承則為盧伊波、陀哩迦波、案多羅波、底洛波以次相傳。據說舍婆哩成就以後，長久住世，隱居吉祥山中，後來梅多利波曾親見聞法。梅多利波是在那洛波和阿底峽之間出世的一位密宗大師，他的弟子據說有上四，中七，下十。其中四個上首弟子就是俱生金剛、空性三摩地、羅摩波羅、金剛手。梅多利波有一個女弟子名瑜伽母寶天女，據說知解和他相等，現身得大成就，後來傳給阿闍黎小俱薩羅跋陀羅、阿悉多伽那、阿闍黎智友，多羅那他的師祖也曾從她聞法。

第二系拙火教授傳承，據說由金剛瑜伽母親傳給大毗流波。大毗流波又名吉祥護法，他與曾在那爛陀寺做過親教師的護法並非一人。他的傳承依次是黑毗流波（又名小毗流波）、毗耶陀哩波（獵鳥者）、俱薩梨跋陀羅。以上是一系傳承。

又大毗流波傳種毗系魯迦，再傳種毗族（屠膾種）瑜伽母、阿羅羅金剛、系摩羅金剛、羅多金剛四人。又有曠野師、揭婆里波、闍那室利、難勝月、羅睺羅金剛也是種毗系魯迦的弟子。後來種毗族瑜伽母又傳給羅多金剛，再傳黑行。

又種毗族瑜伽母傳給行者，也另成一派。

又種毗族瑜伽母傳難勝月，再傳他的明妃蘇部伽。以後由檀那室利、中金剛座、俱薩梨依次相傳。

又行者、僧伽羅瑜伽母、難勝月、羅睺羅金剛、檀那室利依次相傳。

這一系的傳承自種毗波以後比較雜亂，同門當中輾轉互相傳授的很多，因此世次不易排定。

第三系羯摩印的付法，據說第一代是親見

佛傳法的烏仗那國王大因陀羅部底，他傳給具德安樂遊戲母，又名俱生成就。以後由大蓮華金剛、無肢金剛（又名牧猪師）、中蓮華金剛海生、中因陀羅部底、闍爛達里波、黑行、善怙、無量金剛、俱薩羅跋陀羅依次遞傳。又中因陀羅部底依次傳蓮華生、俱薩羅、小俱薩羅跋陀羅，另成一派。

第四系光明教授，以金剛鈴師為首。但其遠世傳承可溯自大阿闍黎馬勝、費拏波（琵琶足）、賣酒女毗攞斯耶金剛（嬉女金剛）。由她傳金剛鈴，再傳毳衣師（按此師舊譯勝德赤衣，著《般若九頌精義》，有漢譯本）。毳衣師與中因陀羅部底王同時，他們兩人又傳給闍爛陀里波。闍爛陀里波的弟子很多，上首有如日、如月兩弟子（就是黑行和佛智足），以及小毗流波等。他又有一弟子名毗部底陀娑，年壽很長，曾傳法給藏族的布敦寶成（1290～1364）。黑行的弟子著名的也很多，其中有善怙和賢足兩人傳底梨波，再傳那洛波等人。那洛波所傳弟子中有精於父續者四人，精於母續者四人，得成就者四人。著名的扇底波也出在他的門下。阿底峽也曾親見那洛巴闍法，後又從他的弟子小種毗波學。小種毗波又傳小俱薩羅跋陀羅等人。小俱薩羅跋陀羅住世約一五七歲，傳法於阿悉多伽那，他住世約二百年，傳法於智友。智友傳寂密。

第五系為生起次第傳承，這一系可說是印度超戒寺的正統。第一代就是有名的佛吉祥智，又名佛智足。他的師父有師子賢阿闍黎、德友比丘尼、遊戲金剛、瞿尼魯瑜伽母、童足等人。後來超戒寺建成，就由他開光並擔任第一任阿闍黎。他的弟子上首有四，就是燃燈賢（繼任為超戒寺主）、極寂友、大樂蓮花生、王種羅睺羅。燃燈賢的弟子為藥足，又名吽迦羅，曾來西藏。藥足的弟子是阿婆都底波，再傳寶生寂，就是超戒寺六賢門中東門守護者扇底波，他的傳承依次為金剛座、俱薩梨波。又藥足傳烏仗那的佛吉祥寂。以後由大金剛蘇哩波、寶生密、中金剛座等人依次遞傳。

上面所說的阿婆都底波，又名寶戒。他傳伽耶斯佗華哩馱，意思是老書記，因為他曾做過達摩波羅王的書記，八十歲才到那爛陀寺出家。他的別名有只伽陀舍和婆跋斯建馱。他的傳承依次為都訶里、前金剛座、中金剛座（一說與寶生密、蘇利波為同一人）、無畏生、善生密、十力、金剛吉祥、法賢吉祥、佛稱、寶稱、羅底掬多（喜密），以至寂密。

第六系辭句傳承，也就是續釋的傳承，這一系的派別很多，主要的是：

一派為龍樹、聖天、羅睺羅、月稱、光生、智稱、扇底波，以次相傳。

一派是妙吉祥友，傳智金剛和覺金剛。

一派是智足，傳極寂友，再傳吉祥軍、資魯波、黑生和藥足四人。此四人再傳妙吉祥智，以後由大不空金剛、悉地費羅、阿底峽、友密、大金剛座等，依次相傳。

一派是資魯波、佗伽那、扇底波、智吉祥友、阿底峽、前金剛座、後金剛座，依次相傳。

一派是遊戲金剛、梨羅金剛、妙吉祥智、大不空金剛，以次相傳。

一派是行者和吉祥持傳訶哩計羅，又名毗羅只波，他再傳妙吉祥智。

一派是俱俱里波、蓮華金剛、底梨波、那洛波、扇底波，以次相傳。

一派是中因陀羅部底王，又名阿闍黎俱俱羅闍（狗王），他傳給阿闍黎蓮華生。

一派是時輪傳承，由華卓波傳給阿婆都底波、覺吉祥、那洛波三人宏揚。阿婆都底波又傳蘇哩波。

又被稱為濁世之佛的無畏生密（1004～1125），傳法給善生密，再傳陀舍波羅（即十力），三傳稱揚天。後者又傳迦濕彌羅釋迦吉祥賢（1204入藏）、佛吉祥賢和寶護等人。這幾人又傳寂默吉祥賢。後由悲吉祥賢、釋迦護、妙吉胄、解脫天、生密、羅底掬多、寂密等以次相傳。後者即多氏的師祖。

第七系別生（雜）口訣傳承，就是大成就

者瞿羅利的口訣傳承。有一個婆羅門的阿闍黎名毗耶梨波，初期曾和龍樹互相傳法，後來又從斫波致波學法，以後傳給迦俱致波。迦俱致波也曾從盧伊波聞法，他又傳給密那波。密那波和他的兒子摩親陀羅波後來又往師祖斫波致波處學法，都得到成就。其後，密那波傳訶梨波、摩梨波、帝菩梨波。摩親陀羅傳卓朗吉波和瞿羅利那佗。瞿羅利那佗的弟子有十二人，上首付法弟子爲羯拏里波，又名吠羅吉那佗。他以後由那瞿波、小毗流波學系中的瞿連那佗、奥俱羅那佗、羅底掬多，以次相傳。羅底掬多又曾從寶稱、智密、十力等人學法。

以上七系傳承最後都集於羅底掬多的弟子寂密一人之身，他的時代略早於多羅那他。多氏的三個上師，就曾從寂密聞法。

本法末尾總結說：印度初聞得密咒持明位者極多。其後自薩囉訶以至達摩波羅王之終（約五至八世紀），不僅得成就者相續不斷，而且同一時間往往多人并出。其後直至無畏生密逝世（1125），得成就者僅次第相承。自此以下，得成就者不過偶一出世而已。

多氏這部著作成於1600年，是他壯年（二十六歲）時手筆，有一種簡明暢達的風格。書中所敍述的史事和他在八年後所作的《印度佛教史》有互相補充之用。本書中所詳的都在《印度佛教史》中就省略了。因此，要研究印度佛教史，這兩部書都是不可少的。譬如自西元五世紀密宗初興，七世紀中葉以後漸成大宗，直至多氏時代爲止（十六世紀），上下千餘年間的傳授源流，漢譯典籍未見記載，得此一書即可見其大概。又其中所收諸大成就者的傳記，很多和漢土舊聞有出入（像龍樹傳記取材於《八十四成道者傳記》，就和羅什譯本《龍樹菩薩傳》不同，似乎生世很晚），這對研究印度佛教史者是會有不少啓發的。又後期密教發祥於烏仗那，中國宋雲、玄奘等旅行記只提到其地僧俗多嫻咒術而已，本書詳敍其國王因陀羅部底的歷史和傳承，即可明了其地密教發達的原委和時代。至於各家傳記中說及與其他宗教鬥爭情形，也大有助於了解密教代顯教而盛行的客觀原因。又在十二世紀末印度超戒寺被毀之後，密教傳統還維持了四百年未絕，如本書中敍述後來密宗大師就有羅底掬多、智友、寂密等多家。這些都足以補一般佛教史的疏略，而值得重視的。

此書有德文譯本，收在佛教文庫（聖彼得堡，1914年版）。（郭元興）

七事斷滅宗

外道十六宗之一。又稱七斷見論、七斷滅論。即主張欲界身、欲界諸天、色界諸天及四無色處等七處死後斷滅的外道。在六十二見中，列爲第七見。依《唯識論述記》卷六（末）所述，舉其要如下：

(1)我有色，麤四大種所造爲性，死後斷滅，畢竟無有，見身死後有而無故，若自若他之我，皆以麤大種所造，死後斷滅。(2)我欲界天死後斷滅。(3)我色界天死後斷滅。(4)我空無邊處死後斷滅。(5)我識處死後斷滅。(6)我無所有處死後斷滅。(7)我非想非非想處死後斷滅。

《大毗婆沙論》卷二百對此七種斷滅論有較詳細的解說，其文云（大正27・1001c）：

(1)「作是念：此我有色，麤四大種所造爲性。死後斷滅，畢竟無有。齊此，名爲我正斷滅。後見此生受胎爲初，死時爲後；便作是念：我受胎時，本無而有。若至死位有已還無。名善斷滅。」

(2)「作是念：此我欲界天，死後斷滅，畢竟無有。齊此，名爲我正斷滅。後作是念：我既不因產門而生；本無而有，有已還無；如彗星等；名善斷滅。」

(3)「作是念：此我色界天，死後斷滅，畢竟無有。齊此，名爲我正斷滅。彼作是念：我既不因產門而生；本無而有。由等至力，有已還無。名善斷滅。」

「或有說者，此三斷見，皆緣已離初靜慮染有情而起。彼斷見者，雖已得定，而未能離初靜慮染。所發天眼，惟見下地。前三有情，

既命終已，皆生上地。所受中有、生有、等身，非彼境界。便作是念：得靜慮者，既命終已，悉皆斷滅。」

(4)「作是念：此我空無邊處天，死後斷滅，畢竟無有。齊此，名爲我正斷滅。」

(5)「作是念：此我識無邊處天，死後斷滅，畢竟無有。齊此，名爲我正斷滅。」

(6)「作是念：此我無所有處天，死後斷滅，畢竟無有。齊此，名爲我正斷滅。」

(7)「作是念：此我非想非非想處天，死後斷滅，畢竟無有。齊此，名爲我正斷滅。」

「此中後四，有執空無邊處爲生死頂，乃至有執非想非非想處爲生死頂。若執空無邊處爲生死頂；彼執空無邊處，死後無有，名善斷滅。乃至若執非想非非想處爲生死頂；彼執非想非非想處，死後無有，名善斷滅。」

「如是七種後際分別諸斷滅論，依前所說七事而起。如是七種，皆說死後，故是後際分別見攝。」

〔參考資料〕《大乘法苑義林章》卷一；《瑜伽師地論》卷七。

七星如意輪

指以七星爲眷屬的如意輪觀音。七星指貪狼、巨門、祿存、文曲、廉貞、武曲、破軍等星。以七星如意輪爲本尊而修的祕法，稱爲七星如意輪修法。據《七星如意輪祕密要經》所云，佛在世時，俱尸羅大國兵圍迦夷城，波斯匿王遣使求佛救護，佛令於迦夷城宮內建如意寶輪般多羅道場七星火壇，一日一夜如法而作，賊衆自然退散。依此，古來多修此法以退治怨敵。

關於此尊形像，係於八輻輪中央畫如意輪，各輻之間再畫以貪狼、巨門等北斗七星與訶利帝母。《七星如意輪祕密要經》云（大正20・224b）：「造五色輪，象如車輪，或十道或十二道。輪約間畫波折羅相，輪輻上亦爾，中央安如意輪王菩薩；一一輻間安七星象及訶利低母。」

此尊之種子、三形、印言皆同於如意輪觀音。

〔參考資料〕《覺禪鈔》；《別尊雜記》；《曼荼羅集》。

七佛讚唄伽陀（梵Sapta-buddha-stotra〈寫本〉、Spata-jina-stava〈刊本〉，藏De bshin-gśegs-pa bdun-gyi bstod-pa）

一卷。宋・法天譯。又稱《七佛梵讚》。收在《大正藏》第三十二册。係對過去七佛之梵讚。由於全書僅將梵語的讚唄音譯爲漢字，並無中文意譯，故文義不明。大正三年（1914），日本・榊亮三郎將本書由漢音還原爲梵語，且附上日譯，全文意義始爲世人所知。

據榊氏所述，本書原名《Sapta-jina-stava》（七勝者讚），京都帝大有稱爲《Sapt-buddha-stotra》（七佛讚）的梵文寫本。榊氏比較兩者，發現兩者雖然都是由對過去七佛、當來彌勒佛的讚詞及迴向結讚等九頌所形成，但兩者並非同本。

此外，西藏佛典《Sapta-tathāgata-stotra》（七如來讚），可能與本書同本。Bendall的目錄中，也收有《Sapt-buddha-stotra》一書。

七俱胝獨部法

書名。一卷。唐・善無畏譯。收在《大正藏》第二十册。爲密教準提法典據之一。又稱《七俱胝獨部軌》，屬於雜部密教。善無畏原譯有《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》（略稱《准提陀羅尼經》）一經，其後根據該經略作增删而成本書。內容包含：壇法、念誦法、成驗法、廣明自在法、天得大神足法等五類，且另加準提別法。但經中未列出《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》中所有的准提陀羅尼。

七曜星辰別行法

書名。一卷。唐・一行撰。收在《大正藏

》第二十一册。爲密教雜密儀軌中之星宿法。全書所載係從昴星到文星等三十星宿之圖像及其祭法。所謂三十星宿，係於尋常所知的二十八宿之上，添加文星、辰星等二星宿而成。二十八宿（或三十宿）皆爲七曜所屬。依據古人相傳，二十八宿掌轄行病鬼王，凡人若生病時，先推知發病之日由二十八宿中之何宿所當值，則祭其宿值之星曜，祈請其收禁病鬼，則可求病體痊瘉云云。相傳此法爲唐代高力士家傳之法。

七轉第八互爲因果

唯識學用語。指七轉識與第八識之互爲因果。所謂七轉識是指眼、耳、鼻、舌、身、意、末那等七識。第八識即阿賴耶識。

七轉識中每一識與第八識，於能生、所生及能薰、所薰之情況下，皆互爲因果。在能生、所生是種子生現行之關係時，第八識爲能生之因，七轉識爲所生之果。另外，在能薰、所薰是現行薰種子的關係時，七轉識爲能薰之因，第八識爲所薰之果。但此等因果俱屬同時，而非異時。《成唯識論》卷二（大正31・8c）：「如契經說：諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲果性，亦常爲因性。此頌意言：阿賴耶識與諸轉識，於一切時展轉相生互爲因果。攝大乘說：阿賴耶識與雜染法互爲因緣，如炷與焰展轉生燒，又如束蘆互相依住。唯依此二建立因緣。」

有關「七轉第八互爲因果」之說，本來因緣是以親辦自果，自體辦生爲名，其實轉識與賴耶有各別之識體。亦即：轉識之現行由轉識之自種所生，並非由第八之種子轉識而生。因此，轉識對賴耶的關係，並非種子生現行的因緣。此外，轉識可通善、惡、無記三性；賴耶只限於無記，並不可能有「性決定」之義，兩者既爲異類之法，爲何又有「引自果」之義？若是此等義理不成立，又如何成立現行薰種子之因緣？此實爲唯識中之疑難。此下擬綜合各家之說稍加論列。

先就種子生現行之因果而言。種子者，本是第八自體分，生果之用，故雖是轉識之自種，仍名爲種子賴耶，並非藏識賴耶。亦即種子爲識之用，攝用歸體，將賴耶作爲轉識之因。而種子與現行之因緣總有二門，一爲增上緣門，二爲親因緣門。增上緣爲持種之自體分，親因緣是所持之自種。二門雖有差別，但若自體分不施力，自種不可能獨自生果。是故，若非自種，即無自體辦生之義。畢竟二門不離，種子生現行之因緣成立。

其次，就現行薰種子之因緣而言，必先確認：第八絕非能薰；轉識亦絕非所薰。是故第八識之新種，並非第八自薰，而是轉識所薰。亦即第八識爲前六、七識所緣，因此約此相分薰而有因緣之義，故於性決定、引自果之義全然無缺。因爲相分依本質而言，收於第八識，若隨能緣而言，收於轉識。故依本質觀之，相分能薰習賴耶之種子，而具引自果之義。另外，依本質觀之，無覆之相分，薰習無覆之種子，正是性決定之義。是故現行薰種子之因緣亦有二門：能薰之體是轉識之自體分，即增上緣；親辦自果之用是相分，即親因緣。雖暫分屬二門，但轉識之自體分若不施力，相分不可能獨生自種；若非相分，亦絕無自體辦生之義。畢竟二門不離，現行薰種子之因緣成立。

然而轉識不止薰成自種，亦可薰成第八識之新種。如或不然，以薰習轉識之自種，對望賴耶爲因緣，則有兩法由同種而生之過失。是故將轉識對望賴耶，稱爲現行薰種子之因緣時，唯有對望薰第八之種子，方得名爲因緣。若薰習自種，是轉識對轉識之因緣，而非對賴耶。然此尚有疑難存在，即轉識作用於第八時，所變現之相分，是轉識之相分，而非第八識本身，既屬異類異性，又爲何以彼爲親因緣？若依本質，名第八識，異熟無記之法則非能薰，故不能名爲能薰。通盤而言，就所非難之各點而論，相分雖自無力，但可蒙自體分之力，使相分薰習種子。故彼相分依本質，而名無覆無記之阿賴耶識，以論親辦自果之義。

要言之，互爲因果中，由第八識對望轉識，來討論種子生現行的因果時，能生之種子雖爲轉識與自種，但第八識所持之種子，皆是第八識自體分之生果作用。故攝用歸體，以第八識爲因，而轉識爲果。若由轉識對望第八識，來討論現行薰種子之因果時，轉識作用於第八識，所緣之相分，依本質看，是以相分所薰而論因果，並非由轉識所薰之自種而論。如此，於互爲因果的關係，來討論轉識之自種，於能生時，攝用歸體，是爲第八識之自體分。於所薰時，是當作轉識之自種而薰習，並非第八識之自體。

〔參考資料〕《唯識論述記》卷三（本）；《唯識論了義燈》卷三；《唯識論同學鈔》卷二之四。

七俱胝佛母所說准提陀羅尼經（梵Cundī-dhāraṇī，藏Ḥphags-pa lha-mo-bskul-byed-ma shes-bya-baḥi gzuṅs）

一卷。唐・不空譯。收在《大正藏》第二十册。本經屬雜部密教，爲准提佛母法之本軌。地婆訶羅譯《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》與金剛智譯《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》皆係本經之同本異譯；但與地婆訶羅本相較，本經之咒詛法約增廣三十種，並且附加念誦法、四種護摩法與畫像等；又因金剛智本係一未再治本，文義常有不通之處，因此本經實居三本之冠。

全經計由四大部分組成，首先揭示七俱胝佛所說陀羅尼及三十餘種咒詛法，其次是由「十八道立」所成的七俱胝準提陀羅尼念誦儀軌、本尊陀羅尼布字法及種子義，再其次是四種護摩法，最後是準提佛母畫像法。

淸代僧弘贊撰有《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經會釋》一書；該書係依金剛智譯本及不空譯本所作的會釋，並添附五悔儀及持誦法要等。該書今收在《卍續藏》第三十七册。

七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經

四卷。失譯。東晉錄。收在《大正藏》第二十一册。略稱《七佛八菩薩所說神咒經》、《七佛所說神咒經》。

所謂七佛是維衞（Vipaśyīn）、式（Śikhīn）、隨葉（Viśvabhū）、拘留秦（Krakucnhanda）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉（Kāśyapa）、釋迦牟尼（Śākyamuni）；八菩薩指文殊、虛空藏、觀音、救脫、跋陀和、大勢至、得大勢、堅勇菩薩等。

全書所載，大抵如次：卷一揭示此七佛八菩薩所說的陀羅尼，其次是觀音、樂虛空藏、虛空藏、阿難、普賢、觀音等所說神咒。卷二列出《曠野鬼神阿吒婆拘咒經》、《集法悅捨苦陀羅尼經》及文殊、妙眼、功德相嚴、善名稱、寶月光明、北辰等諸菩薩，太白、熒惑二仙，大梵天、大自在天、化樂天、兜率陀天、焰摩天、忉利天等諸天王所說神咒。

卷三說明摩醯首羅、八臂那羅延、大功德天女及八大龍王等所說神咒。卷四說八菩薩中各各菩薩的弘誓，諸菩薩諸天龍王的偈頌，金剛藏菩薩所說的五種不信，二十五三昧，十二童子，五戒神名，三歸九神名，護僧伽藍神，諸鬼的咒語等。

卷一所說的七佛八菩薩陀羅尼大抵與《陀羅尼雜集》卷一的七佛所說大陀羅尼神咒相同。又，《集法悅捨苦陀羅尼經》出自《陀羅尼雜集》卷九，文殊所說的滅淫慾陀羅尼與《文殊滅淫慾我慢陀羅尼》相同。北辰菩薩的陀羅尼則另有《北辰菩薩陀羅尼經》。

丁福保（1874～1952）

二十世紀中國佛學著述家，《佛學大辭典》編纂者。字仲祜，晚號疇隱居士，又署晉陵下工、濟陽破衲。

丁氏自稱「傳癖或同杜氏，書淫酷似劉生。」是一喜歡讀書、註書之知識份子。少年時代，氏喜爲詞章之學。二十五歲至三十歲，先後任竢實學堂、京師大師堂算學教授。三十五歲以後，在上海行醫刊書，頗有聲名。四十歲以後，開始研讀佛經，並矢志流通。著有各

種佛學入門書，並依漢儒訓詁手法箋註佛經，頗受一般傳統佛教徒歡迎。

1921年，丁氏四十八歲，是年出版《佛學大辭典》。此外，氏又性好蒐羅古錢，1936年，組織古泉學會，自任會長，按季出版《古泉學》一册。

丁氏多才多藝，著述甚多，先後有《醫學叢書》、《文學叢書》、《進德叢書》、《佛學叢書》、《古泉叢書》，及《說文解字詁林正續篇》等書行世。其中，《佛學叢書》中，以《佛學撮要》、《心經精義》、《六祖壇經箋註》、《佛學大辭典》四種流通最廣。1970年，台灣蔡運辰將其佛學著作彙編出版，並署名爲《丁氏佛學叢書》。

《佛學大辭典》是二十世紀以來中國最早的新式大型佛學辭典。據丁氏云，該書始修於民初，其後又參考日本・織田得能的《佛教大辭典》、望月信亨《佛教大辭典》、若原氏《佛教辭典》、藤井宣正《佛教辭林》等書，以補舊稿之不足而成。該辭典風行中國佛學界七十年，迄今仍流通於世。

丁氏佛學叢書

中國近代佛教學者丁福保（1874～1952）佛學著作的彙集。全書四册，係蔡運辰於1970年在臺灣所彙編出版。丁福保生前的佛學著作甚多，流傳頗廣，影響亦深；各書均以佛學叢書之名刊行，然實際上並未彙印成册，僅以單本流通；蔡氏有鑑於此，乃著手蒐集資料，彙編成叢書。

全書計分四編，即：

(1)**首編**：爲序言、目錄及《佛學撮要》。

(2)**前編**：爲接引初機的八種入門書，如《佛學起信編》、《佛學指南》、《六道輪迴錄》等。

(3)**中編**、(4)**後編**：爲佛經箋註十六種，依序爲《八大人覺經》、《佛遺教經》、《四十二章經》、《佛經精華錄》、《觀世音經》、《高王觀世音經》、《盂蘭盆經》、《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《無量義經》、《觀普賢菩薩行法經》、《心經箋註》、《心經譯註》、《金剛經》、《六祖壇經》。

九地

指九種有情之住處。又稱九有。「地」者持載之意，衆生依此而住，故名。九地，即五趣雜居地、離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地。此中，五趣雜居地爲欲界，其次四者爲色界的四禪天，最後四者爲無色界的四無色天。

(1)**五趣雜居地**：又稱欲界五趣地。五趣即欲界六天、人、餓鬼、畜生及地獄。若別立阿修羅則稱六趣。五者皆爲散地且果報苦樂不同，合而爲一故稱五趣雜居地。

(2)**離生喜樂地**：爲色界初禪天，已離欲界欲惡之法，得覺觀禪定，身心凝靜而生喜樂；住此定則不受一切苦惱逼迫。

(3)**定生喜樂地**：爲色界第二禪天，已離初禪覺觀動散，攝心於定，湛然凝靜而生勝定喜樂；住此定者如自暗室出而見日月光明，朗然洞徹。

(4)**離喜妙樂地**：爲色界第三禪天，已離二禪天之喜，攝心、諦觀泯然而入於定，得勝妙之樂；住此定者樂法增長徧滿身中。

(5)**捨念清淨地**：爲色界第四禪天，已捨二禪之喜、三禪之樂，心無憎愛，一念淸淨無雜；住此定者空明寂靜，萬象皆現。以上色界天之名，見於《雜阿含經》卷十六、《俱舍論》卷十二等。

(6)**空無邊處地**：爲無色界之第一天，因厭於色界爲色質所礙，不得自在，乃加功用行，滅一切色相，入於虛空處定，其心明淨，無礙自在。

(7)**識無邊處地**：爲無色界之第二天，厭於空無邊，轉心緣識，與識相應，心定不動，三世之識悉現定中，淸淨寂靜。

⑻無所有處地：為無色界之第三天，厭於空處無邊，識處三世流動無際，故入於無所有處定，怡然寂靜，不起諸想。

⑼非想非非想處地：為無色界之第四天，非前識處之有想，非無所有處之無想，厭無所有處之癡，捨之，入非非想定，不見有無之相貌，泯然而淸淨無為。

以上九地，各有九品之惑，若欲得解脫則皆須斷除之，聲聞四果之差別即依其斷惑之多少而定。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷三十一、卷一四一；《俱舍論》卷二十八；《順正理論》卷七十七；《阿毗達磨藏顯宗論》卷三十八；《大乘義章》卷十三；《釋氏要覽》卷中；《大明三藏法數》卷三十五。

九拜

㈠禪林之禮法：即展開座具，然後三拜三次，故云九拜。《勅修百丈淸規》卷三〈請新住持〉之條（大正48・1124a）：

「專使插香，大展三拜，進前云：某蒙山門使令，攀屈尊嚴，得奉慈顏，下情不勝感激之至。又三拜，詞云：即日時令，謹時共惟新命堂頭大和尙，尊候起居萬福。復三拜，收坐具。」

㈡九種敬禮法：出自《周禮》，指稽首、頓首、空首、振動、吉拜、凶拜、奇拜、褒拜、肅拜等九種。稽首是將頭觸地，然後緩緩站起；頓首是將頭叩地後立刻站起；空首是拜手，將頭放到手上；振動是兩手相擊而膜拜；吉拜是膜拜後稽顙；凶拜是稽顙而後拜；奇拜為先跪一膝而後拜；褒拜是再拜之意；肅拜是俯首，手放下而後拜。

㈢指九次禮拜：站起左右左拜、坐著左右左拜、跪拜二次、立拜一次，共有九拜，故云。古代朝廷舉行拜賀奏慶等重要場合時，都行此禮。

㈣在印度施行的九種禮法：即發言慰問、俯首示敬、舉手高揖、合掌平拱、屈膝、長跪、手膝踞地、五輪俱屈、五體投地。《大唐西域記》卷二云（大正51・877c）：

「致敬之式，其儀九等：㈠發言慰問，㈡俯首示敬，㈢舉手高揖，㈣合掌平拱，㈤屈膝，㈥長跪，㈦手膝踞地，㈧五輪俱屈，㈨五體投地。凡斯九等，極唯一拜。跪而讚德，謂之盡敬。遠則稽顙拜手，近則舐足摩踵。凡其致辭受命，褰裳長跪。」

九食

指能長養助益身心的九種資糧。即段食、觸食、思食、識食、禪悅食、法喜食、願食、念食、解脫食九種。此處之「食」有長養資益之義，內涵不只包括一般意義下之飲食，而且也包括精神資糧。其中，前四種世間食乃長養生死色身，後五種出世間食則資益法身慧命。茲分述如下：

⑴段食：又作揣食、摶食，段為形段。指以香、味、觸三塵為體，入腹中變壞而資益諸根。此即一般意義之飲食。

⑵觸食：又作更樂食，觸為觸對。指六識觸對色等諸塵，而生柔軟細滑冷煖等喜樂，能資益諸根。第六識觸對可愛之境而生喜樂，長養諸根。

⑶思食：思是思念。指第六識思念可愛之境而生希望，潤益諸根，如饑渴之人得飲食，身乃不死。

⑷識食：識以執持為相，指第八識依據前三食之勢力，能增勝執持諸根。

⑸禪悅食：指行者以禪法資心神，得禪定之樂，能增長善根，資益慧命，宛如世間食。

⑹法喜食：指行者聞法歡喜而增長善根，資益慧命；如世間食長養諸根，維持生命。

⑺願食：願是誓願。指行者發弘誓願，欲度脫衆生，斷煩惱，證菩提，乃以願持身，常修萬行，而得增長善根，資益慧命，如世間食。

⑻念食：念是護念、憶念。指行者常憶持所得的出世善法，心存定意，護念不忘，則增長善根，資益慧命，如世間食。

⑼解脫食：解脫為自在之義。指行者修出世

聖道，斷煩惱業之繫縛，不受生死逼迫之苦，即增長善根，資益慧命，如世間食。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷四十一。

九乘

西藏佛教寧瑪派主要教義之一，指修學的次第。即(1)聲聞乘，(2)緣覺乘，(3)菩薩乘，(4)作密，(5)行密，(6)瑜伽密，(7)大瑜伽密，(8)無比瑜伽密，(9)無上瑜伽密。

此中，第一、二、三乘概括顯宗各派，被認爲是化身佛釋迦牟尼所說，寧瑪派稱之爲「共三乘」；意指顯、密二宗所共有的修習內容。第四、五、六乘，被認爲是報身佛金剛薩埵所說，寧瑪派稱之爲「外密乘」或「無上外三乘」；三者相當於西藏其它教派所說的作部、行部、瑜伽部。第七、八、九三乘，被認爲是法身佛普賢所說，寧瑪派稱之爲「內密乘」或「無上內三乘」；此三者相當於西藏其它教派所說的無上瑜伽部。而第九乘無上瑜伽密又分爲心部、自在部、教授部，即寧瑪派所說的「三部」，後皆包含在「大圓滿法」中。

至於修習次第，寧瑪派認爲「共三乘」是人人皆可領受的；「無上外三乘」則須受過祕密灌頂者方可修習；「無上內三乘」更須經大師授予各部大灌頂者始可修習。

九結

九種結縛。結，爲煩惱的別名。九結，即愛、恚、慢、無明、見、取、疑、嫉、慳等九種煩惱。一切衆生由此妄惑而造作諸業，爲衆苦所繫縛，流轉三世，不能出離。

依《集異門論》卷十九所載，此九結之意義略如下列：(1)愛結，謂三界貪；(2)恚結，謂於諸有情，欲爲損害；(3)慢結，有七慢類，即慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢；(4)無明結，謂三界無智；(5)見結，謂三種見，即薩迦耶見、邊執見、邪見；(6)取結，謂見取、戒禁取；(7)疑結，於諦猶豫；(8)嫉結，心不忍許；(9)慳結，心有祕吝。

關於此九結之意義，《入阿毗達磨論》卷上有較深入的解析。茲依該論略釋如下（大正28・982c）：

(1)愛結：「謂三界貪。是染著相，如融膠漆，故名爲愛。愛即是結，故名愛結。」

(2)恚結：「謂五部瞋。於有情等，樂爲損害，不饒益相，如辛苦種，故名爲恚。恚即是結，故名恚結。」

(3)慢結：「謂三界慢。以自方他德類差別，心恃舉相，說名爲慢。如傲逸者，凌蔑於他。此復七種：(一)慢，(二)過慢，(三)慢過慢，(四)我慢，(五)增上慢，(六)卑慢，(七)邪慢。謂因族姓財位色力持戒多聞工巧等事，若於劣謂己勝，或於等謂己等；由此令心高舉，名慢。若於等謂己勝，或於勝謂己等；由此令心高舉，名過慢。若於勝謂己勝；由此令心高舉，名慢過慢。若於五取蘊，執我我所；由此令心高舉，名我慢。若於未證得預流果等殊勝德中，謂已證得，由此令心高舉，名增上慢。若於多分族姓等勝中，謂己少劣；由此令心高舉，名卑慢。若實無德，謂己有德；由此令心高舉，名邪慢。如是七慢，總名慢結。」

(4)無明結：「謂三界無知。以不解了爲相。如盲瞽者，違害明故，說名無明，此遮止言，依對治義。如非親友，不實等言，即說怨家虛誑語等。無明即是結，故名無明結。」

(5)見結：「謂三見。即有身見、邊執見、邪見。五取蘊中無我我所，而執實有我我所相。此染污慧，名有身見。身是聚義。有而是身，故名有身。即五取蘊。於此起見，名有身見。即五取蘊非斷非常，於中執有斷常二相；此染污慧，名邊執見。執二邊故。若決定執無業、無業果、無解脫、無得解脫道、撥無實事；此染污慧，名邪見。如是三見，名見結。」

(6)取結：「謂二取。即見取、戒禁取。謂前三見，及五取蘊，實非是勝，而取爲勝；此染污慧，名見取。取是推求及堅執義。戒謂遠離諸破戒惡。禁謂受持烏雞鹿狗露形拔髮斷食臥灰；或於妄執生福滅罪諸河池中，數數澡浴；

或食根果草菜藥物，以自活命；或復塗灰持頭髻等；皆名爲禁。此二俱非能清淨道；而妄取爲能清淨道；此染污慧，名戒禁取。諸婆羅門有多聞者，多執此法以爲淨道；而彼不能得畢竟淨。如是二取，名爲取結。」

⑺**疑結**：「謂於四聖諦，令心猶豫。如臨歧路，見結草人，躊躇不決。如是於苦，心生猶豫，爲是爲非，乃至廣說。疑即是結，故名疑結。」

⑻**嫉結**：「謂於他勝事，令心不忍。謂於他得恭敬供養財位多聞及餘勝法，心生妬忌，是不忍義。嫉即是結，故名嫉結。」

⑼**慳結**：「謂於己法財，令心吝惜。謂我所有，勿至於他。慳即是結，故名慳結。結義，是縛義。如世尊說：非眼結色，非色結眼。此中欲貪，說名爲結。如非黑牛結白牛，亦非白牛結黑牛，乃至廣說。」

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十一；《品類足論》卷八；《大毗婆沙論》卷五十。

九業

佛典中，對於三界衆生所造業的分類。共有九種，故稱九業。此中，欲界與色界之中皆有：作業、無作業與非作非無作業三種，二界合計六種。加上無色界之無作業、非作非無作業與無漏業三種，共計九種。無色界衆生無身口可以造業，故無「作業」。

此中，作業，即身口之業，新譯爲表業；無作業，即由作業而起的功能，又譯爲無表業；非作非無作業，即意業；無漏業則指無漏之身口意業。若以三性（善、惡、無記）分別，欲界之作業、非作非無作業通三性；色界之作業、非作非無作業通善、無記；欲界之無作業通善、惡；色界之無作業唯善；無色界之無作業、非作非無作業與色界同，無漏業唯善。

就業的性質分類，九業實僅有四業。玆依《大乘義章》卷七略釋如次（大正44・612b）：

⑴**作業**：「謂身口業。」

⑵**無作業**：「謂身口無作業也。無作差別，汎釋有九：㈠形俱無作，所謂五戒、出家戒等。㈡心俱無作，所謂禪戒、無漏戒等。㈢要期無作，謂八戒等，乃至一切善惡諸業，皆有要期。相狀如何？如似世人，起要期心，我齊某時，常爲此業，隨所要期，分齊已來，無作常生，過期則止，故曰要期。㈣悕望無作，如有人言：我從今日常爲此業，不作期限。自從悕心未息已來，無作常生，心息便止，故曰悕望。㈤作俱無作，如人造作善惡業時，即有善惡無作隨生。㈥從用無作，如人造作橋樑等事，隨人受用，無作隨生，名爲從用。㈦事在無作，如人造作塔廟等事，未壞已來常有善生，名爲事在。㈧異緣無作，如人手書而成口業，如是一切。㈨助緣無作，如人教他自得罪福。此前九種，身口無作，依如成實，更有一種，心法無作，唯從心生，毗曇無之，此無作中，除却心俱道共無作，餘者皆名無作業。」

⑶**非作非無作業**：「謂意業。思是意業，不同向前身口作業，故名非作；不同身口無作之業，名非無作。」

⑷**無漏業**：「謂無漏身口意業，道共無作，是身口業，無漏思心，是其意業。」

〔參考資料〕《成實論》卷八〈九業品〉。

九諦

指無常、苦、空、無我、有愛、無有愛、彼斷方便、有餘依涅槃、無餘依涅槃等九種眞理。此九者皆爲審實之理，故稱諦。出自《法苑義林章》卷二（末）〈二諦義〉。

⑴**無常諦**：謂諸法生滅無常。

⑵**苦諦**：謂迷界有漏的果報逼迫苦惱。

⑶**空諦**：謂諸法性空。

⑷**無我諦**：謂諸法無實我之存在。以上總攝於四諦中之苦果。

⑸**有愛諦**：謂以「後有」爲「常有」並執著之。即因「常見」而感受苦果。

⑹**無有愛諦**：謂以「後有」爲「斷無」，並執著之。即因「斷無」而感受苦果。以上總攝於四諦中之集諦。

(7)**彼斷方便諦**：謂斷絕前述苦、集之方便，即道諦。

(8)**有餘依涅槃諦**：謂已斷煩惱、證得涅槃之理，但仍存惑業所感的依身。

(9)**無餘依涅槃諦**：謂滅盡依身，歸於身心空寂的涅槃界。以上二者屬滅諦。總言之，九諦即四諦之開衍。

九曜（梵nava-grahani，藏gzaḥ-dgu）

指日、月、火星等九種天體。由於此九曜隨逐日時而不相離，具執持之意，故古人又稱之為九執。依《唐書》〈曆志〉卷十八所載，唐・開元六年（718），太史監瞿曇悉達曾奉詔譯九執曆。該曆法是類似回回曆及太陽曆的一種梵曆。所謂九曜即依梵曆而立的曆象，依次如下：

(1)**日曜（梵āditya，藏ñi-ma）**：即太陽，配列丑寅方。

(2)**月曜（梵soma，藏zla-ba）**：即太陰，配列戌亥方。

(3)**火曜（梵aṅgāraka，藏mig-dmar）**：為熒惑星（火星），配列南方。

(4)**水曜（梵budha，藏lhag-pa）**：為辰星，配列北方。

(5)**木曜（梵bṛihaspati，藏phur-ba）**：為歲星，配列東方。

(6)**金曜（梵śukra，藏pa-ba-saṅs）**：為太白星，配列西方。

(7)**土曜（梵śanaiścara，藏spen-pa）**：為鎮星，配列中方。（以上七者，稱七曜）

(8)**羅睺（梵rāhu，藏sgra-can）**：即黃幡星、蝕神，逢日月皆蝕，配列東北方。

(9)**計都（梵ketu，藏mjug-riṅ）**：即彗星、豹尾星，為蝕神尾，配列西南方。

關於九曜的性質，《大日經疏》卷四云（大正39・618a）：

「日、月、火、水、木、金、土七曜及羅睺、計都合為九執。羅睺是交會蝕神，計都正翻為旗，旗星謂彗星也。除此二執之外，其餘七曜相次直日，其性類亦有善惡。」

《宿曜經》卷下云（大正21・398a）：「一日一易，七日周而復始，其所用各各於事有宜者、不宜者。」《孔雀經》卷下亦云（大正19・437a）：「有九種執曜名號，此執曜天巡行二十八宿之時，能令晝夜時分增減，世間所有豐儉苦樂皆先表其相。（中略）此等九曜有大威力，能示吉凶。」可知古代嘗依九曜占卜吉凶禍福。

另外，日本「本地說」則認為日是觀音（或虛空藏），月是勢至（或千手觀音），火是寶生佛（或阿嚕迦觀音），水是微妙莊嚴佛（或水面觀音），木是藥師（或馬頭觀音），金是阿彌陀（或不空羂索），土是毗盧遮那（十一面觀音），羅睺是毗婆尸佛，計都是不空羂索。

此外，又有依九曜及其所屬神像繪成之曼荼羅，稱為九曜曼荼羅。但圖中獨缺月曜，而以劍婆代之。

〔參考資料〕《摩登伽經》卷上；《聖曜母陀羅尼經》；《宿曜儀軌》；《廣大儀軌》卷中；《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》卷三；《諸說不同記》卷十二；《玄法寺儀軌》卷二。

九轍

佛經詮釋學用語。為鳩摩羅什之門下僧叡（一說道融）在判釋《法華經》時所立的九科。依序為：(1)昏聖相扣轍：即序品。(2)涉教歸真轍：即方便品，係為上根人所設。(3)興類潛彰轍：即譬喻品，係為中根人所設。(4)述窮通昔轍：即信解品，係四大弟子所領解者。(5)彰因進悟轍：即化城、授記諸品，係為下根者所設。(6)讚揚行李轍：即法師品，敍述五種法師功德及弘經方法。(7)本迹無生轍：即多寶品，敍述多寶不滅，釋迦不生，本迹雖殊，同為不可思議。(8)舉因徵果轍：即涌出、壽量諸品，敍述彌勒舉因徵果，而佛舉壽量因果之所由。(9)稱揚遠濟轍：即隨喜功德品以下。

此中，第一轍是序分，第二至第八是正宗

分，第九轍是全經的流通分。此種分科方式，爲《法華經》分科之嚆失，當時廣爲世人所知。當時僧叡即因此被稱爲九轍法師。此九轍之詳細內容，雖未傳於後世，然自《法華文句記》卷八之四等可窺見一斑。

〔參考資料〕《法華傳記》卷二〈僧叡傳〉；吉藏《法華義疏》卷一；《法華遊意》；《法華經文句》卷八（下）；《三大部補注》卷四；《法華疏私記》卷八（本）。

九心輪

衆生一念之心，緣於塵境，隨有九種相，如輪旋轉，周而復始，無有止息，故名九心輪。又名九心成輪。乃小乘上座部所立。依《成唯識論掌中樞要》卷下（本）所載（大正43・635b）：

「上座部師立九心輪：㈠有分，㈡能引發，㈢見，㈣等尋求，㈤等貫徹，㈥安立，㈦勢用，㈧返緣，㈨有分。然實但有八心，以周匝而言，總說有九，故成九心輪。

且如初受生時未能分別，心但任運，緣於境轉，名有分心；若有境至，心欲緣時，便生警覺，名能引發；其心既於此境上，轉見照矚彼；既見彼已，便等尋求；察其善惡，既察彼已，遂等貫徹；識其善惡，而安立心；起語分別說其善惡，隨其善惡，便有動作，勢用心生；動作既興，將欲休廢，遂復返緣前所作事；既返緣已，遂歸有分，任運緣境，名爲九心，方成輪義。」

所謂九心，即：

⑴**有分心**：有分，即此心本有之分。謂衆生初受生時，心雖未能分別，亦有自然任運緣境之分。此有分心，爲大乘唯識家取來作爲小乘教法中有阿賴耶識思想之證據。

⑵**能引發心**：謂衆生一念之心，既有境對，於此境能引發分別。

⑶**見心**：謂此一念之心，於所緣之境既能引發分別，則內外照矚，一一明見。

⑷**尋求心**：謂此一念之心，於境既能明見，即起希慕追尋求覓。

⑸**貫徹心**：謂此一念之心，於境既能求覓，則貫透通徹，知其善惡。

⑹**安立心**：謂此一念之心，於境既通達善惡，遂能安立言語，分別是非。

⑺**勢用心**：謂此一念之心，既能通達善惡、是非，遂起動作之勢用。

⑻**返緣心**：謂此一念之心，動作既興，遂休廢道業，返緣所作之事。

⑼**有分體心**：謂此一念之心，既返緣已，還歸前有分之體，任運緣境，相續不止。

又依前引《成唯識論掌中樞要》卷下（本）所載（大正43・635c）：「見心通於六識，餘唯意識。有分心通死生，返緣心唯得死。若離欲者死唯有分心，既無我愛，無所返緣，不生顧戀。未離欲者，以返緣心而死，有戀愛故。」近人湯用彤氏於此義頗有發揮，其〈佛教上座部九心輪略釋〉文云：

「凡人死時，業或業相爲其心所緣。否則以趣相爲緣，預示來生情形。其命終心（有分）於返緣後無間發生，或於勢用後無間發生。或有分留住少時，死乃至者，此乃略說。今且廣解（參看解脫道論卷十），所謂以業爲緣者，謂能生之業，可於來生造果者也，其類有四：常以重業爲緣。如前生乏重業，則緣近業。近業者將死前之所造也。如乏近業，則緣習業。習業者彼人之所常造也。如乏習業，則以其他勝業爲緣。所謂業相者，謂色或聲或香或味或觸或名，於造彼能生之業時所得也。此色、聲等於死時恆追憶及，或至有顯爲幻象，死者執爲實有而緣之者。若近業之相則有，仍在眼前，是眞現在也。所謂趣相者，心緣來生將托生之處。明將轉生何趣，故其相『或宮殿或坐處或山或樹或江。』（解脫道論語）不習禪定而得羅漢界者，死時在勢用或返緣之後，其餘羅漢有分留住少時，乃後命終。凡夫命終心似恆在返緣之後。」

〔參考資料〕無性《攝大乘論釋》卷二；《唯識論述記》卷四（本）；《成唯識論》卷三；《攝大乘論

》卷上。

九方便

指密教胎藏界的九種懺悔禮佛法。即：作禮、出罪、歸依、施身、發菩提心、隨喜、勸請、奉請法身、迴向等九種。依憑印明結誦等方便力，乃能成就九種事，故名九方便。又有一說，謂係所修法之前方便，故名九方便。其內容如次：

(1)**作禮方便**：謂恭敬禮拜，歸命十方三世三寶。

(2)**出罪方便**：謂懺悔無始以來所犯衆罪。

(3)**歸依方便**：謂隨從三寶。作禮與歸依二者皆具歸依三寶之義，然前者表恭敬，後者表隨從。

(4)**施身方便**：謂行者捨身獻予諸尊。

(5)**發菩提心方便**：謂發菩提心，生起化益衆生之大悲心。

(6)**隨喜方便**：對諸佛、菩薩、二乘、衆生等所修福智善根，悉皆隨喜。

(7)**勸請方便**：謂請佛住世，常轉法輪。

(8)**奉請法身方便**：謂祈請諸佛令衆生安住於法身中。

(9)**迴向方便**：謂行者所修善根，悉迴向一切衆生。

〔參考資料〕《大日經》卷七；《胎藏四部儀軌》；《要略念誦經》。

九句因

因明學用語。九句因的說法，古來相傳爲正理派始祖足目所創。然近人呂澂在其《因明綱要》書中，則以爲當係創始自陳那。

九句因是爲了驗證「因」的正與不正而建立的理論。由於概括了「因」對於同品、異品的九種可能的關係，因此稱爲九句因。玆列表說明如次：

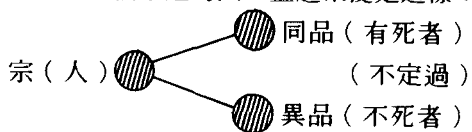
(1)同品有，異品有…………………………不定
(2)同品有，異品非有…………………………正
(3)同品有，異品有非有……………………不定
(4)同品非有，異品有……………………相違
(5)同品非有，異品非有…………………不定
(6)同品非有，異品有非有………………相違
(7)同品有非有，異品有…………………不定
(8)同品有非有，異品非有…………………正
(9)同品有非有，異品有非有……………不定

因對同品有、非有、有非有共具有三種關係，對異品也有同樣的三種關係，把這兩個三種配合起來，就得有九種情境如上表。而這九種之中，只有(2)和(8)兩種情境是正，其餘都是不正。今略加解釋於下：

第一情境是同品有異品有——因於同品異品兩面都可貫通，即有此因也不能斷定宗能成立。例如說：

宗　人是有死，
因　存在物故。

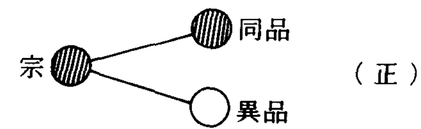
「存在物」這因貫通於有死的（同品）和不死的（異品）兩面，以此爲因，仍不能斷定人究竟是屬於死的一面，還是屬於不死的一面。因此只是一種不定的因，畫起來便是這樣：



第二情境是同品有異品非有——因於同品全貫通，於異品全不貫通。例如說：

宗　人是有死，
因　有生物故。

有生物的因於有死者全貫通，因爲有生物都是有死者；而於不死者全不貫通，因爲不死者都不是有生物。有生物既然都是有死者，則人既然爲有生物就不能逃出例外。所以這因，可以使人下斷，即可以助宗成立——實是正因。圖式如下：



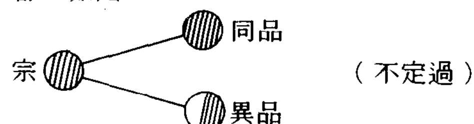
第三情境是同品有異品有非有——因貫通了同品的全部，同時也貫通了異品的一部。這種因也與第一情境相似，不能由它斷定宗是否

可以成立。例如說：

宗　人是有死，

因　有形體故。

以有形體的因來證明人是有死，雖然同品有死者，都是有形體；而異品不死者中，也有金石等有形體物，也有虛空等無形體物。故有形體的因，在同品貫通了全部，而在異品也貫通了一部。如圖：



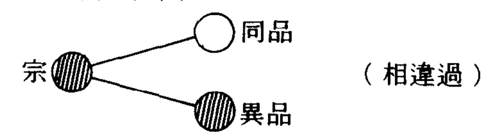
具有這樣的因時，那物對於同品的關係自然比之對於異品略强；然異品中既然也有若干具有這樣因的事物在裏面，則現在具有這樣因的一物，自然也不能斷定它必不能歸入在這異品的中間。故也是一種不定的因。

第四情境是同品非有異品有——因於同品全然不存在，而於異品反而全然存在。這樣，所用的因就全然與所主張的論旨相違背。故是一種相違因。例如說：

宗　聲是常住，

因　所作性故。

因就於異品（無常者）中普遍存在，而於同品（常住）全不存在。因爲人爲（或更一般地說，因緣湊合所生）的總是無常，而常住者應該不待因緣湊合而生也。故用所作性作因，全與論旨相反。如圖：



第五情境是同品非有異品非有——因於同異兩品都不貫通。例如說：

宗　聲是常住，

因　所聞性故。

世界雖大，除聲以外都沒有所聞性。用了所聞性作因，就於同品（常住物）於異品（無常物）都找不到一個什麼實例。而聲究竟是常住還是無常，也就無從斷定。所以也是一種不定的因。如圖：

宗　同品　異品　（不定過）

第六情境是同品非有異品有非有——因於同品全不貫通，如前例一樣；而於異品則不像前例全不貫通，不過有一部分不貫通。例如說：

宗　聲是常住，

因　勤勇無間所發性故。

勤勇無間所發性，就是說他是靠意志的作用而發現的。用這作因，則將於同品常住者全不貫通，因爲由於意志作用而生者，都是其來有始，其存有終，不是常住的；而於異品無常者則有一部分貫通，如我們人的行爲就是意志所成而無常的，也有一部分不貫通，如雲消霧散，雖是無常，却非意志所成。用這作因，宗就決計不會屬於同品，可是難保不是屬於異品。所以也是一種相違因。如下圖：

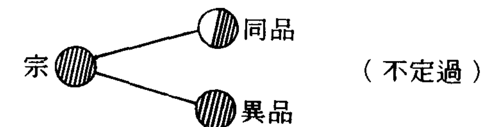


第七情境是同品有非有異品有——因義貫通同異兩品，與前擧第一第三情境有些相似，故結果也像第一第三情境模樣，不能斷定宗究屬於同品還是屬於異品。就是一種不定的因。例如說：

宗　某處無烟，

因　有火故。

有烟的地方（異品）總有火氣；有火氣的地方倒未必有烟。所以無烟的地方（同品）可以有火氣，也竟可以無火氣。如下圖：



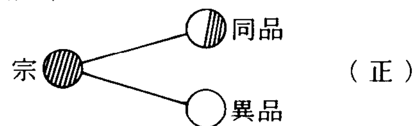
第八情境是同品有非有異品非有——因於異品全不貫通，於同品却貫通了一部分。例如說：

宗　某處有過人類，

因　土器存在故。

有人類處（同品）雖然未必有土器，但無

人類處（異品）決不會有土器。所以某處有土器就可以斷定它曾經有過人類——實是一個正因。圖如下：

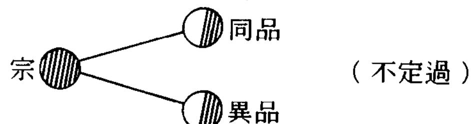


第九情境是同品有非有異品有非有——因於同品也是或有或無；因於異品也是或有或無。我們無法斷定宗應屬於那一品。所以也是一種不定的因。例如說：

宗　某處有洪水，

因　連日大雨故。

事實上，有連日大雨而沒有洪水的，也有有洪水而並非由於連日大雨的——倒是由於別的原因。例如海嘯之類的。故實際如下圖，而這種因也要算是一種不定的因：



總看上列九種情境，其中有兩種是無過，有兩種是相違過，有五種是不定過。

而所謂無過的正因，乃是：⑴第二句「同品有異品非有」；⑵第八句「同品有非有異品非有」。我們就此可以知道要因完全無過，必須具備兩個條件：

⑴同品中必須有物具有該因的性質（所謂有物，是可以是「有」——即全體有，也可以是「有非有」——即一部分有）。

⑵異品中必須絕無一物具有該因的性質。

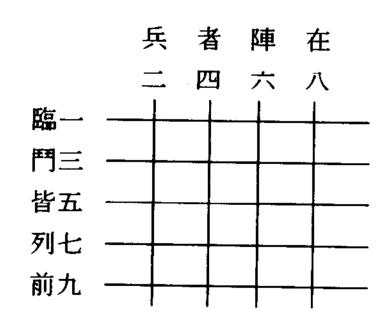
這是古因明對於檢別因的正不正上所貢獻的總成績。但它却繁瑣地將正因不正因的種類同時列舉了出來，而不曾把正因所必須具備的條件直捷了當地告訴我們。陳那以後的新因明就比它簡括的多了。新因明說，凡正因都須具備三相：⑴遍是宗法性；⑵同品定有性；⑶異品遍無性。這中間的第二相規定因對於同品的關係，第三相規定因對於異品的關係，都是綜合了九句因所已經說到的，不過比九句因爲簡括。至於第一相遍是宗法性，講到因對於宗的關係，則完全是新因明所新增。因的研究從此不但簡明得多，並且也周到得多。（陳望道）

〔參考資料〕　呂澂《因明綱要》；沈劍英《因明學研究》。

九字印

日本眞言宗或修驗道所用的呪法之一。即唱誦「臨、兵、鬥、者、皆、陣、列、在、前」九字，結九印，祈求攘災、護身得勝的修法。又稱九字大事、縱橫法。依《抱朴子》內篇卷四〈登涉篇〉所載，此九字乃晉‧葛洪入山時所誦的六甲祕呪。《眞俗佛事編》卷一謂，此法原非密教之法，葛洪入山時誦之，後世密家感其效驗，而加祕印以增功力，然爲密教典籍所不載。

關於九字印的作法，首先以手結金剛印（獨股印），口唱「臨」字，似此依次結大金剛輪、外獅子、內獅子、外縛、內縛、智拳、日輪、寶瓶（一傳爲隱形印）諸印，並誦兵、鬥、者、皆、陣、列、在、前諸字。其次結刀印，以指向空中畫四縱五橫線（如附圖所示）。



此呪法有九字九印，故稱九字大事。又，道家將畫四縱五橫稱爲縱橫法，密教則稱切九字。再者，九字之中的「在前」二字，道家作「前行」。

此外，修驗道另有將九印擬配本地佛的說法，即以毗沙門、十一面觀音、如意輪觀音、不動明王、愛染明王、正觀音、阿彌陀、彌勒、文殊菩薩等爲本地佛而配列九印。亦有於九字下加「行」字而成十字者。《和漢三才圖會》卷五云：

「或加行字於下爲十字。本出於道家，每密視之，則一切橫災無所不避。今眞言密家多用爲祕事，每字結印，又有護身法五印，而共爲九字護身法。授其印者，軍中及川涉山行修之。」

〔參考資料〕《往生論註記》卷四；《寂照堂谷響集》卷一；《諸儀軌稟承錄》卷三；《修驗故事便覽》卷二；《修驗深祕行法集》卷六。

九住心

修禪定時九種攝心的修習過程。又稱九種心住。依《大乘莊嚴經論》卷七所載：

⑴**安住心**：指習禪時，緣繫一境，念念相續，使心安住，不致散亂。

⑵**攝住心**：意指覺知一念稍稍散動，即攝持其心使寧靜。

⑶**解住心**：謂解知覺觀之心若攀緣外廣，則令收斂安住。

⑷**轉住心**：指覺心已息，不再動搖，轉而樂於安住。

⑸**伏住心**：指久住靜定而萌厭心時，須將其折伏，益加精進。

⑹**息住心**：謂內心忽然亂動生起過失時，要立即使其止息。

⑺**滅住心**：指貪愛等妄念起時，要猛省方便，使其滅除。

⑻**性住心**：謂妄念止息，知心性本來光明，任運安住。

⑼**持住心**：謂功行純熟，心住正定，不由作意，任運持善不失，持惡不生。

《瑜伽師地論》卷三十稱此九住心爲「九種心住」。指內住、等住（又稱續住）、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持。印順《成佛之道》〈大乘不共法章〉釋之云：

「從初學的攝心，到成就正定，有九住心，也就是住心的修習過程，可分爲九個階段：

⑴**內住**：一般人，一向是心向外散；儒者稱爲放心，如鷄犬的放失而不知歸家一樣。修止，就是要收攝此外散的心，使心住到內心所緣上來，不讓他向外跑。

⑵**續住**：起初攝心時，心是粗動不息的，如惡馬的騰躍一樣，不肯就範。修習久了，動心也多少息下來了，才能心住內境，相續而住，不再流散了。

⑶**安住**：雖說相續而住，但還不是沒有失念而流散的時候。但修習到這，能做到妄念一起，心一外散，就立即覺了，攝心還住於所緣中。到這階段，心才可說安定了。

⑷**近住**：這是功夫更進了！已能做到不起妄念，不向外散失。因爲妄念將起，就能預先覺了，先爲制伏。這樣，心能安定住於所緣，不會遠散出去，所以叫近住。

⑸**調順**：色聲香味觸——五欲；貪瞋癡——三毒；加男女爲十相，這是能使心流散的。現在心已安住了，深知定的功德，也就能了知『欲』的過失。所以以靜制欲，內心柔和調順，不會因這些相的誘惑而散亂。

⑹**寂靜**：十相是重於外境的誘惑，還有內心發出的『不善』法，如不正尋思——國土尋思、親里尋思、不死尋思、欲尋思、恚尋思、害尋思等。五蓋——貪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉舉惡作、疑。對這些，也能以內心的安定功德而克制他，免受他的擾亂。到這，內心是寂靜了。寂靜，如中夜的寂無聲息一樣，並非是涅槃的寂靜。

⑺**最極寂靜**：上面的寂靜，還是以靜而制伏尋思等煩惱，還不是沒有現起。現在能進步到：尋思等一起，就立即除遣，立刻除滅。前四住心，是安住所緣的過程。但修止成定，主要是爲了離欲惡不善法，所以定力一强，從⑸到⑺，就是降伏煩惱的過程。心靜而又淨，這才趣向正定了。

⑻**專注一趣**：心已安住，不受內外不良因素所動亂，臨到了平等正直持心的階段。就此努力使心能專注於同一，能不斷的，任運的（自然而然的）相續而住。

⑼**等持**：這是專注一趣的更進步，功夫純熟

，不要再加功用，無作行而任運自在的，無散亂的相續而住。修習止而到達這一階段，就是要得定了。

修定的方法不一；到達的時間，也因人而不同。住心的教授，也說有種種，如八斷行等都是。但從最初攝心，到成就正定，敘述這一完整的學程，依聖者所說：修止的方便過程，不會超越九住心的，也就是不外乎九住心的法門。所以修習止，應依此修習，而認識自己的進程，到了什麼階段，以免增上慢而貽誤了自己。」

近人陳健民以為無論何種修行人，皆應先行勤修九住心，並以為九住心可對治三魔。陳氏弟子林鈺堂在所撰《沐恩錄》書中，嘗載陳氏之見解如次：

「『工欲善其事，必先利其器。』不論淨宗之念佛、密宗之觀想或禪宗之參悟，欲得成就，皆需先調己心，使免散亂、昏沉及忘失正念三魔。佛法三千年來，實修佛教徒雖亦不少，然成就者則鳳毛麟角。細考其因，皆以其定力未先下苦功。因此聞思二慧所得抽象之空性真理無力凝固而成修慧之具體證量。師再喻曰：習定如磨劍，必先去其上三魔之銹。當其劍鋒已銳，則可由止修觀，斬除五種利使。方得真參實悟。具足正見正力以壓倒五鈍使于無我空性中。九住基礎不先建立，何來成就乎？本人所以特寫此條喚醒大眾，皆注意之。」

「九住所對治之三魔，即散亂、昏沉與忘失正念。前三住：初住、續住、回住乃對治散亂。再修四、五近住至伏住。散亂心既漸次調伏，易墮昏沉。故必接修六、七寂住、最寂住，以求寂靜。久而茫然呆坐。此時當仰頭睜目，抖擻精神，而進修第八專住。專住既成。漸能隨意，平等安住任何一處，即成第九等住。止之定功至此方告大成。如上所示，程序分明，既便修習，又易成就。行人於此宜深致力焉！」

〔參考資料〕《阿毗達磨雜集論》卷十。

九佛事

禪宗叢林住持或尊宿逝世時，葬儀中依序舉行的九種佛事。即：入龕佛事、移龕佛事、鎖龕佛事、掛真佛事、對真（靈）小參、起龕佛事、奠湯佛事、奠茶佛事、秉炬佛事。其中，若省略掛真及小參，則稱七佛事。若再省略入龕及移龕，則稱五佛事。若僅有奠湯、奠茶及秉炬，則稱三佛事。茲依《敕修百丈清規》卷三略釋如次（大正48・1127b）：

(1)入龕：「初示寂，侍者即令客頭行者下僧堂報眾，鳴椎一下，白云：堂頭和尚傳語大眾，風火相逼，不及面違。又鳴椎一下，次報諸寮，堂司行者鳴僧堂鐘集眾。上方丈吊慰罷，首座同兩序勤舊商議，發訃狀報諸山，發書請人主喪，須諸山名德隣封老成，或法眷尊長，或只本寺首座，如有遺命遵行舉請。小師侍者親隨人安排洗浴，著衣淨髮入龕。遺偈貼龕左，維那領小師炷香，請首座入龕佛事，安排寢堂，置龕爐燭几筵供養。」

(2)移龕、鎖龕：「入龕三日揜龕，鋪設法堂上間，掛幃幕設床座椸架，動用器具陳列，如事生之禮。中間法座上掛真，安位牌，廣列祭筵，用生絹幃幕以備上祭。下間置龕，用麻布幃幕，前列几案爐瓶素花，香燭不絕，二時上茶湯粥飯，供養諷經。仍備梯燈鐃鈸花幡，鳴僧堂鐘，集眾請移龕佛事，罷移龕，下法堂請鎖龕佛事。」

(3)掛真舉哀奠茶湯：「移龕就法堂鎖龕已，請掛真佛事畢，如有親書遺言，侍者捧呈主喪人及首座大眾云：堂頭和尚臨終遺言，呈似首座大眾。主喪人躬接遞與首座，以所書香爐上熏，授維那讀過，喪司行者貼法堂中間上手幕上，主喪白云：堂頭和尚歸寂，理合舉哀。舉佛事罷，舉哀三聲，大眾同哭，小師列幕下哀泣。舉奠茶湯佛事，小師列真前禮拜歸幕下，主喪炷香禮真，兩序勤舊大眾以次炷香禮真，小師真左答拜，主喪人幕下吊慰，小師隨禮主喪人三拜，次慰兩序大眾。」

(4)對靈小參奠茶湯念誦致祭：「喪司維那同

小師懷香詣客位，請主喪人大夜對靈小參，預設座、候昏鐘，鳴鼓集衆，兩序座下問訊如常式，主喪人用帶行侍者燒香，無則聖僧侍者代之，小參下座，小師羅拜致謝，首座領衆，龕前上香立定。」

⑸**出喪掛眞奠茶湯**：「庫司喪司相關，提調喪儀香亭、眞亭、幢幡、唄樂、龕前傘椅、湯爐、桃燈、竹篦、主丈拂子、香盒法衣等物，小師隨龕後，鳴大鐘諸法器送喪，起龕念誦。（中略）喪司維那進燒香，引小師拜請，起龕佛事，龕至山門首，請奠亭掛眞奠茶湯，俱有佛事，兩序大衆門列，俟龕出已，山門維那向內合掌中立，舉往生呪或四聖號，大衆齊念，主喪領衆，兩兩分出，左右俵散雪柳，齊步並行，毋得挨肩交語，各懷悲感，都寺押喪，喪司維那知客聖僧侍者俵行喪襯。」

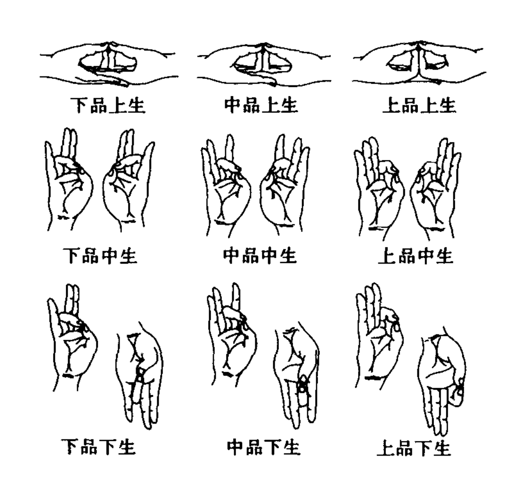
⑹**荼毗**：「喪至涅槃臺，喪司維那俟都寺上香茶了，進前燒香，引小師拜請秉炬佛事，山門維那念誦。（中略）舉大悲呪。（中略）山門知客舉楞嚴呪，回向同前。次鄉人舉經，大衆同諷畢，首座領衆，歸寺赴齋，小師鄉人法眷守化收骨。齋罷鳴僧堂鐘集衆，仍備儀從，迎骨回寢堂安奉，請安骨佛事，掛眞供養諷經，二時上粥飯，三時上茶湯，或十日半月，大衆諷經靈骨入塔則止。」

〔參考資料〕《行持軌範》卷二〈喪儀法〉。

九品印

淨土信仰之用語。指與從上品上生到下品下生之間的九種階位相應的九種手印。在淨土教中，由於念佛行者的資質或修行有優劣之別，因此，往生淨土的層次也有九種。因此而有九種往生、九品淨土、九品阿彌陀佛的說法。此九品印即阿彌陀佛來迎往生之九品不同衆生的不同印相。可大別爲：上、中、下三品，各品又分上、中、下三生。

關於九品印的印相，有多種說法，玆略述較常見者如下：⑴各品之上生印相：兩手疊合，右手在下伸三指，置於丹田之前。⑵中生印相：兩手當胸，掌向外並列。⑶下生印相：右手向上，左手向下，掌皆向外。又此，上品三生印相是拇指和食指的指尖屈合，中品三生印相是拇指和中指的指尖屈合，下品三生印相是拇指與無名指的指尖屈合。如圖：



其中，上品上生手印稱爲彌陀定印，中品印又稱說法印，上、中、下三品的下生手印又稱來迎印。

九品印相之說，經中無所見。究起於何時，也不得而知。日本安祥寺的慧運曾請阿彌陀九品曼荼羅一舖回日本；據此可知，唐末已有此說。日本佛教界，流傳有不少關於九品阿彌陀佛的美術圖像。

九品惑

對於「惑」的九種分類。即將貪、瞋、慢、無明等四種修惑（迷事之惑），就其粗細而分上、中、下等九品。又作九品煩惱。《俱舍論》卷二十三云（大正29，123a）：「失德如何各分九品？謂根本品有下中上，此三各分下中上別。由此，失德各分九品，謂下下、下中、下上、中下、中中、中上、上下、上中、上上品。」三界總共有欲界、四禪及四無色等九地。其中，欲界具有四種修惑；四禪、四無色則除瞋之外，另有餘三惑。於各地中，此等修惑又分上上乃至下下九品，九地合有八十一品，稱爲八十一品修惑。

又，《大乘阿毗達磨雜集論》卷九也有此說，認爲此九品之惑通於有漏、無漏二斷，雖然凡聖都能斷除，但凡夫位若不能斷無色界有頂之惑，則僅止於斷下八地七十二品惑；就聖者而言，於修道位斷欲界前六品惑則證第二果，欲界九品惑全斷者證第三果，斷盡九地八十一品惑者證第四果。

此外，每斷此一品，各有無間、解脫二道。即斷煩惱所得之位爲無間道，斷已而相續之所得智爲解脫道。各地之障有九品，故能對治之道亦有九，稱爲九無間道、九解脫道。無學聖者修練根時，亦有九無間、九解脫。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷八十一；《俱舍論》卷二十四；《大乘義章》卷十七（末）。

九部經（梵 navāṅga-śāsana，巴 navanga-buddha-sāsana）

釋尊之教法最初被結集時之九種類型。又稱九分教或九部法。

關於九部的名稱，南北方佛教所傳頗有不同：

⑴據巴利《善見律毗婆沙註》及《長部經註》所載，以修多羅（sutta）、祇夜（geyya）、受記（veyyākaraṇa）、伽陀（gāthā）、優陀那（udāna）、伊帝目多迦（itivuttaka）、闍陀伽（jātaka）、毗佛略（vedalla）、阿浮陀達磨（abbhutadhamma）等爲九部。《大般涅槃經》卷三所出亦同。

⑵《大集法門經》卷上則除去優陀那，加上緣起（nidāna），而以契經、祇夜、記別、伽陀、本事、本生、緣起、方廣、希法等爲九部。

⑶《法華經》卷一〈方便品〉除去受記、優陀那、毗佛略，加上因緣（nidāna）、譬喻（avadāna）、優波提舍（upadeśa）；而以修多羅、伽陀、本事、本生、未曾有、因緣、譬喻、祇夜、優波提舍爲九部。

⑷《十住毗婆沙論》卷九〈念佛品〉又除去闍多伽，加上尼陀那（nidāna），而以修多羅、祇夜、授記、伽陀、憂陀那、尼陀那、如是語經、裴肥儸、未曾有經爲九部。

其中，涅槃九部古來即被稱爲「大乘九部」，法華九部則被稱爲「小乘九部」。

關於《涅槃》除去十二部經之因緣、譬喻及論議三者，《法華》除去其中受記、自說及方廣三者，慧遠《大般涅槃經義記》卷二云（大正37・661c）：

「或大乘、小乘各說九部，如法華說，小乘法中略無受記、無問自說及與方廣，故但有九；小乘之中，未說行因作佛之義，故無授記，法淺易諮，故無自說，未辯廣理，故無方廣。大乘法中略無因緣、譬喻、論義，故但有九，大乘衆生利根易悟，不假因緣、譬喻、論義，方始悟解，是以略無。」

◉附：印順《原始佛教聖典之集成》第八章（摘錄）

「九分」與「十二分教」，上來已分別的加以論究；現在，再作一綜合的說明。

先有「九分教」，後有「十二分教」的成立。「九分教」中，又先成立五支，次成立四支。所以「十二分教」的發達成立，可分爲三個階段。《原始佛教聖典之成立史研究》（前田惠學著），作這樣的結論，確是非常難得的見解！然研究起來，「修多羅」與「祇夜」的成立最早，所以本論作爲四階段去說明。

「九分教」與「十二分教」的一一支分，是在聖典的成立過程中，從聖典分類學的觀點，而先後成立的。在聖典的成立過程中，分教的名義與內容，都有變化的可能。如「修多羅」與「祇夜」，爲原始結集的分類，當時是有確切的部類可指的。等到「九分教」成立時，「十二分教」成立時，後代論師面對當時的全部聖典（聲聞三藏；大小乘三藏）而進行解說（分配）時，原始的意義，不足應用，於是解說上不免有所出入。所以分教的意義與內容，要從成立的過程中去說明。而前階段成立的支分，到了後一階段，意義就有所調整（全體協

調）。這應從其所以演變而加以說明，作為自然合理的演化。後代論師的解說，也許不合分教的本義，也應看作固有分教的新的適應。

分教的一一意義與內容，是不能從聖典自身而求得解決的。如「修多羅」、「祇夜」、「方廣」等，在聖典自身——文句中，並沒有明文可證。所以對「九分教」與「十二分教」的解說，不能不依賴於傳承中的古說。古說，作為研究的線索；依著去研究，對分教的古義，及演化中的情況，才能逐漸明白出來。在現存的多種古說中，《大毗婆沙論》所說，說一切有部論師的傳承，比較的近於古意。《大毗婆沙論》的成立，雖在西元二世紀。而對分教的解說，傳承古說，而不是面對當時的全部聖典。如沒有將阿毗達磨論，作為十二分教的內容，比起其他古說，就顯得難能可貴了！

第一：「修多羅」是結集義，為原始結集的通稱。結集後不久，由於文體的類別，分化為二：稱長行部分為「修多羅」，大致與《雜阿含經》的「蘊誦」、「六處誦」、「因誦」、「道品誦」相當。稱偈頌部分為「祇夜」，與「八衆誦」相當。這是「相應教」的核心，原始結集部分。

第二：此後，傳出的佛法，都是以原始結集的教法（與律），為最高準繩，而共同論定集成的。在固有的「修多羅」與「祇夜」外，又有長行與偈頌，集出流行。長行部分，以分別、解答為主，稱為「記說」。這是對於「修多羅」及「祇夜」（通稱），以分別或解答方式，而闡明佛法的意義。在問答、分別中，顯示、決了深祕教證（佛法本質問題）的特性，逐漸表達出來。這一部分，附編於「相應教」中，與《雜阿含經》弟子所說、如來所說分相當。《雜阿含經》集三部分而成，與「九分教」中的「修多羅」、「祇夜」、「記說」的次第成立，完全吻合。這所以雜阿笈摩，被稱為「一切事相應教」的根本。當時，不屬於（原始）結集的偈頌，已大大的流行。主要是傳於邊地（如第一章所說），通俗而易於傳誦的法偈。起初，也曾泛稱為「祇夜」，為了與「相應教」中的「祇夜」有所分別，而被稱為「伽陀」、「優陀那」。「優陀那」是以感興語為主的法句。「伽陀」是以偈頌，宣說法要（除「祇夜」、「優陀那」以外）的通稱。從古代的傳誦來說，大致與《小部》、《經集》中的〈義品〉、〈波羅延拏品〉、〈蛇經〉、〈陀尼耶經〉、〈犀角經〉、〈牟尼偈〉等相當。這類傳誦廣而影響大的法偈，當時已有類集（與現存的當然有多少距離），但始終不曾集入四部、四阿含中，這是值得注意的事。分教的五支成立，就是「相應教」的成立，一分法偈的成立。

第三：前五支，重於形式的分類，內容是重於法義的。此後，聖典又不斷集出。內容方面，承分別、解答——「記說」的風格，而又多為事的叙述。所以不只是形式的分類，而更為內容的分類。在這一階段中，有「本事」、「本生」、「方廣」、「希法」的成立。「本事」，是「不顯說人、談所、說事」的，只是傳聞的佛說如是。或集出傳聞如是的法義，成「如是語」；或集出傳聞如是的先賢的善行盛德，名為「本事」。「本生」，是於傳說的先賢盛德。（「本事」）中，指為佛的前生；而在「波羅提木叉分別」成立中，佛與弟子的前生事，也傳說集出。對「本事」而說，「本事」是直說過去事，「本生」是結合過去人事與現在人事，而成前後因果系。廣分別與廣問答，實是「記說」的延續。所以廣問答的《滿月大經》、《帝釋所問經》、《六淨經》；廣分別體的《梵網經》、《沙門果經》等，在聖典自身，都是稱為「記說」的。然法義的闡述更廣，成為更有體系的說明，與舊有的「記說」，不大相合，所以成為「方廣」一分。銅鍱部學者，專重形式，別稱廣問答經為「毗陀羅」，是不足以說明聖典集成過程中的時代傾向。還有，佛及聖弟子所有的希有功德（依事實而表現出來），也成立「希法」一分。「方廣」是深廣義，「希法」是奇特事，形成一

對。這四分，約契經說，都是篇幅較長，被編入《長阿含》、《中阿含》、《增一阿含》的。到此，九分教成立，也就是依固有的「相應教」，更集爲「長」、「中」、「增一」，而完成四部、四阿含以前的情形。

還有值得說到的，聖典有了新的特色，也就有了新的分教。但在集成過程中，新形的聖典而外，與固有聖典，性質與形式相類似的，也是不在少數的。這些，或增編於固有的（分教）部類中，或沒有編入。沒有編入的，也以形式及性質的近似，而被稱爲「修多羅」等。這樣，「修多羅」等漸成爲分教的通稱，而不再局限於固有的部類了。所以當「本事」等會編而成「長」、「中」、「增一」時，內容是不只是這四分的，這是一點。「如是語」的成立，說明當時有長行與重頌相結合的契經。當「如是語」的集成中止，或略去「序說」、「結說」，而失去「如是語」的特性時，長行與重頌相結合的體裁，是被稱爲「祇夜」的；重頌體，成爲「祇夜」的新意義。上面說到，《立世阿毗曇論》，是「如是語」型，而稱重頌爲「即說祇夜言」。「如是語」（重頌）——被稱爲「祇夜」，應該是九分教成立以後的事，這是第二點。

第四：九分教成立，四部、四阿含也不久就集成了。九分教的次第成立，是重於「法」的。當原始結集時，屬於「律」的，有波羅提木叉經的集成，也稱爲「修多羅」。到四部、四阿含集成前後，「波羅提木叉分別」（「經分別」）也大體完成。這是部派沒有分化，九分教的時代；推定爲第二結集時代。此後，部派分化了。在上座部沒有再分化——分爲分別說部，與分別說部分離後的上座部的時代，律部的集成；論部的成立：三藏聖典的實際情況，已不是九分教所能該攝。於是成立「因緣」、「譬喻」、「論議」——三分，完成十二分教的最後定論。

「因緣」，是制戒（學處、軌則）因緣，是出於「波羅提木叉分別」及「犍度」部的。以制戒的「因緣」爲例，而宣說經、偈的事緣，也被稱爲「因緣」。「譬喻」是光輝的事迹。《長阿含》的〈大本經〉、《中阿含》的〈說本經〉、〈長壽王本起經〉，都是「譬喻」，但當時還沒有成立爲「譬喻」一分。等到律部中，佛與弟子的事迹，詳廣的敘述出來。（制戒）「因緣」的意味淡，而「譬喻」的意義增強，「譬喻」也就成爲一分。「因緣」與「譬喻」，都通於契經，而實屬於毗奈耶的。在九分教時代，「阿毗達磨」、「摩呾理迦」（還有被稱爲「毗陀羅」的廣分別），已有獨立的特殊形式。四阿含集成後，更被重視起來。上座部論書的最早形成，是「經分別」；這是「論議」（「優波提舍」是經的分別解說）成爲一分的實際內容。《大毗婆沙論》對後三分的解說，始終以經、律爲主，所以取「共同論議」、「共同解說」的經說爲「論議」。

「十二分教」的成立，後三分與九分教的結合，次第上形成分別說系，說一切有部系——二大流。分別說部系，以「優陀那」及「因緣」爲次第，而以「譬喻」、「論議」爲末後二分。這似乎表示了，「譬喻」與「論議」是後起的，「因緣」早已存在。「波羅提木叉分別」的「因緣」，的確是與「九分教」的時代相當的（但成爲分教之一，却在其後）。說一切有部系，將「因緣」、「譬喻」，列於前面，而成「尼陀那」、「阿波陀那」、「本事」、「本生」的次第。這四分的結合在一起，表示「譬喻」的早已存在，而四分同爲敘事的部分。這四分的原始差別是：「因緣」與「譬喻」是現前事；「本事」與「本生」是過去事。「論議」始終爲最後一分，也就是末後成立的一分。

佛教聖典的部類學，以「十二分教」爲定論。大乘經典的集成，大都以「方廣」爲名，而被攝屬於「方廣」分的。

〔參考資料〕《大乘義章》卷一；《法華經玄義》卷六（上）；《大乘玄論》卷五；《妙經文句私志記》卷十二；《印度哲學研究》卷二；前田惠學《原始佛教

聖典の成立史研究》。

九無爲

指九種無爲法。無爲法是指本來恒存，無因緣造作，不爲生住異滅所遷的實在法。共有兩種說法，玆分述如次：

㈠指擇滅無爲、非擇滅無爲、虛空無爲、空無邊處無爲、識無邊處無爲、無所有處無爲、非想非非想處無爲、緣起支性無爲、聖道支性無爲。乃大衆部、一說部、說出世部及雞胤部所立。出自《異部宗輪論》、《唯識論述記》卷二（末）。此中，前三者雖同於說一切有部的三無爲，然有部計擇滅、非擇滅爲多體，大衆部等則以之各爲一體。次四者即四無色所依之定體，四無色能依之五蘊原爲有爲，然此處就其所依之定體而言故謂爲無爲。後二者乃十二緣起支及八聖道支之理法。緣起支、聖道支的差別雖爲生滅，然其理皆寂然不動，無改易，故立爲無爲。

這九種無爲法的內涵，演培《異部宗輪論語體釋》曾疏釋如次：

⑴擇滅無爲：謂墮雜染的有漏諸法，若要澈底的消滅他，需要智慧的揀擇力，由此擇力，去除煩惱的繫縛，得到離染的寂滅，滅雖就所滅的惑染講，但實際是指的不生滅的實體。

⑵非擇滅無爲：就有爲諸法說，每一法都有生起的可能，但往往因了緣缺，致使某一法永不得生，由不生故，得一非擇滅無爲。這所得的無爲，不是由慧力所揀得的，所以名爲非擇滅。如此時本有眼根見色引發眼識的可能，然因專注於聲的關係，使這時的眼識無法得生。一切法是在不斷的生滅中的，這時眼識不生，那就永遠沒有生起的希望，因爲以後雖還有眼識作用的生起，但已不是這時所生的眼識了。

⑶虛空無爲：這是以無礙爲他的自性的。無礙爲性的虛空，不是與色相對的虛空，而是不藉因緣本自存在的虛空無爲。由於他的本身無礙，所以也就不妨有礙的色法於中生滅了。

⑷空無邊處無爲：此空就是虛空。由行者厭離色界質礙的粗障，欣求無礙虛空的靜妙，修得無邊的空觀，斷生色界的煩惱，離去色界的質礙，所顯示出的無爲，名空無邊處。此爲有情心行的所依處，是極微細的五蘊，所以說無色界有色。

⑸識無邊處無爲：行者得前無邊空觀後，進一步的厭前所觀的外空，捨外空相，內觀心識，與無邊心識相應，此無邊心識，爲有情的依處，是爲識無邊處無爲。

⑹無所有處無爲：行者得前無邊識觀後，又覺心識仍爲一大累贅，於是進而厭其心識，觀諸心識都無有所，心與無所有相應，此無所有，爲有情的依處，是爲無所有處無爲。

⑺非想非非想處無爲：識無邊處是有想，無所有處爲非想，行者經過無所有處的階段，再進一步觀察，捨前有想，名爲非想，復捨無想，名非非想。行者得此境界，無所愛樂，泯然絕寂，清淨無爲，是爲非想非非想處無爲。此四所以都名無爲，因是生無色者的所依，雖能依的微細五蘊，是有爲無常的，而所依的四無色處，却是無爲常住的，因不論什麼有情上生無色，他恒恒時常常時都爲其所依的，這所依性，成爲必然的理則，所以說名無爲。

⑻緣起支性無爲：緣起對緣生說的，雖二者同指十二支的因果性，但大衆們，依「若佛出世、若不出世、法性、法住、法界常住」的聖教，說緣起爲無爲法，緣生爲有爲法。因從因果的必然性，推論到必然性的所以，認爲必有一常住不變的理則在；因果生滅的必然，無非是循這理則的必然而發現的，所以緣起是無爲。

⑼聖道支性無爲：就是八正道。正見、正思惟等，是解脫生死、斷除雜染的唯一要道，所以經中稱爲古仙人道，他既是一切聖者所共行的古道，自也有其必然的理性、常住不變的法則在，這不變的理性，就是八正道。「八正道，不但合乎道德的常道，而且就是古仙人道，有永久性、普徧性，是向上、向解脫的德行的常道」（印順《佛法概論》）。所以聖道支性

是無為。

㈡指擇滅無為、非擇滅無為、虛空無為、不動無為、善法眞如無為、不善法眞如無為、無記法眞如無為、緣起眞如無為、聖道眞如無為。乃化地部所立。出自《異部宗輪論》、《唯識論述記》卷二(末)。其中，前三者與後二者同於大衆部等派的說法。第四不動無為，指遠離第三定之苦樂受、斷除第四靜慮時之定障所顯現的無為法。第五、六、七三無為，謂善、惡、無記三性之理法眞實如常，體各一而性皆為善。

〔參考資料〕《異部宗輪論述記》;《成唯識論述記》卷二(末);《成唯識論演祕》卷二(末)。

九無學(梵navāśaikṣāh)

即九種阿羅漢。所謂「無學」，即謂阿羅漢。阿羅漢為完成無學正見、無學正定等八正道，及無學正解脫、無學正智等十種無漏法之人，故云「無學」。

㈠就聲聞、緣覺、佛而立的九種阿羅漢：《俱舍論》卷二十五將阿羅漢分為六種，即(1)退法阿羅漢：已得阿羅漢果，然遭惡緣時易退失者。(2)思法阿羅漢：謂畏懼退失而自殺者。(3)護法阿羅漢：謂防護令不退失者。(4)安住法阿羅漢：謂不退失，亦不思進者。(5)堪達法阿羅漢：謂堪達不動法阿羅漢者。(6)不動法阿羅漢：謂全然不退失者。

此中，前五種為鈍根者，稱為時解脫，後一種為利根，稱為不時解脫。又，第(6)不動法阿羅漢之中，若本來係利根者，則稱為不退法阿羅漢。若由修行之力而達不動法阿羅漢者，則稱為不動法阿羅漢。此二者與前五者合為七種阿羅漢，另加兩種已屆無學位的緣覺與佛，則為九種阿羅漢，亦即九無學。

㈡就第四阿羅漢果所立的九種阿羅漢：即《順正理論》卷六十五所說的退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法、不退法、慧解脫、俱解脫等九種。除去上述㈠類中之緣覺及佛，另加慧解脫、俱解脫而成。所謂慧解脫者，指由智慧之力解脫煩惱之阿羅漢，即斷除慧障，於慧得自在者。俱解脫者，指慧解脫中更得滅盡定之人，即斷慧障及定障，而得慧、定自在者。此中，前七者乃依根之利鈍而分，後二者則就所離之障而分。

此九無學依序相當於《成實論》卷一〈分別賢聖品〉所說的退相、守相、死相、可進相、住相、不壞相、不退相、慧解脫、俱解脫。此外，現行的《中阿含經》卷三十〈福田經〉及《甘露味論》卷上等，亦列有九無學之名，然順序及譯名略有不同。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷六十二;《雜阿毗曇心論》卷五;《俱舍論光記》卷二十五;《大乘義章》卷七(本);《法苑義林章》卷五(本)。

九華山

位於安徽青陽縣西南二十公里處。原名九子山。相傳為地藏菩薩應化的道場。與山西五臺山、四川峨嵋山、浙江普陀山合稱為中國佛教四大名山。

此山奇秀，高出雲表，峯巒異狀，主要有九峯，故名九子山。唐·李白題詩云:「昔在九江山，遙望九華峯。」以九峯如蓮華削成，後遂更名為九華山。蓋全山共有九十九峯，而以天台、蓮華、天柱、十王等九峯最為雄偉。主峯十王峯海拔一千三百多公尺，由於相對高差大，更顯氣勢磅礴，上梯日月，下瞰雲雨，清泉迸石，碧霧凝空。山中更多溪流、瀑布、巖洞、怪石、蒼松、竹林等，莫不以奇美聞名，文人名士慕名而來者絡繹不絕。

據傳，東晉·隆安五年(401)神異僧杯渡嘗在此山建寺;又，相傳為地藏菩薩化身的新羅王族金喬覺曾渡海至此，見山明水秀，遂住此修行，邑人為之重建寺宇。建中(780~783)初，德宗賜名化城寺，為九華山第一座寺院。金喬覺示寂後，信徒信其為地藏菩薩化身，稱其為金地藏，遂為建塔紀念。此後，每年農曆七月底前後，朝禮九華山者日以萬數。九華山佛教日益隆盛，歷經宋、元、明、清而

不衰。鼎盛時期，僧衆有四千多人，香火之盛聞名天下，成爲「九華一千寺，灑在雲霧中」的蓮華佛國。

山上先後所建佛寺達三百餘座，享有「佛國山城」之稱。現尚存化城寺、月身寶殿、慧居寺、百歲宮等七十八座，計大、小佛像六千餘尊，各種文物一千三百餘件。其重要佛教古蹟如次：

⑴化城寺

位于九華山下九華街，爲九華開山寺，和地藏菩薩道場。始建于東晉・隆安五年（401），爲僧人杯渡所建，唐・至德年間（756～758）改建，定名化城寺，是九華山最古老的寺廟。寺宇依山勢而築，分門廳、大雄寶殿、藏經樓等，氣宇軒昂，莊嚴古樸。寺內有一巨大木架，上掛一座洪鐘，重二千餘斤，鑄造于清・光緒年間（1875～1908），輕擊發出清揚悅耳之聲，化城晚鐘，是九華十景之一。藏經樓內存明・正統五年（1440）印的《涅槃經》，以及蓋有皇帝玉璽的聖旨和碑刻。有一套朱紅色字體的手抄佛經，工整秀麗，稱爲「血經」。明神宗朱翊鈞御賜的一部《大般涅槃經》，也珍藏于此。寺門懸化城寺匾額，其門楣、斗拱和樑柱均鏤雕極爲精美，正殿天花藻井刻的九龍盤珠，是我國古代木刻藝術中的精品。

⑵月身寶殿

又名肉身殿，爲金地藏肉身塔，係建在金地藏墓地上的一座塔形廟宇。明神宗賜名「護國肉身寶塔」。現建築爲清・同治、光緒年間重建。殿宇宏麗，頂覆鐵瓦，四周回廊石柱環節，重檐斗拱，雕樑畫棟。殿內七級木質寶塔，高約十七公尺，每層有佛龕八座，供奉地藏金色坐像。塔兩側有十五立像拱侍。殿西有佛教文物陳列室，殿後半月形瑤台上列鐵鼎，終日香火不斷，稱爲「布金勝地」。

⑶上禪堂

又名景德堂。位于九華山神光嶺月身殿下。清・康熙年間（1662～1722）擴建，始稱今名。環境清幽，堂旁有金沙泉，深不盈甌，四時不竭，泉岩上有「金沙泉」石刻，傳爲李白所書，金地藏《送童子下山》詩中「愛向竹欄騎竹馬，慣于金地聚金沙」，即指此。泉邊的金錢樹，爲九華三寶之一。

⑷百歲宮

又名摘星庵，清代擴建後改稱萬年禪寺。位于九華山摩空嶺上。據宮前石碑記載：明・萬曆年間（1573～1620），河北宛平僧海玉，號無瑕禪師，由五台山至此，在摩空嶺摘星亭結茅而居，名摘星庵，長年以野果爲生。用舌血和金粉，抄寫出《大方廣佛華嚴經》八十卷，共花二十八年時間。壽一二六歲枯偈而逝，逝前囑弟子三年後啟缸，如期發現，其顏色若生，時人慕稱「百歲宮」，並建宮紀念。明毅宗勅封「應身菩薩」，御題「護國萬年寺欽賜百歲宮」。宮宇依山而築，上下五層樓閣，曲折相通，可容五千人，巍峨宏敞。東壁以懸崖爲基，西臨峽谷，形勢險峻。今無瑕眞身和「血經」，保存完好。

⑸祇園寺

又名祇樹庵、祇園。祇園原是印度佛教聖地，該寺引此而得名。位于九華山東崖西麓、化城寺東北。始建于明・嘉靖年間（1522～1566）。爲九華山四大叢林之一，規模爲諸寺之冠，也是山上唯一的宮殿式建築。寺宇依山就勢，層層疊疊，鱗次櫛比，飛檐走獸，畫棟雕樑，富麗堂皇。寺前鋪石雕蓮花、金錢圖案甬道。有大雄寶殿、方丈寮、退居寮、衣鉢寮、客廳和光明講堂等，共有房屋上百間。大雄寶殿高約十三丈，金黃琉璃瓦頂，飛檐畫棟，金碧輝煌。殿中蓮花台上端坐三尊噴金大佛，均高二丈多，極爲壯觀，爲九華寺廟佛像之冠。佛後立十八羅漢和「海島」。「海島」高七公尺，塑有衆多塑像，千姿百態，講的是觀音門鰲魚的佛教故事，頗爲壯觀。

⑹天台寺

又名地藏禪林。位于九華山天台峯捧日亭北面。始建于明初。天台峯海拔一三二五公尺，爲九華極頂，有龍頭峯（又名青龍背，在東

）和龍珠峯（又名天台崗，在西），其間有拱形石橋，名渡仙橋，橋樑橫刻「中天世界」四字，由橋下可進天台寺。寺依山勢高低構成樓閣，上下五層，有萬佛樓、地藏殿等。樓內供釋迦牟尼、金地藏、彌勒等佛像和一萬個木雕小佛像，形態各異，栩栩如生。此外還有二鐘一鼓。

〔參考資料〕《大清一統志》；《安徽通志》；周天度《九華日錄》；《九華山志》；《民國二十四年募建九華山幽冥鐘第一期報告》；《支那文化史蹟解說》卷十；K. L. Reichelt《Truth and Tradition in Chinese Buddhism》。

九想觀

佛教觀想法之一，即對人之死狀作九種不淨觀，以滅除貪欲。九想即脹想、壞想、血塗漫想、膿爛想、青瘀想、噉想、散想、骨想、燒想。將此九項冠以想名，乃因此法能夠轉心、轉想、生不淨顛倒想之故。

依《法界次第》卷中、《次第禪門》卷九、《法華玄義》卷四（上）所述，略釋九想如次：

(1)**脹想**（vyādhmātaka saṁjñā）：即觀想人之死屍，臭氣甚濃，腹部脹滿，宛若皮囊盛風盈滿。

(2)**壞想**（vikhāditaka s.）：觀想死屍經風吹日曬，轉而變大，隨後裂壞在地。

(3)**血塗漫想**（vilohitaka s.）：觀想死屍膿血流溢，污穢塗漫。

(4)**膿爛想**（vibhūtika s.）：觀想死屍流出膿蟲，皮肉壞爛，滂沱在地。

(5)**青瘀想**（vinīlaka s.）：觀想死屍皮肉變黃赤之瘀，復化黑青之黤。

(6)**噉想**（vipadumaka s.）：觀想死屍蟲蛆唼食，鳥挑其眼，狐狗咀嚼，虎狼撕裂。

(7)**散想**（viksiptaka s.）：觀想死屍爲禽獸分裂肢體，身形破散，筋斷骨離，頭手交橫。

(8)**骨想**（asthi s.）：乃觀死屍皮肉已盡，但餘白骨或連或散。

(9)**燒想**（vidaghaka s.）：觀想死屍爲火所燒，爆烈烟臭，薪盡形滅，與灰土同；未燒盡者，亦歸磨滅，化爲塵土。

以上九想爲假想觀，非實觀，但對治力强，能除粗障。恰如輭斧伐堅樹，則不能斷，應更取强斧斷之，實觀對治力弱故，須用對治强之假想觀。假想觀亦名得解觀，此九想即得解觀之初步。

另外，《大智度論》卷二十一〈九想義〉中，將脹想作膖脹想，血塗漫想單作血塗想，其餘大致相同。又，《觀佛三昧海經》卷二所列之九想名稱，則稍有變異，爲新死想、青瘀想、膿血想、絳汁想、食不消想、筋纏來薪想、骨首分離想、燒燋可惡想、及枯骨想。其他相異名稱亦不少。蘇東坡與日僧弘法大師曾依此九想，作詩詠之。又，日本尾張智多郡內海寶樹院中藏有光信所繪九想圖。

〔參考資料〕《大智度論》卷四十四；《大乘義章》卷十三；《摩訶止觀》卷九（上）；《釋禪波羅蜜次第法門》卷中（上）；《法華經玄義》卷四（上）；《法界次第初門》卷九；《大明三藏法數》卷三十五；《大藏法數》卷四十八；《三國傳記》卷四；《翻譯名義大集》。

九橫死

佛經對衆生之橫死狀況的分類。「橫死」即壽命未盡而逝世之謂，共有九種，故稱九橫死。據《藥師琉璃光如來本願功德經》所述，九橫死指：(1)得病無醫或因非藥而死；(2)爲王法所誅戮；(3)耽淫嗜酒，放逸無度，爲非人奪其精氣；(4)被火焚死；(5)墜水溺死；(6)爲惡獸所啖食；(7)墜崖而死；(8)因中毒或遭呪詛而死；(9)爲飢渴所困。又稱九橫，或橫死九法。

依《藥師琉璃光如來本願功德經》所載，九橫死之詳細情形如次（大正14·408a）：

「阿難問言：九橫云何？救脫菩薩言：有諸有情，得病雖輕，然無醫藥及看病者，設復遇醫，授以非藥，實不應死，而便橫死。又信世間邪魔外道、妖孽之師妄說禍福，便生恐動，

心不自正，卜問覓禍，殺種種衆生，解奏神明，呼諸魍魎，請乞福祐，欲冀延年，終不能得，愚癡迷惑，信邪倒見，遂令橫死，入於地獄，無有出期，是名初橫。

二者橫被王法之所誅戮。三者畋獵嬉戲，耽淫嗜酒，放逸無度，橫爲非人奪其精氣。四者橫爲火焚。五者橫爲水溺。六者橫爲種種惡獸所噉。七者橫墮山崖。八者橫爲毒藥、厭禱、呪詛、起屍鬼等之所中害。九者飢渴所困，不得飲食，而便橫死。」

又，《九橫經》及《佛醫經》另舉九種使人命未盡便橫死的因緣，即(1)不應飯而飯：即食不依意，腹脹不調仍食。(2)食不量飯：不知節制而多食、過足。(3)不習飯：謂不知時，不知俗，食不習慣之飲食。(4)不出生：即食物未消化又食。(5)止熟：謂勉強抑制大小便。(6)不持戒：犯五戒，觸世法。(7)近惡知識：結交惡人。(8)入里不時：指不按時進入市井或他人家。(9)可避而不避：即遇奔牛、逸馬、醉人、惡犬等當避而不避。

〔參考資料〕《灌頂經》卷十二；《大明三藏法數》。

九齋日

三長齋日與六齋日的合稱。三長齋係指於正月、五月、九月等三個月（或此三個月的前半）的每一天均持齋守戒；六齋日指於每月的八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日等六日持齋守戒。齋謂戒，意即過午不食。謂逢此齋日時，須如比丘日中一食，身心端肅，並守戒、持素、行善。

相傳此九齋日是帝釋天及四天王等伺察人間善惡之日，如在正月，帝釋天以大寶鏡照南瞻部洲，察人善惡；北方的毗沙門天也巡察四洲，停駐於南洲；在五月份及九月份，帝釋天在巡視過西北東三洲（從二月份開始）之後，再次照南洲，北方毗沙門天亦至此洲；而四天王及其使者更是在每月的六齋日下降世間，探查人間善惡，故於此九齋日須守戒持齋，多行善事。

〔參考資料〕《佛說四天王經》；《釋氏要覽》卷下；《翻譯名義集》卷七。

九類生

將三界衆生，按照受生的不同狀況而分成九種，謂之九類生。即：卵生、胎生、濕生、化生、有色、無色、有想、無想、非有想非無想。出自《金剛經》。該經云（大正8・749a）：「所有一切衆生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」智顗《金剛般若經疏》解釋此九類生如下（大正33・77a）：「依殼謂卵，含藏曰胎，假潤稱濕，忽現名化，若有色即欲色二界，無色即空處，有想是識處，無想不用處，非有想非無想即最天上。」這是將有色以下配三界，橫通四生、豎通三界而分類。

宗泐、如玘《金剛般若波羅蜜經註解》解釋卵、胎、濕、化四生謂（大正33・229a）：「人與旁生具有四生，諸天地獄中陰惟是化生，鬼通胎化二生，皆屬欲界。」並謂有色是色界天，無色是無色界天，有想是識處天，無想是無所有處天，非有想非無想是非想非非想處天。又，《楞嚴經》卷七另有十二類生之說。

九識義

南北朝時代由眞諦三藏所開創的攝論宗的主要理論。九識是指(1)眼識，(2)耳識，(3)鼻識，(4)舌識，(5)身識，(6)意識，(7)阿陀那識，(8)阿賴耶識，(9)阿摩羅識。雖然目前仍未發現明確羅列此九識的經文，但「九識」一語，則確有典據可尋。如《金剛三昧經》〈入實際品〉云（大正9・370b）：「如彼心地，八識海澄，九識流淨，風不能動，波浪不起。」《入楞伽經》卷九（大正16・565b）：「八九種種識，如水中諸波。」《大乘密嚴經》卷中（大正16・734a）：「心有八種，或復有九。」皆爲其例。

關於阿摩羅識之名，《金剛三昧經》、《大乘密嚴經》卷下、《大佛頂首楞嚴經》卷四、《決定藏論》卷上、《三無性論》卷上、《轉識論》、《十八空論》、《大莊嚴論經》卷六等均有記載。不過將阿摩羅識列爲第九識，而提倡九識之說，則始於梁・眞諦三藏。圓測《解深密經疏》卷三（卍續34・719下）：

「眞諦三藏依決定藏論立九識義。如九識品說。言九識者眼等六識大同識論。第七阿陀那此云執持，執持第八爲我我所。唯煩惱障而無法執，定不成佛。第八阿梨耶識自有三種：(一)解性梨耶有成佛義。(二)果報梨耶緣十八界。故中邊分別偈云，根塵我及識，本識生似彼。依彼論等說，第八識緣十八界。(三)染汚阿梨耶，緣眞如境起四種謗，即是法執而非人執。依安慧宗作如是說。第九阿摩羅識此云無垢識，眞如爲體。於一眞如有其二義：(一)所緣境名爲眞如及實際等。(二)能緣義，名爲無垢識，亦名本覺，具如九識章引決定藏論九識品中說。」

可知眞諦依據《楞伽經》及《決定藏論》等經論立九識義。其中之第七阿陀那爲唯煩惱障我執，而無法執。第八阿梨耶有解性、果報、染汚三種義，其中之染汚阿梨耶即法執，緣眞如，起四種謗；果報阿梨耶緣十八界，解性阿梨耶有成佛義。第九阿摩羅識即本覺，取眞如二義中之能緣義故名爲識。

又，慧遠《大乘義章》卷三云（大正44・530c）：

「亦得說九。故楞伽經總品中云：八九種識，如水中之波。其狀如何？分別有二：(一)眞妄分別以說九種。妄中分七，謂六事識及與妄識。眞中分二，謂阿摩羅及阿梨耶。義如上辨。以此通前故合有九。(二)眞妄離合以說九種。獨眞爲一，所謂本淨阿摩羅識。眞妄和合共爲八種。義如上辨。共爲本識阿陀那識及起六識。通前九也。」

此二義中，眞妄分別義是約阿梨耶不失眞而攝屬於眞，眞妄離合義是因阿梨耶等爲眞妄和合，故此二義係相對於阿摩羅的唯眞離妄所作的分別。智顗《金光明經玄義》卷上云（大正39・4a）：

「菴摩羅識是第九不動識，若分別之即是佛識。阿梨耶識即是第八無沒識，猶有隨眠煩惱與無明合。別而分之是菩薩識。大論云，在菩薩心名爲般若。即其義也。阿陀那識是第七分別識，呵惡生死欣羡涅槃。別而分之是二乘識。」

《法華經玄義》卷五（下）云（大正33・744b）：「菴摩羅識即眞性軌，阿黎耶識即觀照軌，阿陀那識即資成軌。」皆與慧遠所論同義。後來靜嵩、道基等攝論師亦用九識義，法礪、大覺等師則在八識外另立第九菴摩羅識。

不過，玄奘等新譯家則依據《瑜伽師地論》等書而立八識說，認爲阿摩羅無垢識是兼述第八阿賴耶的識性，或取第八的淨分而命名，並非有一第九的識體；並破斥眞諦將阿陀那作爲第七識。因爲玄奘認爲阿陀那是阿賴耶的異名。

另外，《顯識論》卷一另有與眞諦之九識義不同的說法，其文云（大正31・878c）：「顯識者有九種：(一)身識，(二)塵識，(三)用識，(四)世識，(五)器識，(六)數識，(七)四種言說識，(八)自他異識，(九)善惡生死識。」

此中，所謂身識是轉作眼等五根相似之身的識；所謂「塵識」是轉作色等六塵的識，又名應受識；所謂「用識」是轉作眼識等六識的識，亦名正受識；所謂「世識」是轉作過現未等三世，又生死相續不斷的識；所謂「器識」是轉作外四大五塵等器世間及十方三世等的識，又名處識；所謂「數識」是算計量度的作用；所謂「四種言說識」是指見聞覺知的識；所謂「自他異識」是指轉作六趣身自他各異的識；所謂「善惡生死識」是一切生死不離人天四趣的善惡，即轉作此等諸事的識。

〔參考資料〕 《維摩經玄疏》卷五；《成唯識論述記》卷一（本）；《大乘法苑義林章》卷一（末）；《金剛三昧論》卷中；《四分律疏》卷一（末）；《四分律鈔批》卷九（末）；《四分律疏飾宗義記》卷三（

本）。

九上緣惑

佛教之煩惱（隨眠）論用語。指十一種遍行惑之中，有九種不只能以自界（欲界）自地（五趣雜居地）爲緣，而且也能以自界以上的其他上界（色界、無色界）、上地（「離生喜樂地」以上諸地）爲緣而生惑。故謂之爲「九上緣惑」。這九種緣上界上地所起的惑，即見苦所斷的邪見、見取見、戒禁取見、疑及無明，以及見集所斷的邪見、見取見、疑與無明。亦即在十一遍行惑中，除去身、邊二見的九遍行惑。如《俱舍論》卷十九（大正29・101c）：

「於十一中除身、邊見，所餘九種亦能上緣，上言正明上界上地，兼顯無有緣下隨眠，此九雖能通緣自上，然理無有自上頓緣，於緣上中且約界說，或唯緣一或二合緣。故本論言，有諸隨眠是欲界繫，緣色界繫，有諸隨眠是欲界繫，緣無色界繫；有諸隨眠是欲界繫，緣色無色界繫；有諸隨眠是色界繫，緣無色界繫，約地分別，准界應思。」

此外，《大乘阿毗達磨雜集論》卷六亦云（大正31・723a）：「欲界煩惱除無明、見、疑，餘不能緣上地爲境。此無明等雖亦有能緣上地者，然彼不能親緣上地如緣自地。由依彼門起分別故，立彼爲所緣。」

小乘及《雜集論》等亦謂唯此九種能夠上緣，其餘之貪瞋慢等不能上緣，但《成唯識論》卷六則謂（大正31・32c）：「而有處言，貪瞋慢等不緣上者，依粗相說，或依別緣。」

〔參考資料〕　《大毗婆沙論》卷十八、卷十九；《阿毗曇心論經》卷二；《雜阿毗曇心論》卷四；《順正理論》卷四十八；《瑜伽師地論》卷六十二；《成唯識論述記》卷六（末）；《俱舍論光記》卷十九。

九山八海

古印度的世界形成說。即以須彌山爲中心，周圍有遊乾陀羅等八大山環繞，而山與山間各有海水相隔，故總爲九山八海。諸經論對此均有所論述，但是，就內容與八大山次序而言，各書所述稍有不同，如《起世經》卷一謂九山皆爲七寶所成，八大海水皆各遍覆優鉢羅華等諸妙香物；而《俱舍論》卷十一等則謂須彌山爲四寶所成，中間七大山悉以黃金構成，八大海水中的內七海名之爲內海，八功德水湛於其中，第八海名爲外海，鹹水盈滿，廣三億二萬二千由旬。

玆依《起世經》卷一、《長阿含經》卷十八等所載，略述如下：

(1)**須彌山**（Sumeru）：又作蘇迷盧山、須彌盧山、修迷樓山，譯爲妙高或好光。屹立於世界中央，高八萬四千由旬，頂上闊亦同。有三十三天宮殿，爲帝釋所居。

(2)**佉提羅山**（Khadiraka）：又作佉提羅迦、軻地羅、佉陀羅，譯爲擔木或空破。高四萬二千由旬，上闊亦同，端嚴可愛。在須彌山之外，圍而繞之，二山之間有大海，闊八萬四千由旬。海中有弗婆提、瞿陀尼、閻浮提、鬱單越等四大洲，各分布於東、西、南、北四方。

(3)**伊沙陀羅山**（Īṣādhara）：又作伊沙馱羅、伊沙多，譯爲持軸或自在持。高二萬一千由旬，上闊亦同。位佉提羅山之外，圍而繞之，二山間有大海，闊四萬二千由旬。

(4)**遊乾陀羅山**（Yugaṃdhara）：又作遊犍陀羅、踰健達羅、由乾陀，譯爲雙持。高一萬二千由旬，頂上闊亦同。圍繞伊沙陀羅山，二山間之大海，闊一萬四千由旬。

(5)**蘇達梨舍那山**（Sudarśana）：又作修騰娑羅，譯爲善見。高六千由旬，頂上闊亦同。圍繞於遊乾陀羅山之外，二山間之大海闊一萬二千由旬。

(6)**安溼縛羯拏山**（Aśvakarṇa）：又作阿沙干那，譯爲馬半頭或馬耳。高三千由旬，頂上闊亦同。圍繞蘇達梨舍那山，二山間之海水闊六千由旬。

(7)**尼民達羅山**（Nimindhara）：又作尼民陀羅、尼民馱羅，譯爲持邊或持地。高一千二百由旬，頂上闊亦同。圍繞於安溼縛羯拏山之外

，二山間之海水闊二千四百由旬。

(8)毗那多迦山（Vinaṭaka）：又作毗那耶迦、毗泥怛迦那、吠那野怛迦，譯爲障礙、象鼻。高六百由旬，頂上闊亦同。周匝於尼民達羅山之外，二山間之海水闊一千二百由旬。

(9)斫迦羅山（Cakravāda）：又作斫迦婆羅、斫羯羅、遮迦和，譯爲輪圍或鐵圍。高三百由旬，頂上闊亦同。圍繞毗那多迦山，二山間之海水闊六百由旬。此爲世界之外廓，出即太虛。

此外，另有一說，謂金輪上之水原爲一大海水，後經業風吹擊，一時湧出九大山。《俱舍論頌疏》卷十一（大正41·879b）：

「亦諸有情業增上力，復大雲起雨金輪上，滴如車軸，積水濤奔，其水即爲衆寶種藏，由具種種威德。猛風鑽擊，變生衆寶類等，如是變生金寶等已。復由業力，引起別風，簡別寶等，攝令聚集，成山成洲，分水甘鹹，令別成立內海外海。」

有關九山之間的八海，《俱舍論》卷十一敍述如下（大正29·57c）：

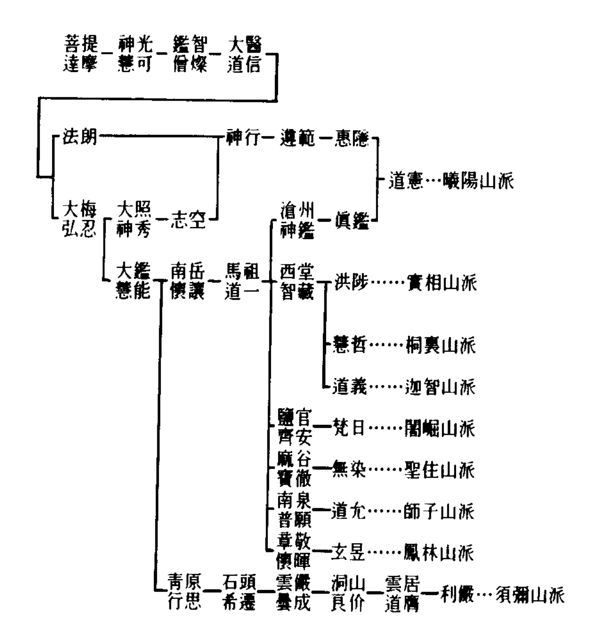
「山間有八海，前七名爲內。最初廣八萬，四邊各三倍。餘六半半陜，第八名爲外。三洛叉二萬二千踰繕那。論曰妙高爲初，輪圍最後，中間八海。前七名內，七中皆具八功德水：(一)甘，(二)冷，(三)軟，(四)輕，(五)清淨，(六)不臭，(七)飲時不損喉，(八)飲已不傷腹。如是七海，初廣八萬，約持雙山內邊周量。於其四面，數各三倍。謂各成二億四萬踰繕那。其餘六海，量半半陜。謂第二海，量廣四萬；乃至第七，量廣一千二百五十。此等不說周圍量者，以煩多故。第八名外，鹹水盈滿，量廣三億二萬二千。」

〔參考資料〕《俱舍論光記》卷十一；《玄應音義》卷二、卷二十四、卷二十九。

九山禪門

朝鮮佛教宗派名。爲禪宗的九個支派。興盛於第九、第十世紀。

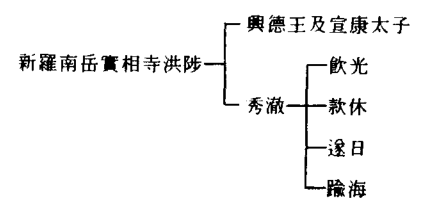
朝鮮在新羅滅亡之前，禪宗就已形成八山派，後來在高麗朝初期又有須彌山派成立。總共有禪門九宗派，謂之爲九山禪門。此九派此後成爲朝鮮佛教的骨幹。依《禪門禮懺儀文》所載，九山各派的開山祖師分別爲：(1)迦智山：道義，(2)實相山：洪陟，(3)鳳林山：玄昱，(4)桐裏山：慧徹（慧哲），(5)聖住山：無染，(6)闍崛山：梵日，(7)師子山：道允，(8)曦陽山：道憲，(9)須彌山：利儼等。如依中國傳法系統表圖示，則略如下列：



此九派之略史如次：

(1)迦智山派：開祖是道義。宣德王五年（784），道義隨同遣隋使節團，渡海入隋，在江西洪州開元寺，晉謁馬祖門下西堂智藏而大悟，並得法名道義。後於憲德王十三年（821）返國。道義所傳的是南宗禪法，力說無念無修。據說，問答時他總是舉着拳頭。可惜當時半島禪機未熟，因此，華嚴學者智慧等人乃視道義所傳爲魔說而大加排斥。道義無奈，只得遁入雪岳山陳田寺私下傳法。其時，廉居出自道義之門，曾經住持過雪岳山的億聖寺和興法寺，從事化導，其弟子普照體澄，傳揚道義法脈並使之更發揚光大。

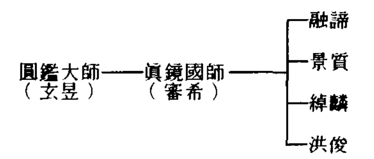
憲安王四年（860），體澄接受勅請，赴迦智山，開創寶林寺，自此道風大振，號稱高足八百人。到了景文王元年（861），迦智山派禪宗正式成立。體澄歿後，景文王謚之爲普照大師。此派傳承系統如下：



⑵**實相山派**：新羅僧洪陟所創。洪陟也嗣法自西堂，唯較道義稍遲。洪陟歸國於興德王元年（826），兩年後就獲得了興德王之世子（宣康太子）的皈依，並入智異山，以實相寺爲其根本道場。其宗風頗爲綿密，崔致遠的智證碑銘就說：「試較其宗趣，則：修乎修沒修，證乎證沒證，其靜也山立，其動也谷應。」其時教界對道義、洪陟二人，並譽爲：「北山道義，南山洪陟。」洪陟門下有片雲、秀澈等千餘弟子，盛極一時。在九山門派中，此派成立最早。二祖秀澈是密陽郡瑩原寺開祖，曾得獻康王皈依，並應其勅請，住持深源山寺。其弟子有飲光等數百人，門流遍於新羅全國。此派之傳承系統如下：

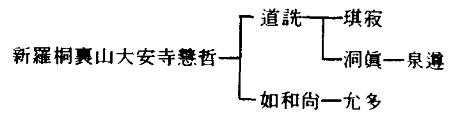
新羅南岳實相寺洪陟
- 興德王及宣康太子
- 秀澈
  - 飲光
  - 款休
  - 逡日
  - 隃海

⑶**鳳林山派**：以玄昱爲開祖。鳳林寺在今之慶尙南道昌原郡。玄昱（787～868）曾爲閔哀、神武、文聖及憲安等四王之師，道譽頗高，也甚得達官顯貴的信仰。他也是入唐僧之一，憲德王十六年（824）過海入唐，獲得馬祖門下章敬懷暉的印可。僖康王二年（837），他跟隨王子金義宗歸國，駐錫南岳實相寺。後應景文王勅請，進住高遠寺。相傳景文王對他禮遇有加。玄昱有弟子審希，人稱眞鏡大師。審希（854～923）一意避離煙塵，到處尋名山勝院以棲隱。後來，他在金海之西，創建禪宇，命名爲鳳林寺，於是成立了鳳林山派。後來，由於景明王的護持，此派日益興隆。此派之傳承系統如下：

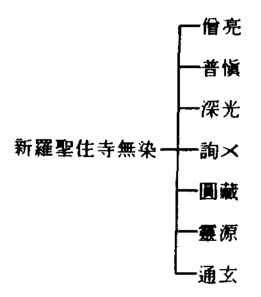


⑷**桐裏山派**：開祖慧哲（785～861），亦爲西堂智藏的門生之一。

起初，慧哲攻研華嚴於浮石寺，受大戒後入唐，參與智藏門下。在西州浮沙寺，專事披研大藏經三載，於神武王元年（839），回新羅國。其時，鳳頭山（桐裏山）爲三韓境內著名勝地，慧哲偶止此地，乃住大安（泰安寺）弘法布化。門下有道詵與如和尙等，高僧輩出，所形成之法系，號稱桐裏山派。系統如下：

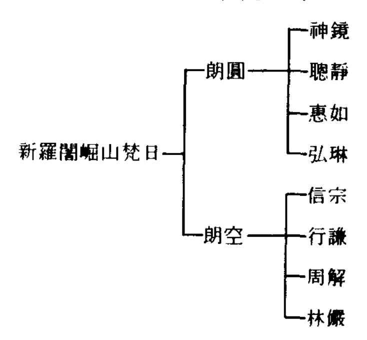


⑸**聖住山派**：開祖無染（800～888），早期也曾在浮石寺學過華嚴，後入唐拜如滿爲師，受鉗鎚，又得麻谷寶徹印可。如滿和麻谷都是馬祖之嗣，是以峻烈宗風聞名的稀世禪師。文聖王七年（845），無染在唐二十多年後回國，旋即獲得國王的皈依，住持聖住寺，自此儼然形成一派。後來，無染更成爲景文及憲康二王的國師，曾撰「無舌土論」，用以針對着「應機言說門」之教而鼓吹「正統無說門」之禪。其門下多達二千餘人，其中尤以詢乂、圓藏、靈源、深光及僧亮等特享盛名。其傳承系統如下：



⑹**闍崛山派**：開祖梵日（亦稱品目，810～889），曾入唐，拜馬祖門下鹽官齊安爲師。

於文聖王九年（847）歸國，先入白達山，後應溟州都督金公之聘，爲闍崛山寺住持。後又得景文、憲康及宣康等三王的信奉，位拜國師。梵日門下有號稱十神足的朗圓及朗空等人，門風極盛。朗圓又名開淸，住持溟州人閔規所捐建的普賢山寺，其間曾得溟州知事王荀息及景哀王的皈依，寺運興隆。朗空（832～916）又號行寂，曾入唐就石霜慶諸參禪，獲得印可，歸國後拜梵日爲師，一意究明心法。後在朔州建子庵、南山實際寺及石南山寺等處指導禪法，其弟子有信宗、周解、林儼等，爲數多達五百人。此派系統如下：



⑺師子山派：開祖爲道允（亦稱道均或道雲，798～868）。道允入唐時，拜在南泉普願門下，獲得心印。南泉是一位曾蒙其師馬祖評賞爲「超乎方外」的高僧，然而道允確也是一位使得其師南泉嘆爲「吾宗之法印，唯歸東國耳」的俊秀。

折中（826～900）號道憲，參於道允之下而悉得心印。後入谷山寺，旋應聘至師子山興寧禪院，在此自成一大門派。其系表爲：

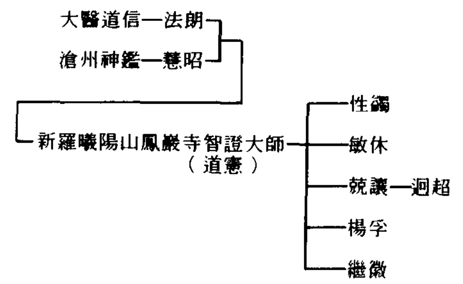
新羅師子山道允——折中——宗弘——靖智

⑻曦陽山派：上述七派都是承襲馬祖之後的南宗禪，而此派則出自四祖道信的法脈。新羅時代法朗到中國從學於四祖道信，並傳其法脈至朝鮮。

若依崔致遠的智證碑銘，其師資相承之法系爲：

雙峯——法朗——信行——惠隱——道憲

另一方面，開祖道憲（824～882）還承嗣了滄州神鑑之徒眞鑑慧昭（774～850）之法，兼具南岳下的宗風，以獨特之禪法而風靡一世。景文王曾因修復皇龍寺九層塔而素享「興佛之王」的盛名，然而道憲却堅決拒絕景文王之召而不下山，此事加上道憲本身的道行高潔，更使得道憲名聞天下。道憲普施教化時，恰逢景文、憲康二王的時代，當道憲在曦陽山山腰創建鳳巖寺，藉以充作根本道場之際，憲康王曾特派勅使，贈送寺額，兼傳信奉之意。道憲歿後，諡號「智證大師」其傳承系統如下：



⑼須彌山門派：開祖是利儼（870～936）。他所宣揚的是曹洞禪法，並參以其本人之獨特宗風。利儼隨同入浙使崔藝熙入唐，旋即拜洞山良价之高足雲居道膺爲師，終得心印。於孝恭王十五年（911），回到朝鮮。當時的雲居門下，除利儼外還有慶猷（871～921）、逈微（864～917）及麗嚴（862～930）等人，在堂中素有「海東四無畏大士」之譽。利儼東歸後，初住羅州會津的勝光山。至敬順王五年（931），奉高麗太祖敎勅，住持須彌山廣照寺，自此門風大振，終成一派。利儼門下，處光、道忍、貞能及慶崇等高足輩出，達官顯貴亦多拜於門下。現存於海州郡首陽山內的廣照寺址便是往年的遺蹟。

九次第定（梵navānupūrva-samāpattayaḥ）

指次第無間所修的九種禪定。又稱無間禪或錬禪。即色界的四禪定（初禪次第定、二禪次第定、三禪次第定、四禪次第定）、無色界的四處（虛空處次第定、識處次第定、無所有處次第定、非想非非想處次第定）以及滅受想次第定。

依《釋禪波羅蜜次第法門》卷十載，離諸

欲，離諸惡不善法，有覺有觀離生喜樂入初禪，如是次第入二禪乃至滅受想定，即名九次第定。該書又載（大正46・546b）：

「今此九法皆轉名次第定者，上來諸法門既觀行未熟，入禪時心有間故，不名次第定也。行者定觀之法先已成就，今於此中修鍊既熟，能從一禪心起，次入一禪心心無間，不令異念得入，若善若垢。如是乃至滅受想定，是名九次第定，亦名鍊禪，所以者何？諸佛弟子心樂無漏先得諸味禪，今欲除其滓穢以無漏禪鍊之，皆令清淨如鍊金之法。」

依《法界次第初門》卷中所載，此九次第定之內容略如下列：

(1)**初禪次第定**：離諸欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪定時，是中初禪定觀均齊；自識其心，其以次第而入無有剎那雜念；間入初禪定，是爲初禪次第定。

(2)**二禪次第定**：若從初禪，入二禪時，是中二禪定觀均齊；自識其心，其心次第而入，無有剎那雜念間入二禪定，是爲二禪次第定。

(3)**三禪次第定**：略如初禪二禪中所述。

(4)**四禪次第定**：略如初禪二禪中所述。

(5)**虛空處次第定**：略同初禪二禪中所述。

(6)**識處次第定**：略如初禪二禪中所述。

(7)**無所有處次第定**：略同初禪二禪中所述。

(8)**非有想非無想處次第定**：略同初禪二禪中所述。

(9)**滅受想次第定**：若從非有想非無想，入滅受想定時，於是定前，自識其心，要期心利，心心次第而入，無有剎那雜念間入滅受想定；是爲滅受想次第定。

〔參考資料〕 《法華玄義》卷四之（上）；《大智度論》卷二十一、卷八十一；《大乘義章》卷十三；《大明三藏法數》卷三十四。

九有情居（梵navasattvāvāsāḥ，藏sems-can-gi-ynas dgu）

又稱九眾生居。指有情（眾生）居住的九種處所，亦即在欲界、色界、無色界中，除了諸惡趣可厭處以外的九種處所。此即：欲界的人天、梵眾天、極光淨天、遍淨天、無想天、空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處等。

關於九有情居，《品類足論》卷六云（大正26・713b）：

(1)**初有情居**：「謂有色有情，身異想異，如人及一分天。」

(2)**第二有情居**：「有色有情，身異想一，如梵眾天劫初時。」

(3)**第三有情居**：「有色有情，身一想異，如極光淨天。」

(4)**第四有情居**：「有色有情，身一想一，如遍淨天。」

(5)**第五有情居**：「有色有情，無想無異想，如無想有情天。」

(6)**第六有情居**：「無色有情超一切色想，滅有對想，不思惟種種想入無邊空，空無邊處具足住，如空無邊處天。」

(7)**第七有情居**：「無色有情超一切空無邊處，入無邊識，識無邊處具足住，如識無邊處天。」

(8)**第八有情居**：「無色有情超一切識無邊處入無所有，無所有處具足住，如無所有處天。」

(9)**第九有情居**：「無色有情超一切無所有處，入非想非非想處具足住，如非想非非想處天。」

〔參考資料〕 《集異門足論》卷十九；《俱舍論》卷八；《長阿含經》卷八；《雜阿含經》卷十七；《增一阿含經》卷四十；《大毗婆沙論》卷一三七；《阿毗曇甘露味論》卷上。

九色鹿經

一卷。吳・支謙譯。收在《大正藏》第三冊。爲《本生經》之一，相當於巴利《本生經》中第四八二則與五〇一則，與康僧會所譯的《六度集經》卷六第五十八則〈修凡鹿王本生〉相同，但前者旨在敎示修忍辱行，後者則偏重於精進行。

本經經文極短，內容敍述釋尊前世爲九色鹿王時（其毛九色，角白如雪），曾於恒河中救起一溺者。溺者被救返家後，聞王后盼得九色鹿皮以裁製鹿皮大裘，爲貪得重賞，竟不顧救命之恩，而向王后密告鹿王住處，乃使鹿王被捕。鹿王在即將被殺時，將溺者之忘恩負義行徑據實以告，國王因而深受感動，乃通令全國不得驅殺此鹿云云。

◉附：吳・支謙譯《佛說九色鹿經》文

昔者菩薩身爲九色鹿。其毛九種色。其角白如雪。常在恆水邊飲食水草。常與一烏爲知識。時水中有一溺人，隨流來下，或出或沒，得著樹木，仰頭呼天：山神、樹神、諸天、龍神，何不愍傷於我！鹿聞人聲，走到水中。語溺人言：汝莫恐怖，汝可騎我背上，捉我兩角，我當相負出水。旣得著岸，鹿大疲極。溺人下地遶鹿三匝，向鹿叩頭，乞與大家作奴，供給使令，採取水草。鹿言：不用汝也，且各自去，欲報恩者，莫道我在此，人貪我皮角，必來殺我。於是溺人受敎而去。

是時國王夫人，夜於臥中，夢見九色鹿，其毛九種色，其角白如雪。即託病不起。王問夫人：何故不起？答曰：我昨夜夢見非常之鹿，其毛九種色，其角白如雪；我思得其皮作坐褥，欲得其角作拂柄，王當爲我覓之。王若不得者，我便死矣。王告夫人：汝可且起。我爲一國之主，何所不得。王即募於國中，若有能得九色鹿者，吾當與其分國而治。即賜金鉢盛滿銀粟，又賜銀鉢盛滿金粟。

於是溺人聞王募重，心生惡念。我說此鹿，可得富貴。鹿是畜生，死活何在。於是溺人即便語募人言：我知九色鹿處。募人即將溺人至大王所，而白王言：此人知九色鹿處。王聞此言，即大歡喜。便語溺人：汝若能得九色鹿者，我當與汝半國。此言不虛！溺人答王：我能得之。於是溺人面上即生癩瘡。溺人白王：此鹿雖是畜生，大有威神，王宜多出人衆，乃可得耳。王即大出軍衆，往至恆水邊。時烏在樹頭，見王軍來，疑當殺鹿。即呼鹿曰：知識且起，王來取汝。鹿故不覺。烏便下樹，踞其頭上，啄其耳言：知識且起，王軍至矣。鹿方驚起，便四向顧視，見王軍衆，已遶百匝，無復走地，即趣王軍前。

時王軍人即便挽弓欲射。鹿語王人：且莫射我，自至王所，欲有所說。王便勑諸臣：莫射此鹿，此是非常之鹿，或是天神。鹿重語大王言：且莫殺我，我有大恩，在於王國。王語鹿言：汝有何恩？鹿言：我前活王國中一人。鹿即長跪，重問王言：誰道我在此耶？王便指示車邊癩面人是。鹿聞王言，眼中淚出，不能自止。鹿言：大王！此人前日溺深水中，隨流來下，或出或沒，得著樹木，仰頭呼天「山神、樹神、諸天、龍神、何不愍傷於我。」我於爾時，不惜身命，自投水中，負此人出。本要不相道。人無反復，不如負水中浮木。

王聞鹿言，甚大慚愧。責數其民語言：汝受人重恩，云何反欲殺之？於是大王即下令於國中：自今已往，若驅逐此鹿者，吾當誅其五族。於是衆鹿數千爲羣，皆來依附。飲食水草，不侵禾稼。風雨時節，五穀豐熟，人無疾病，災害不生。其世太平運命化去。

佛言：爾時九色鹿者，我身是也。爾時烏者，今阿難是。時國王者，今悅頭檀是。時王夫人者，今先陀利是。時溺人者，今調達是。調達世世與我有怨，我雖有善意向之，而故欲害我。阿難有至意，得成無上道。菩薩行羼提波羅密，忍辱如是。

〔參考資料〕《開元釋敎錄》卷二；《貞元新定釋敎目錄》卷三。

九品往生

指往生淨土的九等品類。據《觀無量壽經》所述，往生淨土之輩，可分爲上中下三類。此三類又可各開上中下三品，即成上品上生、上品中生、上品下生、中品上生、中品中生、中品下生、下品上生、下品中生、下品下生。此九品人其所修行業、日時、來迎儀相、生後

得益皆有不同。玆略述如次：

⑴**上品上生**：謂發至誠心、深心及迴向發願心之三種心，又慈心不殺，修諸戒行，讀誦大乘方等經典，修行六念，迴向發願，願生彼國，經一日乃至七日，即可得往生。以此人精進勇猛故，臨終感阿彌陀佛及諸菩薩來迎，乘金剛台，往生彼國，即時悟無生法忍。

⑵**上品中生**：謂未必受持讀誦方等經典，然以善解義趣，於第一義心不驚動，深信因果不謗大乘故，蒙聖衆來迎；往生後，經一宿蓮華乃開，一七日間，得不退轉，經一小劫，得無生法忍。

⑶**上品下生**：謂亦信因果，不謗大乘，發無上道心，往生後一日一夜蓮華開敷，經三小劫，住歡喜地。

⑷**中品上生**：謂持五戒八戒等，不造衆惡，往生即時得阿羅漢道。

⑸**中品中生**：謂一日一夜持八戒齋，又，持沙彌戒、具足戒，威儀無缺，往生得須陀洹果，經半劫，成阿羅漢。

⑹**中品下生**：謂孝養父母，行世間善事，命終時聞阿彌陀本願及國土樂事，往生後，經一小劫成阿羅漢。

⑺**下品上生**：謂雖不謗方等經典，然多造衆惡，無有慚愧；命終時聞大乘十二部經首題名字，又稱南無阿彌陀聖號，除多劫罪，往生後，經十小劫，入初地。

⑻**下品中生**：謂毀犯五戒、八戒、具足戒，偸僧祇物，不淨說法，無有慚愧；命終時，聞阿彌陀佛十力威德，罪滅往生，經六劫華開，發無上道心。

⑼**下品下生**：謂造五逆十惡，具諸不善，然命終時，至心具足十念，稱念南無阿彌陀佛，以此而得罪滅，往生淨土，經十二大劫，蓮華開敷，發無上菩提心。

此外，據善導《觀無量壽經疏》卷四所述，該經有關九品的章句中，各品皆含十一門，即：①總明告命；②辨定其位；③總擧有緣生類；④辨定三心以爲正因；⑤簡別根機之堪與不堪；⑥明受苦樂二法不同；⑦明修業時節延促有異；⑧明迴所修行向所求處；⑨明臨終時，聖衆迎接之不同與去時之遲疾；⑩明到彼華開遲疾不同；⑪明華開已後，得益有異。此中，受法不同者，謂九品人所修行法各異，即：上三品人具諸戒行、讀誦大乘及修行六念；中上、中中人受持五戒、八戒等，中下行世善；下三品人以稱名爲生因。又，以一一行亦各通九品，故可生九九八十一品之別。

關於九品往生人之階位，古來諸家之間頗有異說。淨影以四地至六地之菩薩爲上品上生人；初、二、三地之信忍菩薩爲上品中生人；種性以上之菩薩爲上品下生人；小乘前三果之聖者，爲中品上生；見道以前之內外二凡爲中品中生；見道以前之世俗凡夫爲中品下生；又，下品三生皆是始學大乘者，未可辨其階降；故唯隨過之輕重而分三品。天台家以習種至解行間之菩薩，爲上品人；外凡十信以下爲中品人；今時之悠悠凡夫爲下品人。嘉祥所說與淨影同，係以上上品爲七地，上六品之根機爲大小乘聖人；反之，善導主張九品悉凡夫，即：上品三人係遇大之凡夫，中品三人係遇小之凡夫，下品三人係遇惡之凡夫。

〔參考資料〕《略論安樂淨土義》；慧遠《觀無量壽經義疏》；智顗《佛說觀無量壽佛經疏》；吉藏《觀無量壽經義疏》；元照《觀無量壽佛經義疏》。

九品淨土

㈠**淨土宗用語**：指不同衆生所感得的九種淨土。語出《觀無量壽經》。謂阿彌陀佛淨土有九等品位。即：上品上生、上品中生、上品下生、中品上生、中品中生、中品下生、下品上生、下品中生、下品下生等九種。由於衆生的機類有九品，其行業各各不同，故往生後所感的淨土果相也有九品的差別。

此外，密敎也有《九品往生阿彌陀三摩地集陀羅尼經》，其中，說到九品淨土，謂（大正19・79c）：

「無量壽國在九品淨識三摩地，是即諸佛境

界如來所居。三世諸佛從是成正覺，具足三明增長福慧。其九品境界，上品上生眞色地、上品中生無垢地、上品下生離垢地、中品上生善覺地、中品中生明力地、中品下生無漏地、下品上生眞覺地、下品中生賢覺地、下品下生樂門地，是名曰九品淨識眞如境。（中略）若有衆生欲往生如是九品淨土，奉視十二圓妙，日夜三時稱如是九品淨土名，讚十二光佛號，即永出三界火宅，定生眞如。」

㈡指日本的九個靈跡：依《塵添壒囊鈔》卷十七所列，上品上生爲高野山、上品中生天王山、上品下生賀峯山（攝津）、中品上生師子岩屋（河內）、中品中生金峯山、中品下生大安寺、下品上生熊野山、下品中生東寺、下品下生東大寺。

九品蓮台

淨土宗用語。指九品往生行者所坐的蓮台，淨土行者臨終之時，聖衆持蓮台前來迎接，行者乘此蓮台，華合而至淨土。抵達後，華開而身相具足。由於行者之品位，有上品上生至下品下生之九等，故蓮台亦有九品之別。《觀無量壽經》對此雖有詳細描述，但是獨缺中品下生之蓮台，其餘則依次爲金剛臺、紫金臺、金蓮華、蓮華臺、七寶蓮華、寶蓮華、蓮華、金蓮華。

對於上品上生，《觀無量壽經》云（大正12・344c）：「觀世音菩薩執金剛臺，與大勢至菩薩至行者前；（中略）行者見已，歡喜踴躍，自見其身乘金剛臺，隨從佛後，如彈指頃往生彼國。」關於上品中生，則云（大正12・345a）：「持紫金臺至行者前（中略），行者自見坐紫金臺，合掌叉手讚歎諸佛，如一念頃，即生彼國七寶池中。此紫金臺如大寶花，經宿則開。」就此蓮臺之差異，日僧良忠於《傳通記》云，品位既殊，所坐亦異，謂上上品坐金剛臺，上中品則坐紫金臺，當知金精名爲金剛，豈類紫金，而且準於佛、菩薩身色成爲閻浮、紫金，則金剛、紫金勝劣應知。亦即金剛臺、紫金臺係以金剛、紫金爲體的蓮華臺，因上上、上中品位之別而有此別。以下金蓮華、寶蓮華等，隨其品位下降而漸粗劣。

又，有關下生下品的金蓮華，《羣疑論》謂有三義（大正47・71b）：

「一釋云：此非往人花也，此或是佛來迎佛所乘花也。其人障重不感見佛，但見佛座猶不分明，猶如日輪矇朧似觀也。二釋：此人障重不感佛迎，但得金蓮引生淨土，故觀經說住其人前，若是坐花，經何不說坐寶花也？三釋：此是坐花，雖同是金華，大小勝劣，莊嚴粗妙自分二品蓮異，何妨亦有差殊也。」

另外，往生行者蒙此蓮臺之迎接而坐，則華先合，但因此土的殘殃厚薄，故華開有遲速。就此，《觀無量壽經》亦曾述及，但未見有關上品上生華合華開的說法，其餘諸品之往生，則如下列：上品中生之紫金臺經宿即開。上品下生之金蓮華經一日一夜乃開。中品上生之蓮華臺尋開。中品中生之七寶蓮華經七日乃敷。下品上生之寶蓮華經七七日乃開。下品中生之蓮華經六劫乃開。下品下生之金蓮華滿十二大劫方開。

又依日本眞宗之主張，上列九品蓮臺之粗妙、華開之遲速等，皆是往生方便化土之行人之所感，並非往生報土之人所感。

九師相承

中國南北朝時，與禪法有關的九師相承次第。《止觀輔行傳弘决》卷一之一云（大正46・149a）：

「若准九師相承所用，第一諱明，多用七方便，恐是小乘七方便耳，自智者已前，未曾有人立於圓家七方便故。第二諱最，多用融心，性融相融諸法無礙。第三諱嵩，多用本心，三世本無來去，眞性不動。第四諱就，多用寂心。第五諱監，多用了心，能觀一如。第六諱慧，多用踏心，內外中間心不可得，泯然清淨，五處止心。第七諱文，多用覺心，重觀三昧，滅盡三昧，無間三昧，於一切法心無分別。

第八諱思，多如隨自意安樂行。第九諱顗，用次第觀如次第禪門，用不定觀如六妙門，用圓頓觀如大止觀。」

此謂天台智顗以前已有明等八師次第相承禪法。此中，第七北齊慧文、第八南岳慧思、第九天台智顗三師的次第相承，則如《摩訶止觀》卷一（上）所記，至於其他六師則所傳不明。

此外，《釋門正統》卷一嘗就慧文以前的六師相承，謂：「慧多從監多，監多從就多，就多從嵩多，嵩多從神最，神最從明最，明最至師凡七世，只修小乘七方便耳。」但是慧多、監多，乃至神最、明最，皆非眞實之法號名。玆就諸僧傳記載檢校末字爲明、最、嵩者如次：《高僧傳》卷十二謂宋・弘明誦法華、習禪定，卒於齊・永明四年。同書卷十一謂齊・慧明通禪，卒於建武末。然無法確定何者爲第一師。《續高僧傳》卷二十三謂魏・曇無最持律嚴正，深達禪法。同書卷七謂北齊・慧嵩精通毗曇，長年爲僧統。此是否即爲第二師最、第三師嵩，仍有待商榷。至於六師所倡之本心、寂心、了心、踏心等，則確與禪觀有關，且與慧文、慧思、智顗之禪觀亦前後相通。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十七；《法華經三大部讀教記》卷十五；《摩訶止觀私記》卷一（本）；《摩訶止觀復眞鈔》卷一。

九祖相承

天台宗的祖統說。指九位法脈相承的祖師。即天台宗第一祖龍樹，第二祖北齊慧文，第三祖南岳慧思，第四祖天台智顗，第五祖章安灌頂，第六祖法華智威，第七祖天宮慧威，第八祖左溪玄朗，第九祖荊溪湛然。此九人即天台九祖，亦即《佛祖統紀》所謂的東土九祖，乃相對於西天二十四祖而言。

天台宗雖爲智顗所創，然智顗承慧思之心要，慧思承慧文，慧文則由龍樹《大智度論》「三智一心中得」一語而了悟三觀相即之旨，故天台宗以龍樹爲第一祖，智顗以下，次第相承，而以祖述智顗之說、中興教門的湛然爲第九祖。然佛教界也有人將智顗視爲初祖，而以湛然爲第六祖。關於九祖相承次第，古來流傳此頌：「初祖龍樹二北齊，第三南岳四天台，章安法華居五六，七宮八左九荊溪。」

九華山志

描述九華山之史地藝文掌故之典籍。本文八卷，首一卷。民國・釋印光重修。民國二十七年（1938）排印本。收在《中國佛寺志》第二輯第二十二册。

九華山位於安徽省青陽縣西南，上有九峯，舊名九子山。唐・李白以其九峯如蓮華削成，改名九華山。九華山向以奇秀著稱，由於相傳爲地藏菩薩所應化的新羅・金喬覺曾住於此山，致使山名益彰。至明・正德年間（1506～1521），王陽明曾二度居其地，講學論道，從遊者衆。因此，九華山不僅梵刹林立，爲中國四大佛教名山聖蹟之一，亦爲名賢逸士棲止之地。

九華山山志之編輯，始於明・嘉靖年間（1522～1566）。在此之前，雖有若干描述九華山之詩文，但迄未撰成方志。直至明・嘉靖五年（1526）王一槐始輯山志六卷；萬曆朝二度重修，萬曆二十一年（1593），知縣蔡立身主持重修成爲八卷。淸康熙、乾隆二朝均有續修，然皆散佚無考。至光緒二十六年（1900）周贇纂修爲十卷，考證較前書正確，文亦較工。民國・印光囑修三名山志，九華即其一。除依據前志之外，並增立聖迹、梵刹、高僧、靈應、檀施等各門。

全書內容大致爲：卷首序例、圖說。卷一聖迹門，分釋名、修證、德相、法要、利生、應化等，述地藏菩薩之示現因緣。卷二形勝門，介紹各山、嶺、洞、澗等景物。卷三梵刹門，分叢林、寺庵與廢庵三部分，介紹各處庵宇。卷四分作二門，其一爲高僧門，循序介紹唐、五代至民國間諸法師、禪師，末附數位耆宿簡介；其二爲靈應門，敍述諸感應事蹟。

卷五檀施門，分法施、財施二部分，敍述刻經、建寺等事蹟。卷六有二部分：(1)營建門，分類敍述書堂、道觀、祠廟、樓閣、亭館、橋樑、塔墓、屯寨等。(2)流寓門，分名賢、隱逸、仙道三門介紹歷朝諸相關人氏。卷七藝文門，收錄疏、記、銘、賦、讚、偈、文、詩等。卷八分(1)物產門，介紹穀、茶、木、竹等植物與魚、鳥、羊、鹿等動物。(2)志餘門，分雜記、自治、生活三部分。

九種大禪

「大禪」指大乘禪法，共有九種，故云九種大禪。即自性禪、一切禪、難禪、一切門禪、善人禪、一切行禪、除煩惱禪、此世他世樂禪、清淨淨禪等九種。此等禪法爲菩薩不共的深廣禪法，不是小乘人所修，故稱爲大禪。語出《菩薩地持經》卷六〈方便處禪品〉。《法華玄義》卷四（上）、《法界次第》卷下把它當作出世間上上禪。《法華玄義》將之與諸禪比較，謂「根本舊禪如乳，練禪如酪，熏禪如生酥，修禪如熟酥，九大禪如醍醐，而以醍醐爲妙。」

此九種大禪之特質略如下述：

(1)**自性禪**：在菩薩藏中聞、思，並一心安住於前此所行的世間、出世間善，或止、或觀、或止觀雙修。此自性禪是觀心之自性，並非從心外所得。爲自性本有之禪定，所以稱爲自性禪。

(2)**一切禪**：謂自行化他等一切諸法無不含攝。此禪略有二種，即世間與出世間禪。二者又各有現法樂住禪、出生三昧功德禪與利益衆生禪三種：

①現法樂住禪：菩薩之禪定遠離一切妄想，身心止息、寂滅，捨離味著及一切諸想。

②菩薩出生三昧功德禪：菩薩之禪定能出生種種不可思議無量無邊之十力種性所攝三昧。彼等三昧，一切聲聞、辟支佛尚不知其名，何況能起彼禪定！更不能知其所出生之二乘解脫、無礙慧、無諍願智、勝妙等諸功德。

③利益衆生禪：有十一種利益，即：菩薩依布施饒益衆生，且依衆生所作同其行事；爲除衆苦；知所應說，知恩報恩；護諸恐怖，諸難憂苦，能爲開解；施給資生所須之具；如法畜衆；善於隨順；見實功德，歡喜讚歎；有過惡者，等心折服；以神力令其恐怖或使生歡喜。

(3)**難禪**：此禪不易修，故云難禪。有三種：

①菩薩久習勝妙禪定，於諸三昧心得自在，哀愍衆生欲令成熟，捨第一禪樂而生欲界。

②菩薩依此禪出生無量無數不可思議諸深三昧，超越一切聲聞辟支佛上。

③菩薩依此禪而得無上菩提。

(4)**一切門禪**：謂一切禪定皆由此門而出，故云。此有四種：

①有覺有觀禪，爲色界初禪；初靜慮與尋伺相應，故名有覺有觀俱。

②喜俱禪，爲色界第二禪；第二靜慮與喜心共發。

③樂俱禪，爲色界第三禪；第三靜慮發勝妙之樂。

④捨俱禪，是色界第四禪；第四靜慮是心平等，沒有善惡憎愛之意，故名捨俱。

(5)**善人禪**：一切善法無不攝受，此爲大善根衆生所共修，故云。有五種：

①不味著，不樂著於禪定之味。

②慈心俱，愛念衆生之心與禪定俱發。

③悲心俱，悲愍衆生之心與禪定俱發。

④喜心俱，歡喜衆生離苦得樂之心與禪定俱發。

⑤捨心俱，無憎無愛平等之心與禪定俱發。

(6)**一切行禪**：大乘之一切行法無不含攝於此，故云。有十三種：

①善禪，此禪定能攝一切善法。

②無記化化禪，不待作意思惟，而自然能在定中作種種變化且無窮無盡。

③止分禪，攝心不散而與定相應。

④觀分禪，分別照了與慧相應。

⑤自他利禪，正定現前，則能自利利他。

⑥正念禪，在定中正念思惟，無諸雜想。

⑦出生神通力功德禪，得此大定，則一切神通功德，悉皆由此出生。

⑧名緣禪，於一切諸法名相因緣，悉得通達無礙。

⑨義緣禪，能夠通達曉了一切諸法的義理因緣。

⑩止相緣禪，於寂靜因緣相中，能圓明洞徹，永離一切散亂。

⑪舉相緣禪，能照諸法起滅因緣，悉皆清淨無礙。

⑫捨相緣禪，於善惡法相因緣，悉皆捨離，清淨而無染着。

⑬現法樂住第一義禪，由於此定能得到法喜之樂，並能安住在第一義中，故云。

⑺除惱禪：修此禪能除滅衆生種種苦惱，故云。此又分爲八種：

①咒術所依禪，菩薩入定能除諸苦患、毒害、霜雹、熱病、鬼病等。

②除病禪，能除四大所起之衆病。

③雲雨禪，能引起甘雨，消除災旱，能救濟饑饉。

④等度禪，能救濟一切水界、陸界及人、非人等種種災難。

⑤饒益禪，能以飲食饒益曠野飢渴衆生。

⑥調伏禪，能以財物調伏衆生。

⑦開覺禪，使種種迷惑的衆生能夠覺悟。

⑧等作禪，能使衆生所作悉皆成就。

⑻此世他世樂禪：修此禪定能使衆生悉得現在、未來一切樂，故云。此又分爲九種：

①神足變現調伏衆生禪。由於此定，而能變現種種神足通力，調伏一切衆生。

②隨說調伏衆生禪。由此定而能隨順說法，調伏一切衆生。

③教誡變現調伏衆生禪。由於此定而能以正法，調伏教誡訓諭一切衆生。

④爲惡衆生示惡趣禪。因此定能爲惡業衆生示現修羅、餓鬼、畜生、地獄等趣，使其能改惡遷善。

⑤失辯衆生以辯饒益禪。因此定而以辯才來饒益不能辯說正法的衆生，使其心識開悟。

⑥失念衆生以念饒益禪。依此定以正念饒益失去正念之衆生，使其不生邪見。

⑦造不顚倒論微妙讚頌摩得勒伽爲令正法久住世禪。由於此定開發妙慧，使心不顚倒，能造微妙讚頌，及摩得勒伽（智母）論，使正法流通久住於世。

⑧世間技術義饒益攝取衆生禪。由於此定能知書數、算計、資生之方法，並依之以攝取、饒益一切衆生。

⑨暫息惡趣放光明禪。由於此定能放大光明，使修羅等趣暫時停息其苦惱。

⑼清淨淨禪：依此禪定，使一切煩惱惑業悉皆斷盡，亦即可得大菩提清淨之果，故名清淨。由於清淨相亦不可得，必須淨除，故「清淨」之後又加一「淨」字顯示此意。此可分爲十種：

①世間清淨淨不味不染汚禪。由於此定，而不味著於一切天人所修之世間禪定，亦不見有染汚相。

②出世間清淨淨禪。由於此定，於一切聲聞、緣覺所修出世間禪定，都無染礙。

③方便清淨淨禪。由此定，能善巧方便演說無量妙法，化度一切衆生，悉無染礙。

④根本清淨淨禪。依此定，於色界四禪根本定，全無染礙。

⑤根本勝進清淨淨禪。雖在色界四禪根本中，得最上殊勝增進之禪定，亦完全未有染礙。

⑥入住起力清淨淨禪。依此定，或入、或住、或起力用，都自在而無染無礙。

⑦捨復入力清淨淨禪。依此定捨而復入，力用自在，無染無礙。

⑧神通所作力清淨淨禪。此定能以種種神通力用變現自在，利益一切，悉無染礙。

⑨離一切見清淨淨禪。依此定，悉皆遠離斷常有無一切諸見，而無染礙。

⑩煩惱智障斷清淨淨禪。依此定，見思等惑及障理之智，都已斷滅，完全沒有染礙。

〔參考資料〕《大明三藏法數》卷三十四；《教乘法數》卷三十；《大藏法數》卷四十七；《法華玄義釋籤講述》卷四（上）。

九種不還

「不還」謂證得聲聞四果中之第三不還果的聖者，共有九種，故云。修行者在證得不還果之後，依其人入涅槃之速、遲、久，可分爲中般、生般與上流三種。此三種又可依其速、遲、久，而再細分三種。亦即中般分爲速般、非速與經久；生般分爲生般、有行般與無行般；上流則分成全超、半超、遍沒三種。《俱舍論》卷二十四云（大正29・125a）：

「論曰：即行色界五種不還，總立爲三；各分三種，故成九種。何等爲三？中、生、上流，有差別故。云何三種各分爲三？且中般涅槃分爲三種：速、非速、經久，得般涅槃。由三火星喩所顯故。生般涅槃，亦分三種。生有行等般涅槃故。此皆生已得般涅槃，是故並應名爲生般。於上流中，亦分三種。超半超等有差別故。然諸三種，一切皆由速非速經久得般涅槃故；更互相望，無雜亂失。如是三種九種不還，由業惑根有差別故；有速非速經久不同，且總成三。由造增長順起生後業差別故；如其次第下中上品煩惱現行有差別故，及上中下根差別故。此三一一，如其所應，亦業惑根有差別故；各有三別。故成九種。謂初二三、由惑根別，各成三種。非由業異。後三亦由順後受業有差別故，分成三種。故說如是行色不還，業惑根殊，成三九別。」

九種相戒

對於大乘菩薩戒的分類說明。共有九種，即：自性戒、一切戒、難行戒、一切門戒、善士戒、一切種戒、遂求戒、此世他世樂戒、清淨戒等。出自《瑜伽師地論》卷四十至四十二、《菩薩地持經》卷四、卷五與《菩薩善戒經》卷四等。

(1)**自性戒**：有四義，①從他正受，依修得戒。②善淨意業，不依師授，要期自淨。③犯已還淨，犯而能悔。④深敬專念，一向涼淨。此四者之中，前二者是受，後二者爲持。

(2)**一切戒**：分爲在家分戒、出家分戒二種，再細分則有律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒等三聚淨戒。

(3)**難行戒**：共有三種，①現在具足大財大勢，卻將其捨棄而受持淨戒。②遇急難乃至失去生命，於戒仍無小缺失。③恆住正念直到命終，皆無誤失。

(4)**一切門戒**：共有四種，①正受戒，即從他正受及自淨心受。②本性戒，即藉由十信以前之性種力，所起的身語恆轉爲清淨。③串習戒，即進入十信的過去習種性中所有的自利戒體。④方便相應戒，即四攝之事、利他之戒。

(5)**善士戒**：共有五種，①自己具戒，②勸他受戒，③讚嘆戒之功德，④見同法深心歡喜，⑤設有毀犯也如法悔除。

(6)**一切種戒**：指迴向戒、廣博戒、無罪歡喜處戒、恆常戒、堅固戒、尸羅莊嚴具相應戒六種，及止息戒、轉作戒、防護戒、大士相異熟戒、增上心異熟戒、可愛趣異熟戒、利有情異熟戒七種，共有十三種。

(7)**遂求戒**：就像我希求他人不以斷命、不與而取、穢欲、邪行、虛妄、離間、粗惡、綺語、手塊杖等行爲加之於我，若所求不遂，則我心不悅；他人也像我一樣，希求他人不以此等行爲加之於他，若所求不遂，則彼心不悅。菩薩如此思惟之後，即使面臨死亡威脅，也不至將此八種行爲加諸於人。

(8)**此世他世樂戒**：是對諸有情應遮則遮，應開則開，應攝受則攝受，應調伏則調伏等四種淨戒，以及俱行施、忍、精進、靜慮、般若等五種淨戒；共合爲九種淨戒，以此使自他及現世後世皆得安樂。

(9)**清淨戒**：有十種，初善受戒、不太沈戒、不太舉戒、離懈怠戒、離諸放逸所攝受戒、正

願戒、軌則具足所攝受戒、淨命具足所攝受戒、離二邊戒、永出離戒、於先所受無損失戒等。其中，初善受戒屬於受，於先所受無損失戒屬持，中間八種屬離戒障。

上述九戒亦可歸納於三聚淨戒中。若持此戒，則可得(1)十方諸佛護念；(2)捨命之時住於大歡喜；(3)身壞以後，所生之處常守淨戒，或有相等菩薩、增上菩薩爲其同法善知識；(4)成就無量大功德藏，能滿足淨戒波羅蜜；(5)於現在、後生經常成就自性淨戒等勝利。

〔參考資料〕《瑜伽略纂》卷十一；《瑜伽論記》卷十。

九十八隨眠

「隨眠」爲梵語anuśaya的意譯。又譯爲「使」，是煩惱的異名。因此，「九十八隨眠」即指九十八種煩惱。又稱九十八使、九十八結。也就是將貪、瞋、癡、慢、疑、身、邊、邪、取、戒等十種隨眠，配屬於三界五部，而成九十八之數。其中，欲界「見苦」所斷有十種，「見集」及「見滅」所斷有七種（除身、邊、戒），「見道」所斷有八種（除身、邊），以及欲界修惑所斷有四種（貪、瞋、癡、慢），故欲界煩惱總共有三十六種。色界、無色界（無瞋）於五部各有三十一種。因此，三界總計有九十八種。此即在見惑八十八使之外，另加修惑十種隨眠，乃成九十八隨眠。

《大毗婆沙論》卷五十云（大正27・259b）：

「此九十八隨眠耶？答：是作論者意欲爾，故謂本論師隨欲作論，不違法相，故不應責。復次爲止著文沙門意，故謂有沙門執著文字，離經所說，終不敢言。彼作是說：誰有智慧過於佛者？佛唯說有七種隨眠，如何強增爲九十八？爲遮彼意，廣七隨眠爲九十八，謂依行相界部別故。」

〔參考資料〕《品類足論》卷三；《阿毗達磨發智論》卷五；《阿毗曇甘露味論》卷上；《大毗婆沙論》卷四十六；《俱舍論》卷十九。

九十五種外道

佛陀出世前後出現於印度的九十五種外道。或作九十六種。關於外道的總數，佛典中雖有二種、四種、六種、十一種、二十種、三十種、百種等異說，但九十五種、九十六種之說最爲常用。

主張九十五種者，如南本《涅槃經》卷十所云（大正12・668a）：「世尊常說一切外學九十五種，皆趣惡道，聲聞弟子皆向正路。」其他，如《大集月藏經》卷八、《千佛因緣經》、《占察經》卷上、《起信論》、《分別功德論》等也持此說。

主張九十六種者，有舊譯《華嚴經》。如該經卷十六云（大正9・504a）：「令一切衆生常樂如來正教之法，除滅一切九十六種外道邪見。」此說亦見於其他經論，如《大方便佛報恩經》卷六、《別譯雜阿含經》卷三、《月燈三昧經》、《大智度論》卷二十二、《大毗婆沙論》卷四、《薩婆多論》卷五、《成實論》卷十二等。

關於九十五種及九十六種的算法，古來有數說：

(1)六師外道（富蘭那迦葉、末伽梨拘賒梨子、刪闍夜毗羅胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩馱迦旃延、尼犍陀若提子）各有十五位弟子，總數爲九十人，再加上六師，而成爲九十六種。

(2)僧佉、衞世、勒娑婆、若提子、自在、韋紐六師各有十五位弟子，加上六師，共有九十六種。唯根據《百論疏》所載，若提子是勒娑婆的弟子，因此若提子即列爲師又列爲弟子，重複計算二次，故總數實僅九十五種而已。

(3)五大外道（數論、勝論、離繫、獸出、遍出）各有十八支派，總計九十種，加上根本的五派，則成九十五種。

又，關於九十五種與九十六種之間的關係，也有相當多異說。即：(1)主張九十六皆外道。(2)主張九十六種中，有一種外道的教義接近佛教，稱作尼犍子外道（即耆那教）；除去

此外道，乃成九十五種。(3)主張九十六種中，有一種外道加入佛教，即犢子部，故除去這一種而成九十五種。(4)主張九十六種中，有一種是小乘教，其實不是外道，但爲大乘所貶，若除去這一種，則成九十五種。(5)主張九十六種中，有一種是佛教；即：外道九十五種，一種是內教。

此外，就此外道之個別派名及其所倡學說，未見文獻記載。然其大略特徵，《法顯傳》嘗略加描述，其文云（大正51·861a）：

「此中國有九十六種外道，皆知今世後世，各有徒衆，亦皆乞食，但不持鉢；亦復求福於路野側，立福德舍；屋宇、床臥、飲食、供給行路人及出家人、來去客；但所期異耳。」

古來雖相傳有九十六種道經或九十五種道經，如《止觀輔行傳弘決》卷三之四云（大正46·243c）：「準九十六道經，彼經兩卷，一一釋出所計相貌。」《隋衆經目錄》中載云：「九十五種道經一卷」、「九十五種道雜類神呪經二卷」。《武周目錄》中，亦載有「九十五種道雜類神呪經二卷」，唯其書今皆不存，且古人亦多視之爲僞經者。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷三（下）；《華嚴孔目章》卷二；《開元釋教錄》卷十八；《華嚴經隨疏演義鈔》卷四十九；《維摩經略疏垂裕記》卷二；《翻譯名義集》卷五。

了午

十三至十四世紀時之高麗天台宗僧。生卒年不詳。爲圓慧國師之弟子。僧科合格後，入山中修習；在日月山白雲庵時，忠烈王（1275～1308）聞其道行，請住願刹妙蓮社，並擔任王師。其後，獲賜「白月朗空寂照無礙大禪師」、「佛日普照靜慧妙圓眞鑑大禪師」等法號。忠宣王二年（1310），奉勅移住國清寺，重建大雄寶殿，新造釋迦牟尼佛與補處菩薩像，恢復國清寺開創時之舊觀。忠肅王（1314～1330）即位後，册封師爲國統，並賜法號「天台宗雙弘定慧光顯圓宗無畏國統」。

〔參考資料〕《東文選》；《萬德寺志》。

了世（1163～1245）

高麗天台宗僧。字安貧。俗姓徐，新繁縣（慶尚南道陝川郡）人。十二歲出家，隨天樂寺均定剃度，習天台教學。二十三歲僧科中學。三十六歲，於靈洞山長淵寺開堂說法，嘗與牧牛子知訥，同入定慧社修禪。高麗·熙宗四年（1208），駐錫月生山藥師寺，自此戮力宣揚天台宗義，並以萬德山白蓮社（全羅南道長興郡）爲中心，積極闡述天台禪。此外，又在古萬德寺舊址創建伽藍，設普賢道場，修法華三昧，求往生淨土。在隱居山林期間，師日日持《法華經》一部，誦準提呪一千遍，稱彌陀佛號一萬聲。高麗·高宗三十二年示寂，享年八十三。有天因、天鑄等數百名弟子，著作則有《三大部節要》，惜已散佚。

◉附：李能和《朝鮮佛教通史》下編〈萬德山白蓮社圓妙國師碑〉（崔滋撰）（摘錄）

師諱了世，字安貧，俗姓徐氏。新繁人也。父必中，爲戶長。母徐氏，同鄉人也。以大定癸未十月誕生。生而穎悟，容儀魁偉，自髫年，有老成氣度。十二出家，依江陽天樂寺沙門均定，爲沙彌，始學天台教觀。時，學士林宗庇，知江陽，一見而器之，以爲佛法有賴矣。二十二中僧選，專志宗乘，遍參講肆，不數年間，洞曉指歸，已爲一家雋望。承安三年戊午春，上都設法會于高峯寺，名緇雲集，異論蜂起，師登座一吼，衆皆讋服，莫敢枝梧。

以天性好山水，雖跡名教，非其志也。是年秋，與同志十餘輩游歷名山，初止靈洞山長淵寺，開堂演法，丕勤誘進，請益成蹊。時，曹溪牧牛子，在公山會佛岬，聞風暗契，以偈寄師，勸令修禪云：「波亂月難顯，室深燈更光，勸君整心器，勿傾甘露漿。」師見而心惬，徑往從之，然爲法友，助揚道化。居數年，牧牛子移社於江南，師亦隨而南焉，自智異山，道過南原歸正寺。其住持玄恪，夢有人告曰

：「明日，三生持法華師來，宜淨掃迎之。」主人如教，掃門庭，具殽饌以待，師乘晚果至，玄恪具說所夢。又，師屢夢智者衆，講妙宗，或在華長庵，安禪不動，竟服魔魅，或山神指劃寺基，或龍巖社道人希亮夢金蓮座待師等，異夢靈怪頗多，然此非所宜言，故不悉云。

泰和八年戊辰春，寓居日生山藥師蘭若，見溪山清絕，堂宇頹圮，迺事修葺。嘗宴坐一室，陶神沙觀，忽自念言：「若不發天台妙解，永明壽二百病，何由逃出？」因自警悟，及講妙宗，至「是心作佛、是心是佛」，不覺破顏。自後，樂說妙宗，辯慧無礙，抑顧衆修懺，懇至精猛。日禮五十三佛十二遍，雖祈寒酷暑未嘗懈倦，禪流號爲徐懺悔。耽津縣有信士崔彪、崔弘、李仁闡等，來謁師曰：「今法侶漸盛，山居甚隘，吾郡南海山側，有古萬德社基，地位清勝，可創伽藍，盍往圖之。」師往見而肯之，以大安三年辛未春矢厥謀，命門人元瑩、之湛、法安等幹事，募工營構，凡立屋八十餘間，至貞祐四年秋告成，說法會以落成。

九年春，帶方守卜章漢聞師道韻，請以管內白蓮山爲道場，師率其徒往焉。見其地阻且無水，意欲徑還，偶拔一石，清泉忽迸，乃異之，留數年。十一年癸未，崔彪等奉書請云：「本有業儒者數人，自京師來參。」師許以剃度，授與蓮經，勸令通利，自是，遠近嚮風，有信行者源源而來，寖爲盛集。以壬辰夏四月八日，始結普賢道場，修法華三昧，求生淨土，一依天台三昧儀，長年修法華懺，前後勸發，誦是經者千餘指，受四衆之請遊化緣。僅三十妙手，度弟子三十有八人，凡創伽藍并蘭若五所，王公大人、牧伯縣宰、尊卑四衆、題名入社者，三百餘人。至於展轉相敎，聞一句一偈遠結妙因者，不可勝數。

師自遁影山林五十年，未嘗踏京華塵土，未嘗親導鄉黨親戚事。性少緣飾，純厚正直，目不邪視，言不妄發，夜不炳燭，寢無絪辱，所謂檀襯，悉頒施貧乏，方丈中惟三衣一鉢而已。每禪觀誦授之餘，誦《法華》一部，念準提神呪一千遍，彌陀佛號一萬聲，以爲日課。常自謂一門敎海浩汗，學者迷津，乃撮綱要，出三大部節要，鏤板流行，後進多賴焉。上聞而嘉之，越丁酉夏，賜號「禪師」，厥後屢降綸旨，歲時錫賜公府一所。

師於乙巳年夏四月，以院門佛事付上首弟子天因，退居別院，肅然坐忘，專求西邁，是年六月晦日齋時，呼監院告言：「老僧今日，困暑口爽，小有遠行，信速爲我造竹禪床來。」床成，謂諸老宿曰：「此床擧措輕便，試坐便有快處。」至七月三日，就客室，示微疾，倚臥唱云：「諸法實相，清淨湛然，言之者失理，示之者乖宗，吾法華一大事，隨分妙解，惟此而已。」又唱元曉澄聖歌云：「法界自身難思議，寂然無爲無不爲，至以順彼佛身心故，不必獲已生彼國。」每坐臥，袞袞唱念不輟，至六日，澡浴更衣，坐定彌日，比暮，呼天因使前，囑佛乘大義已，仍曰：「商行寄金，吾去無患矣。」天因問云：「未審氣息小異昔，如何？」答云：「吾欲回向久矣，但盛暑非宜，待立秋停留至今。」即口授，令書寶志偈云：「鷄鳴丑，一顆珠明已矣至，未了之人聽一言，只這如今誰動口。」帖禪床前露柱，吟咏自若，至七日丑時，命侍者擊磬集衆，索水盥漱，着法服升座，跏趺面西而坐，告衆云：「五十年山林朽物，今日行矣，各自努力，爲法勉旃。」天因問云：「臨終在定之心，即是淨土，更欲何之？」師云：「不動此念，當處現前，我不去而去，感應道交，實非心外。」言訖即歛念結印，如入禪定，就視之，已化矣。享齡八十三，臘七十。顏色鮮白異常，手足柔軟，頭頂久煖，是日，耽津守率胥吏十餘人馳詣圓寂所，命畫手朴輔，寫遺像，又有近邑四衆五十餘人，爭前瞻禮，無不隨淚哀敬焉。上聞之悼，命有司册爲國師，謚曰「圓妙」，塔曰中眞。

了的（1567～1630）

日本淨土宗僧。字導故，號傳蓮社桑譽。俗姓近藤，甲斐（山梨縣）人。七歲，隨當地瑞泉寺大譽順的出家。十七歲師事存應慈昌，與廓山同為門人中之上首。其後得德川家康及秀忠之寵信，數次應邀入城。慶長八年（1603），住小田原大蓮寺，大開講筵，後返回江戶，輔助存應。十三年，在江戶城和日蓮宗日經爭辯宗義。十七年，至駿府拜謁家康，倡淨土法門，而後與廓山同赴南都，究明法相、瑜伽教義。十九年，在大阪冬季之役，極力促成和議事宜。元和二年（1616），任金戒光明寺第二十七世，增築堂舍，興隆全山。寬永二年（1625），繼廓山之後，成為增上寺第十四世。七年九月示寂，年六十四。

〔參考資料〕《台德院殿御實紀》卷八、卷三十、卷三十八；《大猷院殿御實紀》卷五、卷八、卷十二、卷十五、卷十六；《淨土宗與日蓮宗宗論之記》；《淨統略讚》。

了派（1149～1224）

宋代臨濟宗僧。號無際。俗姓張，建安（福建省）人。嗣法於育王山拙庵德光，為大慧之法孫。慶元四年（1198），住常州（江蘇省）保安寺，後居天童山。日本曹洞宗祖道元入宋徧參之初，曾暫在其會下參問禪法。時，師任天童山景德寺住持。嘉定十七年秋示寂，享年七十六歲，法臘五十二。

〔參考資料〕《枯崖漫錄》卷上；《增集續傳燈錄》卷一；《五燈會元續略》卷三；《五燈全書》卷四十七。

了惠（1198～1262）

宋代臨濟宗虎丘派僧。又作了慧。蜀（四川省）蓬州蓬地人，俗姓羅。號西巖。初從玉掌山安國寺祖燈出家，十九歲薙髮。後往成都習經論，謁昭覺寺壞庵照，復參徑山浙翁如琰。又投高原祖泉會下，從祖泉移台州（浙江省）瑞巖寺。其後，從雪竇山無準師範，並隨範往育王山，然機緣未契。

爾後，參淨慈寺石田法薰、萬壽寺妙峯之善。聞師範住於徑山，復往參之，言下大悟，遂任知藏、第二座等職。歷任平江府（江蘇省）定慧禪寺、溫州（浙江省）鴈山能仁禪寺、江州（江西省）東林禪寺、慶元府（浙江省）天童景德禪寺，最後住慶元府瑞巖開善禪寺。寶祐三年（1255）三月，撰《日本國丞相藤原公捨經記》。景定三年三月二十二日示寂，世壽六十五，法臘四十七。門人修義等編有《西巖了慧禪師語錄》二卷，物初大觀則為師撰行狀。

〔參考資料〕《增集續傳燈錄》卷四；《續燈存稿》卷四；《五燈嚴統》卷二十一。

了然（1077～1141）

宋代天台宗僧。俗姓薛，台州（浙江省）臨海縣人。十六歲出家受具，又從安國元惠習天台教觀，並隨其遷至台州白蓮寺。後參明智中立，窮究天台宗旨；復因中立之推舉而住廣嚴寺，後嗣法於元惠。經六年，移居白蓮寺，此後二十四年間致力振興教化。紹興十一年五月示寂，朝廷賜號「智涌」。著作有《大乘止觀宗圖記》四卷、《十不二門樞要記》二卷、《虎溪集》八卷。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷十五；《釋氏稽古略》卷四；《大明高僧傳》卷一；《釋門正統》卷七。

了義（1263～1334）

宋代臨濟宗楊岐派破菴派僧。號斷崖。俗姓湯，湖州（浙江省）德清人。十七歲，因聞高峯原妙之上堂語，而獲提撕，至第七日豁然大悟。泰定三年（1326）住杭州（浙江省）天目山之正宗寺。元統二年一月六日示寂，享年七十二歲，諡號「佛慧圓明正覺普度大師」。

〔參考資料〕《五燈會元續略》卷六；《繼燈錄》卷五；《續燈存稿》卷七；《五燈全書》卷五十一。

了萬（？～1312）

宋末元初臨濟宗大慧派僧。字一山，俗姓金，臨川（江西省）人。自幼英敏，十五歲立志出家，從金谿（江西省）常樂院思仁祝髮。後歷參諸方，逮參東叟仲穎，乃嗣其法。雲遊天台時，應邀出世寒巖，復移居溫州（浙江省）江心寺、廬山開先寺。元仁宗皇慶元年十二月二日示寂，年壽不詳。

〔參考資料〕《續傳燈錄》卷三十六；《增集續傳燈錄》卷三；《五燈全書》卷五十四。

了元歌

書名。一篇。唐・福先仁儉撰。收在《大正藏》第五十一冊。又稱《騰騰和尚了元歌》。撰者仁儉嗣法於五祖弘忍的弟子嵩岳慧安。此歌係由六言二十二句一三二字所構成，內容略云「修道道無可修，問法法無可問，迷人不了色空，悟者本無逆順，（中略）今日任運騰騰，明日騰騰任運，心中了了總知，且作佯癡縛鈍。」主要歌頌無為自然、騰騰任運之大道，因此世人又稱仁儉為騰騰和尚。

了凡四訓

書名。為明末至今，流行於中國民間的勸善書，並非佛典。一卷。明・袁了凡撰。收於《大藏經補編》第二十八冊。又名《陰騭錄》。

袁了凡，明代江南吳江人，名黃，字坤儀。年輕時，因相士孔某之說，誤信命運之不可避免，而淡漠一切。直到隆慶三年（1569），受教於雲谷禪師，接受「功過格」思想後，發現宿命論之錯誤，自此堅守立命之說，力積善行，親驗命運須靠自己開拓。

基於這樣的體驗，袁了凡乃將自己的經歷、體悟，以及生活態度寫成此四篇「訓子之文」，用以訓誡其子嗣。所謂「四訓」是指「立命之學」、「改過之法」、「積善之方」、「謙德之效」四篇。因此此書通稱為《了凡四訓》。

本書近代之重刻本，有淨土宗大德印光撰序。序文稱許此書云：「袁了凡先生訓子四篇，文理俱暢，豁人心目，讀之自有欣欣向榮、亟欲取法之勢。洵淑世良謨也。」

◉附：尤惜陰〈重刻了凡四訓跋〉（摘錄）

袁了凡先生誡子文四篇，乃奉行感應篇功過格之骨髓，其首曰立命之學。蓋數雖前定，命可轉移，勉人奮發，毋甘暴棄（不受善言曰自暴，不能有為曰自棄）故首之以立命先開其端緒。凡人之不肯遷善（回心向善）者，皆自以為無過也。夫不止惡而行善，如注水於漏器，但見其損，不見其增，遂以為無效者，乃自誤也。故先曰諸惡莫作，次曰眾善奉行。若諸惡仍作，眾善奉行，則剛剛扯直。若諸惡仍作，數善略行，則自然見禍不見福。故其二曰改過之法。夫改過乃立命之下手第一著工夫也。世人未嘗無起信行善者，而往往局（拘也）於常見，不合古人者多。故其三曰積善之方。積善一篇，論行善有眞假、端曲、陰陽、是非、偏正、半滿、大小、難易之辨，可謂推闡盡致矣（闡，昌善切。層層開示更無剩義。）故積善篇乃立命之正軌也（猶言必由之路也。）夫初學行善，如貧子驟穿華服，不免有驕矜之意（驕，自滿意；矜，誇張意）貢高我慢（倨傲無禮）薄視一切，錙銖天下（錙銖，輕微也。六銖曰錙，合二十四銖成一兩。錙銖天下猶言目空一世也。）滿招損，謙受益，故終之以謙德之效。夫謙虛則為善惟日不足，故謙德篇乃立命之克保有終也。文雖四大段，其實一篇也。從前善本如慈谿（縣名。屬浙江寧波府）葉思敬之省心集，東魯（山東）三槐堂（王氏）重刊陰騭文注證，卷末附梓文皆全刊四訓。逮（及也）後坊（書坊）刻善書不達（不明白也）立言本旨（本意也），專刻立命一篇，又復刪節其原文，貽（傳也）誤後學非淺鮮（少也）也。公此文如精金美玉，為明代鉅文，非僅泛常（通常）勸世文可比。

〔參考資料〕吉岡義豐《中國民間宗教概說》第三章。

了義・不了義

判定佛法內涵是否究竟之用語。為「了義」(nitartha)與「不了義」(neyartha)之合稱。在通俗之用法中,「了義」指所說之教法確係如實詮顯全部理趣;而「不了義」則指教法之未能如實詮顯理趣之方便說而言。此二種教法,稱之為「了義教」或「不了義教」。然歷來於此二者之所指,頗有異說。

據《異部宗輪論》及《大乘法苑義林章》卷一所述,大眾部等以世尊所說無不如義,經中所說之「不依不了義經」,係指不依外道之說;反之,說一切有部等認為如來所說也有密語等不了義,故不應依不了義經,應專依了義經。《自在王菩薩經》卷上、《禪法要解》卷下以為:凡依義之教法是了義經;不依義者,是不了義經;《成實論》卷二〈四法品〉(大正32・250b):「了義經者,即第三依,謂依於義不依語。若此語義入修多羅中,不違法相,隨順比尼,是則依止。」

此謂如來所說之一切經,皆依於義,故悉是了義;若聞者為語言文字所牽絆而不能依其義蘊,則是不了義。因此,此處之「不了」是根機本身之問題。

《大般涅槃經》卷六以聲聞小乘法為不了義經,菩薩大乘法(尤其是說如來常住之《大涅槃經》)是了義經。《大方等大集經》卷二十九及《大寶積經》卷五十二〈菩薩藏會〉以「分別修道,說生死苦惱,讚說種種莊嚴文字者」是不了義經;「不分別果,盡諸煩惱,讚白淨法,說生死涅槃一相無二,說甚深經難持難了者」是了義經。此亦以小乘為不了義,以大乘為了義。

《解深密經》卷二〈無自性相品〉揭示如來之三時說法云:初時,為發趣聲聞者轉四諦法輪;第二時,唯為發趣大乘者,以隱密相轉法輪;此二者皆是「有上有容」之未了義教;第三時,普為發趣一切乘者,以顯了之相轉法輪,係「無上無容」之眞了義教。此係以初時之有教、第二時之空教為不了義,而以第三時之中道教為眞了義教。亦即在大乘經中另分了義與不了義教。

《大乘法苑義林章》卷一在分別了義不了義時,作四重分別,即:

(1)**法印非印門**:是以不合三法印之外教為不了義,合乎三法印之內教為了義;此係大眾部所說。

(2)**詮常非常門**:是以內教中之說如來無常變易者為不了義經,詮如來常住者是了義經;此係依據《涅槃經》所說,以小乘為不了義,大乘為了義。

(3)**顯了隱密門**:是以大乘中之隱密言教為不了義,以顯了言教為了義;此是依《解深密經》所說,以《般若》等為不了義,《深密》等為了義。

(4)**言略語廣門**:係更就大乘之中,以略說未盡者為不了義,廣說究竟者為了義;此是依據《瑜伽師地論》卷六十四等所說,以契經、應誦、記別等世尊之略說為不了義教,與此相違者為了義教。

又,《大乘起信論義記》卷上說戒賢、智光二師各立三時教,其中,戒賢依攝生之寬狹、言教之具闕,而分別了義與不了義,以深密中道之教為眞正了義;智光依益物之漸次與顯理之增微而分了義與不了義,而以般若性空教為究竟了義經。

〔參考資料〕《大乘菩薩藏正法經》卷三十五;《持世經》卷一〈初品〉;《大乘理趣六波羅蜜多經》卷九〈般若波羅蜜多品〉;《大智度論》卷九;《成實論》卷十五〈一切緣品〉;《顯揚聖教論》卷六;《瑜伽師地論》卷四十五;《佛性論》卷二;《順正理論》卷四十四;《觀無量壽經疏》〈散善義〉;《法苑珠林》卷九十九。

了菴和尚語錄

九卷。元・古林清茂法嗣了菴清欲(1288~1363)撰,一志等編。至正二十年(1360)刊行。收在《卍續藏》第一二三冊。又名《慈雲普濟禪師語錄》。本書卷首有宋濂於明・洪

武三年（1370）所撰序；卷一至卷三收集慶路（浙江省）中山開福禪寺、嘉興路（浙江省）本覺禪寺、平江路（江蘇省）靈巖禪寺三會之上堂語，卷四收擧古，卷五收頌古、贊語，卷六至卷七收偈頌，卷八收法語，卷九收題跋、宋濂所撰行道記、正印所撰跋；附錄則收至仁所撰續集序、續集、行狀。

了堂惟一禪師語錄

四卷。元・了堂惟一撰，門人宗義等人編纂。收在《卍續藏》第一二三册、《禪宗全書》第四十九册。了堂諱惟一，別號芥室，受法於竺源妙道，嗣法弟子有呆庵普莊。本書卷一收有慶元路延慶寺語錄、台州路紫籜山廣度寺語錄。卷二收慶元路天寧寺語錄、天童寺語錄、頌古、讚語、自讚。卷三收偈頌、小佛事。卷四爲後錄，收讚、偈、銘等。

了義般若波羅蜜多經

一卷。宋・施護譯。收在《大正藏》第八册。又名《了義經》、《了義般若波羅蜜經》。全經內容大略，是佛以舍利弗爲對告衆，爲其說明菩薩所樂欲修習且與般若波羅蜜多相應之勝行。

首先說明圓滿般若波羅蜜多是如實了知諸法住無所住，諸有所作離一切相。又言圓滿定波羅蜜多是無散亂、離所得之相。

其次，指示安住般若波羅蜜多之相，是圓滿三十七菩提分法；並且對三解脫門、四禪、四無量、四無色、八解脫、九先行法、九想法、念佛法僧戒想、離煩惱想、念生滅想、念無常苦無我等想、念苦集滅道智想、盡無生智想、法智想、語言分別想、離言分別想、三無漏根乃至如來十力想、十八不共法想等諸法，也應作如是想。

進而又說若如實觀察與修習般若波羅蜜多，則圓滿一切智、一切種智、道相智、一切相智，了達一切衆生之心行相，除一切衆生的諸雜染，斷十疑。

最後說明色法之自性不生、不滅、非染、非淨，無所從來、無所住，其所生離三際。色體即空，離色無別空；空體即色，離空無別色（受想行識亦然）。故諸法只是名分別而無所觀，無所觀故悟入無所。悟入此無所，實即圓滿與般若波羅蜜多相應之勝行。

二力

㈠**思力與修力**：全名爲思擇力與修習力。思是思惟，擇是抉擇；思擇力是指思惟抉擇一切正行，觀察持戒破戒的得失，以對治諸障而令不再發。修是修治，習是數習；屢屢修習，堅決成就一切善行而入於道者，謂之修習力。《成實論》卷十四云（大正32・351b）：「思力即是持戒，修力是道，先思惟籌量破戒罪過，持戒利益，故能持戒；後得道已，自然離惡。」

㈡**自力與他力**：自力者，自己所修之善根；他力者，佛菩薩之本願力、加被力。入證得果有單憑自己所修善根之自力，以及依靠佛菩薩之力用的他力二途。聖道門以自己之力修行，爲自力成佛之法；淨土門藉彌陀願力之助而往生淨土，故係他力往生之法。

曇鸞在《往生論註》卷下對自力他力之意義，譬喻如下（大正40・844a）：

「自力他力相：如人畏三塗故受持禁戒，受持禁戒故能修禪定，以禪定故修習神通，以神通故能遊四天下，如是等名爲自力。又如劣夫跨驢不上，從轉輪王行便乘虛空，遊四天下無所障礙，如是等名爲他力。」

〔參考資料〕 ㈡《菩薩地持經》卷一〈發菩提心品〉；《略論安樂淨土義》。

二土

佛典中對於諸佛剎土的分類。有多種異說，略述如下：

㈠**淨土與穢土**：穢土爲充滿諸惡、不淨苦惱的國土，淨土爲衆寶莊嚴、淸淨安樂的國土。淨土又作淸淨土、純淨土，穢土又稱爲不

清淨土、雜穢土、染土。語出《大乘本生心地觀經》、《法華經》〈寶塔品〉等。《瑜伽師地論》卷七十九云（大正30・736c）：「彼復有二種，一者清淨，二者不清淨，於清淨世界中無那落迦、傍生、餓鬼可得，亦無欲界、色、無色界，亦無苦受可得，純菩薩僧於中止住。」《大智度論》卷三十九亦立有清淨、不清淨二世界。其中之不清淨世界充滿三惡道、貧窮與下劣等情境。

古代諸宗大德對淨穢二土的說法頗有異同：三論家言佛土無方所，其土體亦無淨穢，只由眾生所見而有淨穢之別，所謂同視異見。而佛因化導上的需要，有時也會隱淨現穢。唯識家將佛土分成法性、受用、變化三土，並就變化土而立淨穢之別，因變化土係佛藉成所作智應所化之機而示現。天台家在同居、方便、實報、寂光四土中，將同居土分為淨穢二者，而以娑婆為穢土，西方極樂為淨土；並推論四土皆可分淨穢云云。華嚴家以為若就三乘而約佛攝化之處，則其化身土有染淨之分，娑婆為染，其餘化土為淨。

㈡事土與理土：事土是指應身佛所居的事相之土，理土是指佛之眞身所居的實相之土。智顗《維摩經文疏》卷一云（卍續27・863上）：「佛國有事有理，事即應身所居之域，理則約極智所照之境，而至理虛寂本無境智之殊，豈有能居界域之別！但以隨機化物說其眞應兩身，故明事理。」

又，《大明三藏法數》所載的性土、相土（語出《宗鏡錄》卷八十九），也是指理土與事土。性土是指法性之理，非穢非淨，非廣非狹，猶如虛空，徧一切處。相土則隨諸眾生心量所現，或淨或穢，或廣或狹。是以菩薩所見，無諸坑坎，眾寶莊嚴。然眾生所見，則荊棘瓦礫，穢惡充滿。

㈢報土與化土：淨土門所採用的分法。酬報佛因位願行所示現之土，稱為報土；為攝化眾生而化現之土，名為化土。依道綽《安樂集》卷上所述，報土為報身佛所居的淨土；而化土為化身佛所居的穢土，是一種暫時的示現。

㈣報土與應土：吉藏《維摩經略疏》卷一云（卍續29・212上）：「二種土：㈠報土，㈡應土。眾生修行所得名為報土，佛隨眾生所宜而現名為應土。」玄叡在《大乘三論大義鈔》說，佛若入所化的報土，則為其土的化主，而該土即稱佛土，又名應土。

〔參考資料〕 ㈠《大智度論》卷九十三；吉藏《維摩經略疏》卷一。㈡澄觀《華嚴經疏演義鈔》卷七。㈢源信《往生要集》卷下。㈣《大乘三論大義鈔》卷二；吉藏《大乘玄論》卷五。

二因

佛典中對於原因的分類。有多種不同的說法。茲舉五種略說如次：

㈠生因與了因：生因指發生的因種，了因指協助生成的緣。北本《涅槃經》卷二十八云（大正12・530a）：「因有二種，一者生因，二者了因；（中略）煩惱諸結是名生因，眾生父母是名了因。如穀子等是名生因，地水糞等是名了因。」該經另文又說正因、了因二因，以及正因、緣因二因等皆與此二因意義相同（大正12・532b）：「有二種因，一者正因，二者了因；尼拘陀子以地水糞作了因。」其次又云（大正12・530b）：

「因有二種，一者正因，二者緣因；正因者如乳生酪，緣因者如醪煖等。（中略）正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜。（中略）以有性故，故須緣因。何以故？欲明見故，緣因者即是了因。世尊，譬如闇中先有諸物，為欲見故，以燈照了。（中略）如尼拘陀子，須地水糞而作了因，乳中醪煖亦復如是。」

又，天台家立三因佛性之際，並沒有明顯區別了因和緣因二者。但「了因」的「了」是照了之義，乃約智慧立名，故經中嘗以燈明喻之，而「緣因」的「緣」是資助之義；二者在廣義上仍然有所不同，因此，在談論佛性時，正因用以指理性，而了因用以表智慧，緣因則表示萬行。

㈡**牽引因與生起因：**牽引因指遠牽生死苦果之未潤位種子；生起因則指近引生起生死苦果之已潤位種子。例如十二因緣中，無明、行、識、名色、六處、觸、受為牽引因，愛、取、有為生起因。而此二因所引生的果是生、老、死。《瑜伽師地論》卷三十一闡明此二因（大正30・454b）：

「二種因者，㈠牽引因，㈡生起因。（中略）愚癡為先生福、非福及不動行，行能攝受後有之識，令生有芽。謂能攝受識種子故，令其展轉攝受後有名色種子、六處種子、觸受種子，為令當來生支想所攝識、名色、六處、觸、受次第生故；今先攝受彼法種子，如是一切名牽引因。生起因者，謂若領受諸無明，觸所生受時，由境界愛生後有愛及能攝受愛品、癡品所有諸取，由此勢力，由此功能潤業種子，令其能與諸異熟果，如是一切名生起因。」

又，智儼《華嚴孔目章》卷一稱生因和引因為生引二因，謂（大正45・545a）：「猶如人射，放箭為生因，彎弓為引因，乃至能生果報及以命終，是其生因。枯喪相續，是其引因。」智儼所說的生、引二因，其實就是牽引因與生起因二者。

㈢**近因與遠因：**直接引果的原因是近因，間接引果的原因是遠因。依《大智度論》卷九十六所述，凡夫為其後身行布施，而於後身得到相當的好結果，這是近因。又，為離欲界衰惱不淨之身而修禪定，則此禪定只是間接達成其目的的原因，所以是遠因。

㈣**習因與報因：**出自智顗《法華文句》卷十八等。天台家常用的術語。習因係相對於習果而言，報因則相對於報果而言。習因的「習」，是習續之義，指令後起的果習續於前因，相續增長。報因的「報」，是果報之義，報因是引苦樂果報的原因，指善惡業。此習因、報因相當於《成實論》卷二所說三因中的習因與生因，其文云（大正32・252c）：「生因者，若法生時，能與作因，如業為報因；習因者，如習貪欲，貪欲增長。」慧遠《大乘義章》卷三闡明論意云（大正44・516c）：「一切善惡等業能生一切苦樂等報，故名生因。（中略）如人習善增長善法，習惡增長惡法，如是一切後起增前故名為習，用習作因名為習因。」

㈤**能生因與方便因：**能生因猶如穀麥的種子，係使穀麥發生的原因；方便因猶如水土等為穀麥生長的方便。《瑜伽師地論》卷三十八（大正30・501b）：「此一切因二因所攝，㈠能生因，㈡方便因。當知此中牽引種子生起種子，名能生因。所餘諸因名方便因。（中略）若方便因是增上緣，等無間緣及所緣緣。」

二形（**梵ubhayavyañjanaka，巴ubhato-vyañjanaka，藏msthan-gñis-pa**）

指兼有男女二種生殖器者。又譯作二相者、二根者。即世上所謂的陰陽人。這種生理異常者不適合出家修行。在受具足戒時，這一點被列為審查的條件之一。根據巴利《律藏》〈大品第一・大犍度〉所載，佛世時，有一具二根者，從比丘出家，亦度他人出家。有人將此事稟告世尊。世尊遂向大衆宣示：凡具二根者，若未受具足戒，則不應授與；若已受者，則應滅擯。

《四分律》卷三十五〈受戒犍度〉云（大正22・813b）：「爾時，有一比丘變為男女二形，諸比丘念言：應滅擯不？佛言：應滅擯。爾時有一比丘尼，變為男女二形，諸比丘尼念言：應滅擯不？佛言：應滅擯。」此乃是就戒的持續而說，而巴利律則認為無論已受戒或新受戒者都應遮止。總之，這種生理機能異常者不得成為僧團的成員。因此，《四分律》和《五分律》的比丘尼戒制有禁度二形人戒。

《善見律》卷十七謂二形有三種，即（大正24・792c）：「一者自受胎能令他受胎，二者自受胎不能令他受胎，三者不能自受胎能令他受胎。此三種人悉不得出家受具足戒。若已受具足戒，應滅擯。」

此外，《俱舍論》卷十五敍述律儀與不律儀兩種情況的捨緣，以為惡律儀之捨是因為所

依改變，更說明二形（包括黃門——男性生殖器損傷，或有缺陷者）不得為律儀所依的理由。此論以《雜阿含》卷三十二所說在家成就男根者，歸依三寶，得為鄔波索迦，及《十誦律》卷二十一誡不可授不能男具足戒為教證，而以「二形者煩惱增上，欠缺正思擇力，無極重的慚愧心」這點為理證。這種解釋最初僅係就律儀的受捨所作的論述，其後逐漸演成佛道修行的資格問題。關於這點，《彌蘭陀王問經》謂畜生縱使善能行道，也無法現觀。生於餓鬼道者、邪見者、詭詐者、殺母者、殺父者、殺阿羅漢者、破和合僧者、出佛身血者、與賊共住者、偏向外學者、污比丘尼者、犯十三重罪之任何一種而未被赦免者，以及黃門、二根者，此等人縱使善能行道，也無法現觀。又，《阿毗曇毗婆沙論》卷三云（大正28・24c）：「黃門、般吒、無形、二形，不能生煖等四善方便法。」此謂生殖器官異常而易引起性別錯亂者，在修行過程中所可能產生之困難。

〔參考資料〕《摩訶僧祇律》卷二十三；《大乘阿毗達磨集論》卷五十三；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一；《翻譯名義大集》卷一；《瑜伽師地論》卷五十三。

二取

(一)**唯識學用語**：指關於「認識」的二種對立性原理。亦即知（主觀）與被知（客觀）二者。凡夫所具的二取，是二種執著，其習氣會使個人的生死輪迴輾轉相續。《唯識三十論頌》云（大正31・61a）：「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。」《成唯識論》卷八釋此頌云（大正31・43a）：

「相見、名色、心及心所、本末，彼取皆二取攝。彼所熏發親能生彼本識上功能，名二取習氣，此顯來世異熟果心及彼相應諸因緣種。俱，謂業種、二取種俱，是疏親緣互相助義，業招生顯故頌先說。

前異熟者謂前前生業異熟果，餘異熟者謂後後生業異熟果。雖二取種受果無窮，而業習氣受果有盡，由異熟果性別難招，等流增上性同易感。由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時復別能生餘異熟果。由斯生死輪轉無窮，何假外緣方得相續？此頌意說：由業二取生死輪迴，皆不離識，心心所法為彼性故。」

演培《成唯識論講記》卷八解此云：

「頌中所說的二取，論中解說有四種：(一)取『相見』，就是取那實能取實所取的二取，所取是相，能取是見。(二)取『名色』，就是執取五蘊，名是受等四蘊，色是第一色蘊。(三)取『心及心所』，一切五蘊法，都是不離於這二者。如色蘊，是心心所的相分，心所及心是餘四蘊，所以這能總攝五蘊。(四)取『本末』，就是取二異熟的現果。本指第八識，因它是諸異熟的根本，末指餘識中的異熟，因它是第八識的末果。還有一種說法：第八識的總報品叫做本，餘識等的異熟別報品叫做末。即此本末，攝一切法盡。如是彼上所說的四種二取，皆是屬於頌中所說名言、我執二取所攝。換句話說，就是現行的二取。

如是由彼四種二取之所熏發，一一親能生彼本識上的功能，所以名為二取習氣。然這二取習氣是欲顯示什麼意義？當知此是顯示未來世的異熟果心及彼心相應法，各望自果為諸因緣種子，親能生果，是為二取習氣的意義，與一般所說的業種不同。至於論中所說的當來世，雖有分位三世與生死三世的兩種，但這裏所顯示的是生死三世不取分位三世，因為前難『云何有情生死相續』，後說『前異熟果受用盡時，復別能招餘異熟果，由此生死輪轉』。從這前後所說來看，所以知道定取生死三世。（中略）

『前異熟者謂前前生業異熟果』：意說假定是前一生業所感的果，這個只可叫做前生，假定是過去二生乃至百千生業所感的果，那就可說前之又前。由於具有這樣的二義，所以說為前前生業異熟果。『餘異熟者謂後後生業異熟果』：意說假定是後一生業所感的果，這個只可叫做後生，假定是未來二生乃至百千生業所感的果，那就可說後之又後。由於具有這樣的

二義，所以說爲後後生業異熟果。（中略）

由於業種及二取習氣爲緣爲因，得以證明生死輪迴，皆不離於內在的心識，並不是心外有個什麼法，使令生死相續不斷，因爲生死因果，是以心心所法爲彼體性的。宗鏡錄說：『一切生死盡是妄情，若疑虵得病，豈有實境居懷，猶懸沙止饑，但是自心想起。但了唯心，自然無咎！』所以生死相續，完全由相續識而有，如果了解一切唯識，還有什麼生死可得？」

㈡**見取與戒取**：即五見中的見取見與戒禁取見。語出《成實論》卷十〈二取品〉。

⑴**見取**：指對於非實事而生決定心，認爲唯獨此爲實事餘皆妄語的偏執固陋之見；或對於非勝法却反生勝想。

⑵**戒取**：指捨智而以洗浴等戒望得清淨，也就是非因計因、非道計道的謬見。

二空

指二種空。關於空，有種種立名及不同的解說。《大智度論》卷三十七立但空與不可得空；無方便空與有方便空；般若空與非般若空等。或許這些也可以稱爲二空。但是，通常爲人所知的二空，有下列數種：

⑴**我空與法空**：我空也稱爲人空、衆生空、生空等。此謂每一生命體都是五蘊和合而成，緣起性空而不可執取有一內在生命是固定不變、永恆不滅的。因此，可以說沒有實在的人，也沒有實在的衆生。在假和合的五蘊之外，絕對沒有常一主宰的我，此稱爲我空。此外，色等五蘊諸法也沒有堅實的自性，緣起即生，緣散即滅，毫無堅實不變之自性可取，皆歸於空，此名爲法空。《大智度論》卷九十三云（大正25・710b）：「佛法中有二種空，一者衆生空；二者法空。」即此之謂。

⑵**但空與不但空**：就「一切法無自性空」而建立空理，此稱爲但空。此外，雖立其空而不只以之爲空之本身而已，且以此空爲即於不空的空，此稱爲不但空。《摩訶止觀》卷三（上）云（大正46・28a）：

「二乘體假入眞，祇入但空，不能從但空入假，無化他之用。菩薩體假入但眞，能從但空入假，化度衆生，淨佛國土。上根菩薩體假入眞，前入但空，次入不但空，則破無明見佛性，與前眞永別。」

即以此二空分別通教三乘人所見的空理。

⑶**性空與相空**：諸法無定實之性，稱爲性空。諸法無名字之假相，此稱爲相空。合稱爲性相二空。《摩訶止觀》卷五（下）云（大正46・65a）：「求性不可得，世諦破性，是名性空；求名不可得，眞諦破假，是名相空。」

⑷**權空與實空**：合稱權實二空。此即吉藏《大乘玄論》卷四所說（大正45・59a）：「二乘之空名爲權空，菩薩之空稱爲實空。」其意即以生空爲權空，而以生法二空爲實空。

〔參考資料〕《中論》卷四〈觀邪見品〉；《成唯識論》卷一；《華嚴經孔目章》卷三〈人法二空章〉；《大乘法苑義林章》卷四（末）。

二乘

㈠**指二種教法**：乘，運載之義。諸佛所說之教法，係運載行者從迷至悟，故稱之爲乘。有多種涵義，茲分述如下：

⑴**聲聞乘與緣覺乘**：聲聞乘又稱弟子乘，緣覺乘又稱獨覺乘。《大毗婆沙論》卷一八〇云（大正27・906a）：「若聲聞、獨覺亦得無礙解，（中略）若不爾者，二乘亦應不得無學。」即聲聞乘，謂運載聲聞行者，令進其行位，遂至灰滅涅槃之果地；緣覺乘，謂運載緣覺行者，令進其行位，亦至灰滅涅槃之果地。總言之，前者係四諦法，後者指十二因緣法。

大乘經典則以爲此聲聞、緣覺二乘並未究竟，如《菩薩本行經》卷上云（大正3・113b）：「亦不求二乘之證，持是功德願求無上正眞之道。」南本《涅槃經》卷十四云（大正12・698b）：「然（燃）大乘燈，離二乘燈。」因此，後世大乘論師也從二乘未究竟之見地持論。如無著《瑜伽師地論》卷七十三云（大正30・701c）：「然彼二乘，用阿耨多羅三藐

三菩提乘以為根本，（中略）如聲聞乘。獨覺亦爾，出無佛世而證正覺。」龍猛《菩提心論》云（大正32·573a）：「二乘之人，聲聞執四諦法，緣覺執十二因緣。（中略）二乘之人雖破人執，猶有法執。」

由此可見，自大乘立場而言，聲聞、緣覺二乘是不究竟的。因此，大乘家多將聲聞、緣覺一齊視之為小乘。

⑵小乘與大乘：小乘，謂狹小的交通工具，即運載聲聞、緣覺至灰滅小果的人空、自利之教法。大乘，即大型的交通工具，指運載菩薩至涅槃大果的二空、二利之教法。《大智度論》卷九十三云（大正25·711b）：「佛法有二種：小乘、大乘。」《攝大乘論》（眞諦譯）卷中云（大正31·121b）：「譬如於大小乘中，佛世尊說人法二種。」

小乘的稱呼，原起自大乘家的貶稱，因此，亦有稱小乘為下乘，稱大乘為上乘或上衍。如《瑜伽師地論》卷七十九（大正30·740a）：「於下乘希求大乘，（中略）於大乘希求下乘。」《攝大乘論釋》（玄奘譯）卷一（大正31·321c）：「下乘上乘有差別故，則成二藏，㈠聲聞藏，㈡菩薩藏。」

另有以「聲聞乘」一語稱呼小乘，以「佛乘」或「菩薩乘」、「一乘」之語表大乘者。如《大智度論》卷四云（大正25·85b）：「欲辨二乘義故，佛乘及聲聞乘，聲聞乘狹小，佛乘廣大；聲聞乘自利自為，佛乘益一切。復次，聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空。（中略）摩訶衍如海，小乘牛跡水。」論中又立有聲聞道、菩提薩埵道二道，此亦是小乘道、大乘道之意。

又，《瑜伽師地論》卷七十八云（大正30·733b）：「若聲聞乘，若復大乘，唯是一乘。（中略）於大乘中，即說彼法同一法界，同一理趣。」此種將大乘直稱為一乘，原出自《解深密經》卷四〈地波羅蜜多品〉（大正16·708a）：「若聲聞乘，若復大乘，唯是一乘。」以及《楞伽阿跋多羅寶經》卷四（大正16·508b）：「唯說一乘法，是則為大乘。」

此外，小乘之中可區別為聲聞乘與緣覺乘，若再加上大乘，則可合稱為三乘。

⑶別教一乘與三乘：此是華嚴宗所說。即法藏《華嚴五教章》卷一所云（大正45·477a）：「別教一乘別於三乘。如法華中，宅內所指門外三車，誘引諸子令得出者，是三乘教也。界外露地所授大白牛車，是一乘教也。」此中之別教一乘，指一佛乘。三乘則指聲聞、緣覺與菩薩等三乘。

㈡指上列二乘的修行者：詳稱為二乘人或二乘機。此有二類：⑴以聲聞乘、緣覺乘為所乘的聲聞人、緣覺人二乘。⑵以聲聞乘（小乘）、菩薩乘（大乘）為所乘的聲聞人、菩薩人二乘。

關於聲聞人、緣覺人之二乘的同異，慧遠於《大乘義章》卷十七（末）列出五種同、六種異。依其意，相同之五種即：⑴見理同，即聲聞、緣覺二種人同見生空。⑵斷障同，即二種人同斷四住惑、離分段身。⑶修行同，即二種人同修三十七道品法。⑷得果同，即二種人同得盡智無生智果。⑸證滅同，指二種人同證有餘、無餘二涅槃。

六種差異即：⑴根異，聲聞為鈍根，緣覺是利根。⑵所依異，即聲聞依師而緣覺不依。⑶藉緣異，聲聞藉教法之緣而得道，緣覺藉事相之現緣而開解。⑷所觀異，聲聞觀察四諦之法，緣覺則觀察十二因緣。⑸向果異，聲聞是四向四果，緣覺是一向一果。⑹通用異，聲聞以二千國土為神通境界，緣覺以三千國土為其境界。

此外，就二乘之異同，智顗《法華文句》卷七（下）列有六種相同：同出三界、同盡無生、同斷正使、同得有餘、同得一切智、同名小乘。以及十種差異：行因久近、根利鈍、從師獨悟、無悲鹿羊、有相無相、觀略廣、能說得四果法不能說法得煖法、在佛世不在佛世、頓證漸證、多現通少說法聲聞不定。

二根

㈠**指利根與鈍根：**這是就衆生的根機所作的分類。利根（tıkṣṇenpriyaḥ）又稱上根，是指根性卓越，可以速證妙果者；鈍根（mṛidvindriyaḥ）又稱下根，是指根性下劣遲鈍不能輕易證得妙果者。善導《般舟讚》云（大正47・448c）：「根性利者皆蒙益，鈍根者無智難開悟。」

㈡**指扶塵根與勝義根：**這是就眼等五根成爲發識取境的作用所作的區分。扶塵根一作浮塵根或單稱扶根，是五根的依處，是外表可見的眼球、皮膚、耳、鼻等。由於能扶助自己的勝義根，且由色、香、味、觸四塵所成，因此稱爲扶塵根；又因此四塵是虛假不實虛浮之塵，所以又稱浮塵根。至於勝義根又稱正根，是五根的本體，以四大種所造的淨色爲體，如珠寶光。即五種感官的神經。

㈢**指男根（puruṣendriyaḥ）與女根（strīndriyaḥ）：**指男性生殖器與女性生殖器。佛教謂爲二十二根之二；數論外道總稱作人根，謂爲五作根之一。根（indriya）字有生長與加强的意義。據《俱舍論》卷三所述，由此二根令諸有情男女類別（有情異），又依此二根而有形相、言音、乳房等別（分別異）。對於染淨有增上（助長）作用。此二根不完全之衆生，則於染法於淨法都無增上作用。《瑜伽師地論》卷五十七云，由於此二根有安立家族而令相續不斷的增上勢用，故立此二根。此二根都是身根的一部分，在男女兩性身上有凸凹之異，不同於其他感官之男女無別。男根或稱爲身生、生支，具有生殖功能。在三界中，只有欲界有男、女二根。色界、無色界則無。色界之所以無此根，是因此界已離淫欲及二根徒使身醜陋之故。至於無色界既已無色，所以也沒有色法的二根。

此外，同時具有二根者，稱爲二形（ubhayavyañjanakaḥ）。無生殖器者稱爲扇搋（ṣaṇḍhaḥ），無睪丸者稱爲半擇迦（paṇḍakaḥ）。或因過失或故意而損壞根的扇搋，稱爲斷根。一般而言，斷男根者稱爲斷根；又雖具女根但無生殖能力者，稱爲石女。

〔參考資料〕 ㈠《無量壽經》卷下。

二教

古人對於佛陀教法的分類。有多種異說，玆擇要略釋如次：

㈠**半字教與滿字教：**也稱爲曇無讖的二教。與小乘教、大乘教大略相同。半字、滿字是依梵字的摩多、體文相離而未成全字者，與兩者相合而成全字所作的區分。小乘教的義理未周全，如字不圓滿，因此稱爲半字教；大乘教的義理圓足，如字已完成，因此稱爲滿字教。《大涅槃經》卷八云（大正12・414a）：

「半字義皆是煩惱言說之本，故名半字。滿字者，乃是一切善法言說之根本也。譬如世間爲惡之者，名爲半人，修善之者爲滿人。（中略）善男子！是故汝今應離半字，善解滿字。」

這是根據言語的善惡分說半、滿，但將此轉用爲大小乘的分類，則始自此經的譯者曇無讖。澄觀《華嚴玄談》卷四云（卍續8・448上）：「西秦・曇牟讖三藏立半滿教，即聲聞藏爲半字教，菩薩藏爲滿字教，隋・遠法師亦同此立。」慧遠《大乘義章》卷一云（大正44・466c）：「聲聞藏，法狹劣名小，未窮名半；菩薩藏，法寬廣名大，圓極名滿。」

然而，《法華玄義》卷十（上）云（大正33・801b）：「菩提流支明半滿教，十二年前皆是半字教，十二年後皆是滿字教。」可知菩提流支也主張此說。此中，「十二年前」指佛成道後的最初十二年，亦即宣說有相小乘教義的時代。「十二年後」則指佛陀爲大乘行者說五時般若無相空理的時代。

然而，此種二教判非常籠統，不及天台、華嚴的四教、五教判釋，故天台大師對此說提出質疑。謂若十二年前專說小乘三藏，則爲何佛陀初成道時所說的《提謂經》，謂無量諸天得到大乘境界的無生忍，以及成道六年對央掘摩羅說滿教？又，若十二年後唯說滿教，則爲

何《釋論》分別般若非祕密教，法華是祕密教？可見以十二年之前後來分別佛陀的教法，是不恰當的。

此外，天親《涅槃經論》卷一將半、滿二教解之爲漸、頓二教，云（大正26・278c）：「半字者漸教，滿字者涅槃，滿足教故名滿字，攝佛教果功德盡滿字。聲聞、緣覺教不滿足故，名半字。（中略）涅槃名頓教。」

㈡**有相大乘教與無相大乘教**：出自《法華玄義》卷十（上），文云（大正33・801b）：

「北地禪師明二種大乘教：㈠有相大乘，㈡無相大乘。有相者，如華嚴、瓔珞、大品等，說階級十地功德行相也。無相者，如楞伽、思益眞法無詮次，一切衆生即涅槃相也。」

天台大師對此曾加以批評，以爲有相、無相不可單說，有是無所彰，無是有所彰，兩者分離，則義不成，《華嚴經》雖論十地差別，但不離無相平等的法身；《楞伽經》、《思益經》等，雖復談空，但初地、初住無別，故依憑不易。

㈢**三乘教與一乘教**：係隋代信行所立。三乘教是別解別行之教，即依聲聞、緣覺、菩薩之三乘差別，或先學小乘，後赴大乘的教義。一乘教是普解普行，唯是一佛乘的華嚴法門，或直趣大法之教。

㈣**化教與制教**：出自道宣《戒本疏》等。也稱爲化行二教。化教的「化」是教化之義，以定慧教化人，故稱爲化教。即經論所詮的定慧法門，指大小乘的經論。制教的「制」是禁制之義，戒律可防非止惡，故稱爲制教，即律藏所詮的戒學法門，指《四分律》等。

此二教的區別是：若依據事理，則化教以證理爲本，制教以事行爲主；若就內外而言，則化教以治內心爲本，制教以治外相爲主。

㈤**屈曲教與平道教**：也稱爲印師二教。屈曲教是釋迦如來所說之經，指隨衆生的機性，隨破執著之教；此教設方便，屈曲令衆生生解。例如《涅槃經》，雖說圓通一極之理，但卻屬於對權顯實，或會異歸同之法。

平道教是毗盧舍那佛所說之經，指順法性，自在說法之教，因爲此教係配合法性平等的道理而說。例如《華嚴經》，雖隨衆生而有各別的調伏，但都是配合法性平等的善巧，屬於一時頓演之教，故云平道教。

此外，就能說的教主來分別此二教，也可稱爲釋迦經與盧舍那經。法藏《華嚴五教章》卷一載，此爲江南敏法師所立，而《華嚴探玄記》卷一則以爲係唐代江南印法師、敏法師所立。

㈥**本教與末教**：出自法藏《五教章》卷上〈乘教開合〉。本教具稱爲理性之本教，乃華嚴別教一乘的法門。末教亦稱爲逐機之末教；三乘及小乘從別教一乘流出，故稱爲末教。

除此之外，另有「大乘教與小乘教」、「頓教與漸教」、「權教與實教」、「同教一乘與別教一乘」、「顯教與密教」、「釋迦教與彌陀教」、「自力教（聖道教）與他力教（淨土教）」等多種亦可稱爲二教。其詳細內容，請參閱各相關條目。

二智

二種智慧。此係就出世聖者所具智慧所作的分別。

㈠**盡智與無生智**：指斷盡一切煩惱，入無學位而得的無漏智慧。此中，盡智者，謂於解脫道知諸煩惱已盡的智慧；無生智者，謂知其智不退的智慧。《俱舍論》卷二十六（大正29・135a）：

「云何盡智？謂無學位若正自知，我已知苦，我已斷集，我已證滅，我已修道。由此所有智見明覺解慧光觀是名盡智。云何無生智？謂正自知我已知苦不應更知，廣說乃至我已修道不應更修。由此所有廣說乃至，是名無生智。」

盡智爲一切無學所有，無生智則唯利根之人所得。即：在退法乃至不動法的六種羅漢中，前五種只有盡智，唯第六種兼具二智。

大乘不以爲二智有別體，而主張它是一體兩面。即：眞智斷盡惑、業（迷因），稱爲盡

智；而證後有（迷果）不生者，稱爲無生智。《雜集論》卷十云（大正31·742c）：

「盡智者，謂由因盡所得智，或緣盡爲境，所以者何？由有盡故而起此智，名爲盡智。或緣盡爲境故名盡智；此義意言，於此位中由永斷集令無有餘，所得智名盡智；或緣因盡爲境故名盡智。無生智者，謂由果斷所得智，或緣果不生爲境，所以者何？由有無生故，所得智名無生智。或緣無生爲境名無生智；此義意言，由有當來一切苦果畢竟不生法性故，而得此智；雖緣餘諦爲境亦名無生智。或緣苦諦無生爲境，故名無生智。」

㈡**根本智與後得智**：是唯識家常用的名相。根本智也稱爲根本無分別智、無分別智、正體無分別智、正體智，是直證二空所顯眞如之理，理智平等一體，而確實斷惑障之智。後得智也稱爲後得差別智，是起於根本智證得依他實性之後，轉有爲的事境，了知依他如幻而不生我法迷倒之智。略言之，觀照無差別相之智是根本智，而觀照差別相之智是後得智。《攝大乘論本》卷下載二智的差別（大正31·148a）：「如人正閉目，是無分別智，（中略）於中現色像，後得智亦爾。」

又，慧沼的《唯識論了義燈》卷十（本）謂，後得智有與根本智俱起以及別頭起二種。此外，在根本、後得二智之外，也有另增加行智而成三智的，如《成唯識論》卷十（大正31·54c）：「加行、根本、後得三智。」又謂地上的加行智也通於無漏，而第八地以上則無此智。窺基的《唯識論述記》卷十也曾對此詳加論述。

㈢**權智與實智**：權智也稱爲方便智，是通達權方便的智慧；實智是契合實理的智慧。若判事理淺深，則權智可謂照事而淺，而實智則鑒理而深。古來，諸家學者多用此二智宣揚其教說。其中，地論家慧遠在《大乘義章》卷十九，對明實智而分五段：

⑴若妄實相對，則以情具推斷爲妄智，知如來藏眞實之法爲實智。

⑵若假實相對，則知世諦假名之法爲假智，知第一義諦之法爲實智。

⑶若相實相對，則知二諦有無的法相爲相智，知一實諦實性之法爲實智。

⑷若教實相對，則尋言而始學爲教智，證實法性爲實智。

⑸若權實相對，則了知三乘權化之法爲權智，了知一乘眞實之法爲實智。

第五種解釋正是權實二智的定義。

天台家智顗在《法華玄義》卷三（下）分七種權實二智。即：

⑴**析法權實二智**：照森羅分別爲權智，盡森羅分別爲實智。

⑵**體法權實二智**：體森羅之色，即是於空即色是權智，即空是實智。

⑶**體法含中權實二智**：體色即空不空照色是權智，空不空是實智。

⑷**體法顯中權實二智**：體色即空不空，一切法趣空不空了色是權智，空不空一切法趣空不空是實智。

⑸**別權實二智**：體色即空不空，色空俱是權智，不空是實智。

⑹**別含圓權實二智**：色空不空一切法趣不空色空名權智，一切法趣不空爲實智。

⑺**圓權實二智**：即色是空不空，一切法趣色、趣空、趣不空，一切法趣色、趣空是權智，一切法趣不空是實智。

即：這是約藏、通、別、圓四教，以及別接通、圓接通、圓接別之人所起說示的，此等二智各開化他權實、自行化他權實、自行權實三種時，則全部有二十一種權實。

又，《維摩經文疏》卷九就四教各有四門而顯露權實二智的差別。即：若約藏教，則《毗曇》有門之意是：照事的無常苦等十六諦是權智，而照理的無常苦等十六諦爲實智；《成論》空門之意是：舉無常苦等十六諦的事、理爲權智，而照四諦十六行空的理是實智。

若約通教，則有門之意是：照幻化分別的事有爲權智，而照幻化分別的理有是實智；空

門之意是：照幻化事理的有為權智；而照幻化的理空是實智。

若約別教，則有門之意是：照分別的事相為權智，而照有門佛性如來藏之理是實智；空門之意是：以有門的事理全是權智，而了知有門權實畢竟空寂，無有二相為實智。

若約圓教，則有門之意是：不斷煩惱，照界內外法界的種種法門是權智，而不斷煩惱，照不思議妙有法性實相自性清淨心為實智；空門之意是：不斷煩惱，照不思議界內外事理的有是權智，而不斷煩惱，照不思議界內外事理的空為實智。

在三論宗，吉藏的《大乘玄論》卷四開十二門，廣釋二智意義。據其所述，實智是梵語的波若，權智（即方便智）則為漚和。稱為實智的原因是：(1)照實相之境故；(2)自實相生故；(3)如實照故；(4)與凡夫顛倒不實之智相對故；(5)與二乘未實之智相對故；(6)與方便之用相對故；(7)超虛實而非虛非實之智故；(8)超虛實的二與非虛非實的不二、非二非不二之智故。

吉藏又就權實相對而立十義：(1)以直照空有為實智，而行空不證，涉有不著是方便智；(2)照空為實智，而涉有是方便智；(3)靜鑒於內為實智，而反動於外是方便智；(4)般若波羅蜜為實智，而五度是方便智；(5)照空是實智，知空亦空而不證空則為方便智；(6)知苦無常是實智，不取滅則為方便智；(7)直知身病非故非新是實智，不厭離則為方便智；(8)通達本來不疾之身是實智，示現有疾則為方便智；(9)照非空有不二是實智，照空有之二則為方便智；(10)通達非二非不二是實智，照空有之二與非空有的不二則為方便智。

(四)如理智與如量智：如理智是照第一義諦眞理的智慧，而如量智是照俗諦森羅差別的智慧。《十八空論》提出此二智的異稱而云（大正31・864b）：

「如理智者即無分別智，如量智即是無分別後智。又如理智是一切種智，如量智即是一切智。（中略）即空即眞義，而取名如理智，亦名一切種智，若俗義有義，取名如量智，亦名如一切智故。」

《佛性論》卷三說二智之相，以見衆生界的自性清淨為如理智之相，能通觀無量無邊界為如量智之相。

(五)一切智與一切種智：據《大乘玄論》卷四所述，二智者，謂一切智與一切種智；有六對差別，即：一切智是空智，一切種智是有智；一切智是總相智，一切種智是別相智；一切智是略說之智，一切種智是廣說之智；一切智是因智，一切種智是果智；一切智是小乘之智，一切種智是大乘之智；一切智是有智，一切種智是空智。若就權實分判，則一切智是權智，一切種智是實智。又，《十八空論》以一切智為如量智，一切種智為如理智。澄觀的《華嚴經疏鈔玄談》卷九以一切智為根本智，一切種智為後得智。

(六)觀察智與取相智：出自《大明三藏法數》卷五。據該書所述，照二空所顯的眞如之理，了知能證所證俱不可得之相的平等智是觀察智；而照事、理之法，令圓融無礙，善取法界之相的差別智為取相智。

二障

(一)指煩惱障與解脫障：解脫障又稱不染無知定障、定障、俱解脫障。出自《俱舍論》卷二十五、《俱舍光記》卷二十五。煩惱障，障無漏慧的產生；解脫障則障一切定，使不自在。若顯其體，前者為染污無知，後者為不染污無知。慧解脫人唯藉慧力，於煩惱障得解脫，而俱解脫人先藉慧力解脫煩惱障，又得滅盡定而消除解脫障。

(二)指煩惱障與所知障：出自《成唯識論》卷九。煩惱障（kleśāvarana）是心法中的各種煩惱，以其能產生發業潤生的作用，擾惱有情，使其流轉生死，障涅槃之果，故名煩惱障。以我執等一二八根本煩惱，以及等流等二十隨煩惱為其體。《成唯識論》卷九云（大正31・48c）：「謂執遍計所執實我薩迦耶見而為上

首百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱，此皆擾惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。」

所知障（jñeyāvaraṇa）者，對於所知境的障礙。此等法並無發業潤生之用，但能覆障一切所知之境而令暗昧，障菩提之果，故名所知障。指法執等一二八根本煩惱，以及等流等二十隨煩惱。《成唯識論》卷九云（大正31·48c）：「謂執遍計執實法薩迦耶見而爲上首見、疑、無明、愛、恚、慢等。」此中，「等」字指兼取隨煩惱。此說僅約自性體而言，然《佛地論》則以爲應包含其眷屬體。其文云（大正26·323b）：「諸心心法，及所發業，並所得果，皆攝在中。」

除唯識家外，地論家亦嘗論此二障。慧遠《大乘義章》卷五（本）〈二障義〉謂二障爲煩惱障、智障，就見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地之五住惑加以分別，文云（大正44·561c）：「障別有三：㈠四住煩惱，爲煩惱障，無明住地，以爲智障。㈡五住性結，爲煩惱障，事中無知，以爲智障。㈢五住性結及事無知，同爲煩惱，分別緣智，以爲智障。」

㈢指煩惱障與三昧障：出自天親《金剛般若波羅蜜經論》卷上、《大明三藏法數》卷七。煩惱障是見思之惑，若斷盡此障，則心空寂而得無諍三昧。三昧障是於無諍三昧心生取著之惑，若不離脫此障，則難保不使無諍三昧變成有諍；若離脫，則名無諍無諍行。

㈣指理障與事障：原出於《圓覺經》卷下。即障正知見之惑名爲理障，而令生死相續之惑爲事障。宗密《圓覺經略疏》卷下依《大乘起信論》所說而謂（大正39·552b）：「一者理障，礙正知見，根本無明也。不達法界性相，是礙正知見義故，故彼論云，是心從本已來自性清淨，以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名爲無明。二者事障，續諸生死，六種染心也。三細乃至起業受報，是續生死義故。故彼論云，此清淨心爲無明所染，有其染心，染心義者，名煩惱礙等。」

㈤指內障與外障：起於衆生內心的煩惱，名爲內障；來自外界的障礙則爲外障。

二諦

佛教最基本的理論原則。通達二諦的道理才可以通達佛教；反之，不了解二諦的道理則無法了解佛教。佛教主要目的是教人破除我執、法執而體認眞實。唯有從事物的兩個對立方面互成互破，才能掃盡一切執著而顯現眞實，因此中觀宗特別重視二諦的應用。

二諦是俗諦與眞諦。俗諦又名世諦，眞諦又名第一義諦。（梵文之眞諦，即paramārtha-satya。俗諦則有saṃvṛti-satya, vyavahāra-satya, prajñapti-satya三種寫法。）「諦」是眞空的意思，此處指的是眞理。眞俗二諦是事物所具有的兩種眞理。凡夫從時間上由於經驗或習慣所觀察的事物原理（有）名爲世諦或俗諦，聖人由究竟處體驗事物的眞實情況（空），名爲第一義諦或眞諦。因此俗諦是指肯定事物所以存在的道理，眞諦是指否定事物有其實質的道理。佛教認爲但從有或但從空來理解事物，都是片面的，甚至是錯誤的，必須從空有兩方面來體認方能得到實際情況。

二諦既是佛教基本原則，因此各宗無不盛談二諦。由於各宗派的思想體系不同而對二諦的解釋也就有所不同。先就「諦」的含義而言，有四家不同。有人以爲眞理爲諦，有人以爲眞理不是諦而是能觀理境的智慧是諦，有人以爲境智都不是諦而詮示理的言論是諦，有人以爲綜合理境智文才是諦，單獨一項不能是諦。就古三論師來說，多半以境爲諦。僧馥〈菩提經注序〉云：「夫萬法無相而有二諦，聖人無知而有二名。二諦者，俗也道也；二名者，權也智也。二名以語默爲稱；二諦以緣性爲言。」

這是以諦智作爲境智相對而言，並且以緣起爲俗諦，性空爲眞諦。至於攝山和嘉祥相承是以言教爲諦，認爲「如來常依二諦說法，一者世諦，二者第一義諦。故二諦唯是教門，不關境理。」同時又開爲「於諦」、「教諦」兩

種二諦。

於諦是指「有」於凡夫是實，這是世諦；「空」於聖人是實，這是第一義諦。諸法性空而世間顚倒以爲是有，這於凡夫是諦，叫作世諦；聖人眞實了知其爲顚倒，性空無生，這於聖人是諦，叫作第一義諦。這名爲於諦。

如來誠諦之言，依凡夫之有而說有，目的不在於有而在於表示不有，依聖人之空而說空，目的不在於空而在於表示不空。以有空之二表示非有非空之不二，這便是教諦。所以說：「如來依二諦說法」所依是於諦，說法是教諦。不善了解佛教的人，聞有便執有，聞空便執空，還成爲「迷教於諦」。三論之中，《百論》以於諦爲正宗，教諦爲旁；《中論》以教諦爲正宗，於諦爲旁。又，佛所說經多就於諦，菩薩造論多就教諦。

二諦的具體內容，各宗派也隨其思想體系的不同而有不同的解釋。在四阿含中，只有《增一阿含經》卷三提到二諦的名稱而沒有說明。大乘經中，如《大品》、《涅槃》、《華嚴》、《寶積》等處處敍述二諦的道理。至於各宗派中，無論其爲大乘或小乘，都有對二諦的分析。就漢地所流傳的小乘各派別，是爲一切有部和經部。一切有部就是毗曇師，解釋二諦只是相對而言，隨時有所不同，大略有七種說法。

第一，五陰、十二入、十八界的事法是俗諦（事），四諦、十六行相的理法是眞諦（理）。第二，妄情所安立的衆生事相是俗諦（妄情），無我之理是眞諦（眞理）。第三，假名人天、男女等無其實質是俗諦（假），五陰、十二入、十八界是眞諦（實）。第四，就四諦而言，苦集是俗諦（世間），滅道是眞諦（出世間）。第五，苦集道是俗諦（有爲），滅是眞諦（無爲）。第六，就十六行相而言，十四行相是俗諦（有），空、無我二行相是眞諦（空）。第七，三藏言教是俗諦（教），三十七道品是眞諦（行）。七說之中，正以第一事理二諦爲主旨。

經部師（即成實師）是以現象的有爲俗諦，以本質的空爲眞諦。具體而說，就現象言，俗諦有四種解釋：(1)就事相而言，陰界入是俗。(2)就法相而言，一切法是苦、無常是俗諦。(3)就理相而言，世法虛假，只是因緣集用是俗諦。(4)就空相而言，五陰之中無有我人是俗諦。就本質言，眞諦有三種解釋：(1)就理而言之，因和合中無性之空是眞諦。(2)就法而言，法和合中無性之空是眞諦。(3)就空而言，第一義中無有凡夫所計我人是眞諦。

至於中觀學派自傳入漢地以來，當般若師的時期，所討論的偏重於性空，如法性、覺性、般若、法身、解脫等，而忽略了中觀宗的基本理論——二諦的研究。所以般若師六宗七家之中，除道安外，餘都偏而不即。

自羅什入關以來，譯出《中論》、《維摩》等，才重視二諦的理論。一般認爲僧肇所著《肇論》中，〈物不遷論〉是從生滅無常來談俗諦，〈不眞空論〉是從性空來談眞諦。僧肇的〈維摩經序〉也說：「統萬行則以權智爲主。」權是通達俗諦的權智，智是照了眞諦的實智。但是由於三論師的衆說紛紜，莫衷一是。

竺道生曾撰《二諦論》，今不傳，其後梁昭明太子曾撰《解二諦義》，以爲「二諦即是就境明義」，「眞諦離有離無，俗諦即有即無。即有即無是假名，離有離無爲中道。中道以不生爲體，俗即假名，以生法爲體。」當時僧俗諮問，提出異議有二十三家，昭明太子一一作了答覆。

智顗《法華玄義》卷二（下）云（大正33・702b）：「陳世中論破立不同，或破古來二十三家明二諦義，自立二諦義；或破他竟約四假明二諦。」湛然《法華經釋籤》卷五釋此句即說破二十三家明二諦義「文在梁昭明集」。約四假明二諦就是攝山一系的主張。吉藏《三論玄義》云（大正45・13a）：

「凡有四門：㈠因緣假，㈡隨緣假，㈢對緣假，㈣就緣假也。㈠因緣假者，如空有二諦，

有不自有，因空故有；空不自空，因有故空，故空有是因緣假義也。㈡隨緣假者，如隨三乘根性說三乘教門也。㈢對緣假者，如對治常說於無常，對治無常，是故說常。㈣就緣假者，外人執有諸法，諸佛菩薩就彼推求，檢竟不得，名就緣假。」

攝山、興皇、嘉祥相承，立三重二諦，第一，說有是俗諦，說空是眞諦；第二，說有說空都是俗諦，說非空非有是眞諦；第三，說非空非有是不二以對待空有之二，此二與不二都是俗諦，非二非不二是眞諦。以上三種都是教門。說此三種爲令人悟解無所得中道。因此，「不二」是二諦的體，「二」是二諦的用。二諦的言敎，目的在於表顯中道。以非有非無爲中道，於是立有以爲俗諦，立空以爲眞諦。此二諦皆是因緣假立以顯中道，二諦是假名也是中道。所顯中道就隨二諦而有三種：⑴世諦中道，⑵眞諦中道，⑶二諦合明中道。

就生滅而論，非生非不生是中道，說生說不生是假名。假名的生即是不生之生是俗諦，假名的不生即是生之無生是眞諦。俗諦旣是假名之生，便不可定言是生，也不可定言是不生，這便是世諦中道，不動不生滅的眞際而建立生滅諸法。

眞諦旣是假名之不生，便不可定言是不生，也不可定言是非不生，這便是眞諦中道，不壞生滅的假名而通達無生滅的實相。

世諦之生是無生之生，眞諦之不生是生之不生。無生之生豈是生，生之不生豈是無生，便是非生非無生，這是二諦合明中道。言亡慮絕，離四句、絕百非，畢竟空寂。

◉附：印順《中觀今論》第十章第一節

二諦，爲佛法中極根本的論題。佛法的目的，在乎引導衆生轉迷啓悟，而引導的方法，即以二諦爲本，故對二諦應求得確當的了解。嘉祥、窺基都有二諦章，其他各派也無不重視。《中論》說：「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義。」從教義說，佛以二諦的方式爲衆生說法，故對於二諦不能確當辨別，即對於佛法也不能了解。《十二門論》說：「若不知二諦，則不知自利、他利及共利。」修學佛法，不外爲了自利、利他、俱利，這可見修學佛法，應該對二諦徹底理解一番！

二諦即世俗諦、勝義諦，或譯作世諦、第一義諦，俗諦、眞諦。佛依二諦說法，二諦中最主要的，爲凡聖二諦——或可名情智二諦、有空二諦。凡夫因迷情妄執，不悟眞理，凡情的境界，即常識的世界，是世俗有的，名爲世俗諦。世，是遷流義，俗，是浮虛不實義。依梵語，有覆障義，即凡情亂現虛妄不眞而障於眞相的。勝義諦，是聖人智見體悟諸法本相，而非一般的認識所認識的。這是特勝的眞智界，故名勝義，即第一義諦。佛法敎化衆生使它從迷啓悟，從凡入聖，主要以此二諦爲立教的根本方式。對二諦雖有各樣的解說，然主要是使衆生從迷執境界轉入聖覺的境界。衆生因無明妄執，計一切法爲眞實有的，由此引起生死流轉。要使衆生解脫，即必要了悟諸法是非實有的，悟得法性本空爲勝義諦。所以，《青目論釋》說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顚倒故，生虛妄法，於世間是實。諸賢聖眞知顚倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名爲實。」

諦，有不顚倒而確實如此的意思。世俗是浮虛不實的，何以也稱爲諦？世俗雖是虛妄顚倒，但在世俗共許的認識上，仍有其相對的確實性、妥當性。一切世俗法，從世間的立場，也可以分別錯誤與不錯誤，世俗諦是世間的眞實。究竟的眞實，當然是不二的，然因凡夫聖者的境地不同，觀點不同，所以佛隨此差別，說有二種眞實。如以凡情的立場，說色等法是眞實的，空性是理想的、不現實的。空性，不是凡情的認識所及，不是一般所能理解的，也就因此名爲第一義的，即特殊的。但不是凡情所能理解的，決不能因此而可以否定它。因爲

這在聖者，也還是眞知灼見的，聖者間也還是共證無別的。其實，一般常識所認爲如此如此的，在科學界，已每每不以爲然，科學的許多事理，也並不是一般人所認爲如此的。但科學所證明爲如何如何，決非一般的境界所能否認。如科學者說太陽是恒星，不動的，地球是行星，繞太陽而行（或說日與地球是俱動俱靜的），這顯然與一般所見不合。一般人因目見日有出沒，於是說太陽繞地而行。又如常人見棹椅爲堅實的、不動的，而在科學界，則以爲是電子羣的沖激，雖不斷的在動，以能維持其原有的均衡，故一般人還以爲是堅實的、不動的。當然，一般科學的論證，僅是常識的加工精製，還不是佛法的第一義諦；但也可藉此知道凡常的情境，並不即是究竟眞實的。由於智慧的淺深，可以有不同的世界觀，此各各所見的，在自類的知見上，各有它相當的確實性（瑜伽分世間眞實，道理眞實，煩惱障淨智所行眞實，所知障淨智所行眞實，也即此意）。所以，不能以世俗眞實爲究竟的，應知勝義諦是不能以凡情的見地而論證的。如何顯示眞勝義諦，如何通達勝義諦而又與世俗諦不相違，這是佛法的重大課題。世俗諦，在世俗界有它的重要意義，如色彩的鮮艷，那樣的動人，引發人類的情感，儘管科學家說它只是光波的長短，而人類還是以豐富的情感去接受它。又如善與惡，儘管在物質科學的研究中，不能發現善惡，而善惡在世間，並不失去它的重要意義。依佛法說，世俗與勝義，雖有它的不同，但決不是矛盾到底而衝突的。依世俗悟勝義，而勝義是不礙於世俗，成立情智和諧的、眞俗相成的人生觀，這是佛教的基本立場。

凡聖——有空二諦，爲大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知（不能如實知）有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分爲不同的二諦：

⑴實有眞空二諦：這不是說執世俗實有，可以悟勝義眞空。這是說，聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。雖然眞悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。

⑵幻有眞空二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知爲無自性的假名，如幻如化。但此爲勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。此與前實有眞空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。此又可名爲事理二諦，理智通達性空爲勝義，事智分別幻有爲世俗。

⑶妙有眞空二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即眞即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限爲此爲勝義，彼爲世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立爲世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立爲勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有眞空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。這是即空的緣起幻有，稱爲妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一眞實不空的妙有。

上來所說的三類，後者是三論、天台宗所常說的；第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；第一是鈍根的聲聞乘者所許的。這三者，依悟證的淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見

中，這是可以貫通無礙的。佛法的安立二諦，本爲引導衆生從凡入聖、轉迷爲悟的，所以應從凡聖二諦的基礎上，一層一層的去深入理解，以達到圓滿的境地。否則高談玄妙，忽略當前的現實，就與玄談的不切實際相同。

〔參考資料〕《菩薩瓔珞本業經》卷上；《瑜伽師地論》卷五十五；《辯中邊論》卷中；《顯揚聖教論》卷六；《大乘莊嚴經論》卷二；《成實論》卷二、卷十五；《雜阿毗曇心論》卷十；陳譯《攝大乘論釋》卷七；《順正理論》卷五十八；《般若燈論釋》卷十三；《佛性論》卷四；《成唯識論》卷八、卷九；印順《性空學探源》；霍韜晦《中國哲學辭典大全》〈二諦〉條。

二邊（**梵**dvaya-anta、anta-dvaya，**巴**dve antā，**藏**gñis kyi mthaḥ、mthaḥ gñis）

指偏離中道的兩種極端。亦即相對立的兩種立場而與佛法之中道立場相違者。例如：苦樂二邊、有無二邊、斷常二邊、增損二邊等。茲略述如次：

(1)**苦樂二邊**：指苦行與樂行二種立場。《四分律》卷三十二云（大正22·788a）：「比丘出家者，不得親近二邊，樂習愛欲，或自苦行，非賢聖法，勞疲形神不能有所辦，比丘除此二邊已，更有中道。」《雜阿含經》卷三十二云（大正2·228c）：「爾時，世尊告王頂聚落主：今者衆生依於二邊，何等爲二？一者樂著卑下田舍常人凡夫五欲，二者自苦方便不正非義饒益。」世親《攝大乘論釋》卷一（大正31·321c）：「爲對治二邊受用。立毗奈耶藏，謂遮有罪著欲樂邊受用故，及開無罪不自苦邊受用故。」

(2)**有無二邊**：指主張絕對有與絕對無之二種立場。《雜阿含經》卷十云（大正2·66c）：「爾時，阿難語闡陀言：我親從佛聞，教摩訶迦旃延言，世人顛倒依於二邊，（中略）如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有。」《般若燈論》卷九根據《寶積經》所說，云（大正30·94b）：「釋曰：云何教授？如佛告迦旃延，世間多有依止二邊，謂若有若無，有深智者不著有無，（中略）是故佛教迦旃延中，若有若無，二邊俱遮是正道理。」更引用《月燈三昧經》中的偈頌，而說有見、無見二邊。《瑜伽師地論》卷三十六云（大正30·487a）：「有及非有二俱遠離法相所攝眞實性事，是名無二，由無二故說名中道，遠離二邊亦名無上。」

(3)**常見斷見二邊**：指主張恒常有、斷滅無之二種立場。《雜阿含經》卷三十四（大正2·245b）：「若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見，如來離於二邊處中說法。」別譯《雜阿含經》卷十（大正2·444c）：「復次，阿難，若說有我，即墮常見，若說無我，即墮斷見，如來說法，捨離二邊，會於中道。」《成實論》卷十（大正32·317b）：「問曰：此見云何斷？答曰：正修習空則無我見，我見無故則無二邊，（中略）又見諸法從衆緣生，則無二邊，（中略）又行中道故則滅二邊，所以者何，見諸法相續生則滅斷見，見念念滅則滅常見。」

(4)**增益損減二邊**：將本來沒有的誤認爲有，謂之增益；將本來有的誤認爲無，謂之損減。這二種立場都不合乎中道，故云二邊。世親《攝大乘論釋》卷一（大正31·323c）：「善能遠離增益損減二邊過故，（中略）謂實無有遍計所執，定執爲有名爲增益；增益無故，損減實有圓成實性。遠離如是二邊過失，故名善巧。」《瑜伽師地論》卷十三（大正30·345b）：「復有遠離二邊處中觀行，謂離增益邊，離損減邊。」

除上列之外，另有《般若燈論》卷九所說一異二邊，《大乘掌珍論》卷下所說常、無常二邊，《瑜伽師地論》卷十四與《隨相論》等說斷常二邊，但依《中邊分別論》卷下所說，有色等諸陰和我一異的二邊、以色等爲常住的外道邊和以爲無常的聲聞邊二邊、主張有我的增益邊和主張無我的損減邊二邊、主張心實有的增益法邊和主張心不實有的損減法邊二邊、

所治邊和對治邊二邊、主張人法有的常邊和主張無的斷邊二邊、所取和能取二邊，以及七種分別的二邊。此外，《佛性論》卷四說六種執的二邊，即執的可滅與滅、執的可畏與畏、執的可執與執、執的正與邪、執的有作與無作、執的不生與同生。

〔參考資料〕《五分律》卷十五；《辯中邊論》卷下；《寶性論》卷四；《大乘寶要義論》卷七；《集諸法寶最上義論》卷上；《大乘緣生論》；《廣釋菩提心論》卷二；《菩薩地持經》卷一；《中論》卷四。

二護

護持佛法的兩種類型。即內護與外護。北本《涅槃經》卷三十二（大正12・559c）：「佛正法中有二種護。一者內，二者外。內護者所謂戒禁，外護者族親眷屬。」內，指自己身心之「心」。內護即謂受持佛所制定之大小乘戒，以防護身、口、意三業之非，成就種智菩提之果。外，指親族、眷屬。蓋人之修行，須屏絕緣務，凡所需衣服、飲食、湯藥之類，必藉族親眷屬左右供給，庶得身心安穩以成辦道業，故凡在家衆，如供給修行者衣食以助其修道，或盡力護持佛法之弘通等種種善行，均謂外護。此外，從外部以助力、權力、勞力、知識等保護佛教，並排除障礙以便利傳道者，亦爲外護，或稱外護者、外護善知識。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷四（下）；《禪苑清規》卷八〈龜鏡文〉。

二十天

指二十位天神。有下列二種說法。

㈠密教金剛界曼荼羅外金剛部院之諸天：即金剛界曼荼羅九會中，成身、三昧耶、微細、供養、降三世、降三世三昧耶等六會最外部所列的天部，東西南北四方各配五天。關於二十天的尊名和座位，各經軌所載不一，在《一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經》、《現圖曼荼羅》、《祕藏記》、《賢劫十六尊軌》諸書中，皆有不同記載。請參閱右欄之對照表：

二十天尊名對照表

	教王經	現圖曼荼羅	祕藏記	賢劫軌
上界天	那羅延——幻化金剛 （Narayana Mayavajra）	那羅延（東）	同	同
	拘摩羅——金剛鈴 （Kumara Vajraghaṇṭa）	拘摩羅（東）	同	同
	梵天——寂然金剛 （Brahma Vajramuṇi）	梵天（東）	同	同
	帝釋——金剛器仗 （Śakra Vajrayudha）	帝釋（東）	同	同
飛行天	甘露軍荼利——金剛軍荼利 （Amritakuṇḍali Vajrakuṇḍali）	日天（南）	同	同
	月天——金剛光 （Candra Vajraprabha）	月天（南）	同	同（西）
	大勝杖——金剛杖 （Mahadaṇḍa Vajradaṇḍa）	彗星（南）	太白（西）	歲星（西）
	金剛水誐羅 （Vajrapiṅgaia）	熒惑（南）	同	同
虛空天	末度末多——金剛舜挐 （Madhumatta, Vajrachinna）	金剛摧（東）	傘蓋毗那夜迦	摧碎
	作甘露——金剛鬘 （Madhukara Vajramala）	金剛食（南）	華鬘毗那夜迦	金剛食
	最勝——金剛愛 （Jaya Vajravaci）	金剛衣（西）	弓箭毗那夜迦	金剛衣
	持勝——最勝金剛 （Jayakara Vajrajaya）	調伏（北）	抱刀毗那夜迦	調伏
地居天	守藏——金剛母娑羅 （Dhanada Vajramusala）	羅刹（西）	同（南）	同（西）
	風天——金剛風 （Vayu Vajraṇila）	風天（西）	同	同（北）
	火天——金剛火 （Agni Vajraṇala）	火天（西）	同	同（南）
	俱尾羅——金剛大惡 （Kuvera Vajrabhairava）	毗沙門（西）	同	同（北）
水居天	縛羅賀——金剛鉤 （Varaha Vajraṇkuca）	金剛面（北）	同	同
	焰摩——金剛葛羅 （Yama Vajrakala）	焰摩（北）	同	同（南）
	必哩體尾祖梨葛——金剛頻那夜迦 （Pṛithiviculika Vajravinayaka）	歡喜（北）	同	伊舍那
	水天——龍金剛 （Varuṇa Vajraṇaga）	水天（北）	同	同（西）

此外，有將二十天分爲上界天、飛行天、虛空天、地居天、水居天五類，而稱之爲五類諸天。《教王經》則在三界主的上界天上，加上大自在天，成爲二十一天。此等皆是婆羅門教、印度教的神而爲佛教所納入信仰體系者。

㈡護衛衆生，輔翼至教的二十位天神：此乃《諸天傳》依天台《國淸百錄》〈光明鬼神品〉所列者，即：

⑴梵天王：爲娑婆界主，主大千世界。

(2)**帝釋天主**：在須彌山頂，即忉利天主。

(3)**持國天**：即提頭賴吒，爲東方天王。

(4)**增長天**：即毗留勒叉天王，爲南方天王。

(5)**廣目天**：即毗留博叉天王，爲西方天王。

(6)**多聞天**：即毗沙門天王，爲北方天王。

(7)**金剛密迹天**：手中執金剛寶杵，省知如來一切密迹祕要之事。

(8)**摩醯首羅天**：居色頂天，爲三界尊極之主。

(9)**散脂大王**：爲二十八部諸鬼神之首，能滅諸惡，護持正法。

(10)**大辯天**：具不可思議大智慧，接物利生，弘揚佛法。

(11)**功德天**：隨衆生所求，令得成就。

(12)**韋馱天神**：爲南方天王八將之一，殷憂四部，外護三洲。

(13)**堅牢地神**：能增長出生證明功德。

(14)**菩提樹神**：守護如來成道處的菩提樹。

(15)**鬼子母天**：生諸鬼王，保護男女，予以子息。

(16)**摩利支天**：行於日月之前，救兵戈等難。

(17)**日宮天子**：能生千光破暗，成熟萬物。

(18)**月宮天子**：夜發光明，滋萬物，功次於日光。

(19)**娑竭龍王**：大鹹海中之一龍王，主蛇龍，爲大權菩薩化現，弘護佛法使興隆。

(20)**閻摩羅王**：地獄之主。

〔參考資料〕 (一)《金剛頂經瑜伽十八會指歸》；《金剛界七集》卷下；《唯降三世曼拏羅廣大儀軌分》。

二月堂

日本奈良佛教界專修「十一面悔過法會」（修二月會）的建築物。位於日本奈良東大寺大佛殿東北的山腹。號羂索院。係爲舉行修二月會而興建的堂舍，故俗稱二月堂。據《二月堂繪緣起》載，天平勝寶三年（751）三月，實忠於常念觀音院見到以十一面觀音爲本尊的十一面悔過法會，翌年於攝津難波津感得生身十一面觀音像，因此建該堂以資安置。並於同年二月至大同四年（809）期間，每年二月修十一面悔過法。應和二年（962）八月，堂中僧房被大風吹倒，元久三年（1206）正月再建。寬文七年（1667）二月被火燒毀，九年五月德川家綱重建本堂，並修建三所社、閼伽井、佛餉屋、食堂、湯屋、宿所等；此等建築今尙存。而修二月會一事，今已改在三月，仍依古式行之，其中以「御水取」之法事爲最著名。

〔參考資料〕 《東大寺要錄》卷四；《東大寺雜集錄》卷七、卷八。

二王尊

指安置於寺門兩側以守護伽藍的金剛力士像。又作仁王、二王、二天王或二天。其像爲筋骨逞露，身體大半裸露，僅腰部纏輕衣，頭髮束於頂上，雙眼怒視。通例左尊開口，右手執杵，左掌前張；右尊閉口，左手提棒，右臂高張。相傳口的開閉表示阿、吽二字，象徵萬物的始終。又，由於守護之義，故比擬《仁王經》而稱作仁王；更因幾乎裸形而立，所以又有露形神之稱。

或說二者一名密迹金剛，一名那羅延金剛；或名密迹力士、金剛力士；或稱爲左輔、右弼。《毗奈耶雜事》卷十七云（大正24・283b）：「佛言：長者，於門兩頰應作執杖藥叉。次傍一面作大神通變，又於一面畫作五趣生死之輪，簷下畫作本生事，佛殿門傍畫持鬘藥叉，（中略）於庫門傍畫執寶藥叉。」

此中之執杖藥叉、持鬘藥叉、執寶藥叉，大抵相當於此處所說的二王。此外，《大日經》卷二也有不可越守護門者、相向守護門者之名。胎藏界曼荼羅的東門繪有守門二天王。藥叉神屬於毗沙門天的眷屬，在迦濕彌羅國，自古以來，即被崇爲護法神；《婆藪槃豆法師傳》云（大正50・189b）：「罽賓國四周有山如城，唯有一門出入，諸聖人以願力攝諸夜叉神，令守門。」至後世，專以之爲執金剛神。此係根據《大寶積經》卷九所說而來，即勇郡王

的千子成爲賢劫千佛，法意成爲金剛力士，法念成爲梵天王，此二人立誓守護教說云云。

此外，根據上列《有部毗奈耶雜事》卷十七所述，可知寺門安置諸天及藥叉神等守護伽藍之風，印度自古即已流行。印度巴路特（Bharhut）的瑞垣即刻有藥叉神像，在羅力揚唐蓋（Loriyān Tangai）等地，也有密迹金剛力士侍佛左右的雕像。中國的龍門石窟中，也可見到此二天王像。韓國慶州芬皇寺內的九重塔，其四面入口左右皆刻有二王。日本於寺門置二王像之風亦盛，其中以奈良東大寺南大門的二王像最爲著名。又，古來將安置此二王尊的門，稱爲二王門或仁王門。

〔參考資料〕《翻譯名義集》卷四；《注梵網經》。

二守護

指密教之二位守護神。爲位居現圖胎藏界曼荼羅文殊院及外金剛部院西方之門的二守護神，即不可越守護門者（gdul-dkaḥ）和相向守護門者（mṅon-phogs）。詳稱爲門門二守護。《大日經》卷三〈悉地出現品〉云（大正18・19a）：「門門二守護，不可越相向，擬手而上指，朱目忿怒形。」該經卷四〈普通眞言藏品〉有二守護的眞言。《大日經疏》卷十釋云（大正39・686a）：

「次守護者眞言，此即是不可越，正爲難持（謂力持義，觀瞻不可得也，亦有難降伏義。）法佛奉教者，常在內門右邊也。名爲不可越使者，諸佛三昧耶威力不可過越也，金剛之戒奉以行之，一切不敢違越也。亦名無能見者，由此奉教者威猛熾盛，如百千日無敢視者，猶如初生小兒不堪仰視日輪，故以爲名也。常在佛內門有所教命，如說而行，故名奉教者。（中略）次相對守門者眞言，（中略）奉諸佛教勅，以不可得空，噉食一切著相衆生難可化度降伏者，令無有餘，即是大忿怒義也。」

此中，不可越守護者，密號是金剛，種子是「佉」（kha），三昧耶形是刀，形像是右手持鉾棒，左手竪拳當胸，面向左方，交脚而坐。印相是難勝金剛印，即右手作拳，竪風指當心上，左手作拳（皆在大指外）直舒臂，令拳稍高齊頭。相向守護的密號、種子、三昧耶形及印相皆同於前。形像是左手持劍，面向右方，交脚而坐。

〔參考資料〕《大日經疏》卷十三；《大日經疏演奧鈔》卷十五；《大日經義釋演密鈔》卷六；《胎藏入理鈔》卷下。

二祖山

山名。位於河南省彰德府（安陽縣）磁州。以禪宗二祖慧可爲開祖。達磨寂後，慧可於天平（534～537）初年出鄴都鼓吹禪風，但是遭到以道恒爲首的滯文之徒迫害，陷於流離困窮之中。然而，慧可後來仍以鄴都爲中心，進行教化活動，而接鄰鄴都的磁州二祖山，被認爲係開創於此時。

此外，據《大清一統志》所載，慧可示寂於磁州東北的元符寺，此元符寺即指二祖山。

〔參考資料〕《大清一統志》卷二十一；《和漢禪剎次第》；《扶桑五山記》卷一。

二教論

一卷。北周・道安撰。爲論述儒佛二教大旨及其優劣的長文。收在《廣弘明集》卷八。道安，俗姓姚，馮翊胡城（陝西）人，嘗於大陟岵寺宣說《涅槃經》與《大智度論》，深受朝野人士敬重，奉勅住大中興寺。其後，鑑於周武帝受張賓、衛元嵩的煽惑欲廢佛教，乃上此文。廢佛之議因而中止五年。

全書分歸宗顯本、儒道昇降、君爲教主、詰驗形神、仙異涅槃、道仙優劣、孔老非佛、釋異道流、服法非老、明典眞僞、教指通局、依法除疑等十二篇，全篇爲問答體，以東都逸俊童子爲問者，西京通方先生爲答者。

◉附：《續修四庫全書提要》〈二教論〉條（摘錄）

（本書）於三教異同優劣，辯之可謂精

密。言二教者，內教外教也。練心之術名三乘，內教也；救形之術名九流，外教也。又道無別教，即在儒流，即易之謙謙，故云二教也。所引典籍，儒家則以六經爲宗，道家則用張魯蜀記爲證，史册則依《史記》兩漢爲據。而所引《孝經》說《晉書》〈禮樂志〉，文雖不多，皆佚典也。蓋道安文藻才華，榮達當時，故所作高雅若斯，惜世久無別行本。唐·釋道宣收入《廣弘明集》中，其第四、五、六、七、八等篇，較餘篇五分不及一，疑道宣有所删節，原本既不可得，難以考證矣。

二尊院

寺院名。位於日本京都市右京區上嵯峨。屬天台宗。號小倉山華台寺。所供奉本尊爲釋迦、彌陀二尊，故稱二尊院。承和（834～847）年中，嵯峨天皇於小倉山山麓建華台寺及二尊教院，後來堂宇荒廢，源空至此結草庵，其弟子正信房湛空再建堂舍，未幾，成爲天台、眞言、律、淨土兼學的道場。寬喜三年（1231）十月，土御門天皇駕崩，遺骨葬在該山。應仁年間（1467～1468）遇兵火，諸堂被燒毀。永正、享祿年間（1504～1531），第十六世向諸國勸募，期再興堂宇，後得三條西實隆的援助，重建本堂、方丈室等。現存的本堂係永正十八年（1521）所建，掛有後柏原、後奈良兩天皇所賜的匾額。明治維新以後，爲天台宗延曆寺所轄。

寺中的堂塔，除了本堂之外，另有安置法然上人畫像的足曳堂，以及嵯峨、土御門、御嵯峨三天皇的御塔，與法然上人廟（一說是湛空上人塔）等。此外，寺中藏有不少佛像、繪畫等珍貴文物，並有源空所寫的「七箇條起請文」。

〔參考資料〕《黑谷源空上人傳》；《二尊院緣起》；《二尊院文書》、《二尊院住持次第》（宗派流傳所載）；《山州名跡志》卷九；《國寶目錄》。

二障義

書名。一卷。新羅·元曉（617～？）撰。有古寫本藏於日本大谷大學。日本·昭和五十四年（1979）由橫超慧日、松村法文重新編印發行，日本平樂寺書店出版。今收於《大藏經補編》第三十二册。

本書是元曉爲佛法中之「煩惱障」、「所知障」二義所作的解析，爲韓國佛教的重要典籍。其內容分六門：第一釋名，言二障者，煩惱障亦名惑障；所知障亦名智障。或有異門名煩惱礙及智礙。第二出體，略有二門，謂顯了門及隱密門；顯了門內又分五重以釋體。第三明障功能，亦如上分二門而釋。第四明諸門相攝，諸惑有多種差別，乃撮其要，略攝爲六門：百二十八煩惱、百四惑、九十八使、八種妄想、三種煩惱、二種煩惱。第五明治斷，略有四重：簡能治、定所斷、明治斷差別、辨治斷階位。第六總決擇，設六重問答、及一難通。

本書除可藉以了解元曉的學說重點外，其與華嚴宗法藏的關係也頗值得注意。

二諦義

書名。三卷。隋·吉藏撰。又稱《二諦章》。收於《大正藏》第四十五册。係就三論宗教義中之樞要二諦義，分大意（上卷）、釋名（中卷）、相即義、體、絕名、攝法、同異（下卷）等七科加以論述，與《大乘玄論》、《四論玄義》所立之十科不同。

◉附：《續修四庫全書提要》〈二諦章〉條（摘錄）

此章凡有七段：第一明二諦大意，第二釋二諦名，第三明二諦相即義，第四明二諦體，第五明二諦絕名，第六明二諦攝法義，第七明二諦同異義。考藏公所著《大乘玄論》中亦有二諦義，文字與此章有相同處而較略，亦有此章所未及者；考其文句，當作在此章之先。又《大乘玄論》教迹門，初述興皇大師講《中論》形勢不同，略有十條。其三云：先盛解二諦竟，即釋論文，明佛說二諦以表正道。今論以二

諦爲宗，推功有在也。藏公傳稱講三論一百餘遍，是故此章應是藏公講《中論》時，所述以爲懸談者也。

明大意中，依《中論》說謂諸佛依二諦爲聖凡說空有法，及其得失利益。立三種二諦，第一有爲世諦、無爲眞諦；第二有無二爲世諦、非有非無爲眞諦；第三二與不二爲世諦、非二非不二爲眞諦。釋名中，明二種二諦，(一)教二諦，(二)於二諦，以隨名釋、因緣釋、顯道釋、無方釋四種解之。明相即中，引《涅槃》、《大品》、《淨名》三經，明二諦相即義，並破諸家之解。明體中，略破三家，謂二諦一體異體及中道爲體義，而正以非眞非俗爲二諦體。明絕名中，有四句例。明攝法中，破開善攝法盡，莊嚴攝法不盡義，謂是方便之說，不可執也。明同異中，先約《涅槃》、《大品》明同異，次明諸家釋同異。實相理教，最爲難明，文字般若，此章爲極矣。習三論者，不可不精研之也。

二十二根（梵 dvāviṃśatīndriyāṇi，巴 dvāvisa-tindriyāṇi，藏 dbaṅ-po ñi-śu-rtsa-gñis）

指二十二種具有增上意義的法，包含生理的，心理的，與事相的。乃大小乘教之通說。即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、信根、勤根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根。其中，十至十四即五受根，十五至十九即五善根，二十至二十二即三無漏根。

根，梵語indriya，音譯因姪哳熖，具有最勝、自在、光顯、增上等義。眼等五根於莊嚴身、導養身、生識及不共事等四事皆能「增上」（產生作用）；女、男二根於諸有情分別男女及形相、言音等，有增上義；命根於衆同分能續、能持，有增上義；五受根隨增貪等隨眠，即於染有增上義；五善根及三無漏根能增長諸淸淨法，即於淨有增上義；以上二十二根因皆有增上義，故均立爲根。

男根、女根爲身根的一部分，無別體；三無漏根以意根、喜樂捨三受根及五善根等九根爲體，故亦無別體；因此，若就二十二根之體而言，僅有十七根。十七根中，五受根均以受心所爲體，故更攝爲十三根。若將十三根依色心二法作分別，則眼等五根屬色法，命根是非色非心的不相應行，意根、受根及五善根爲心法。

〔參考資料〕《決定義經》；《法乘義決定經》卷上；《舍利弗阿毗曇論》卷五；《法蘊足論》卷十；《發智論》卷十四；《大毗婆沙論》卷七十一、卷一四二；《俱舍論》卷二；《瑜伽師地論》卷五十七；《阿毗達磨雜集論》卷五；《大乘義章》卷四。

二十二愚

指菩薩之十地及佛地所對治的二十二種愚癡。即(1)執著補特伽羅及法愚癡（執著我法愚）；(2)惡趣雜染愚癡；(3)微細誤犯愚癡；(4)種種業趣愚癡；(5)欲貪愚癡；(6)圓滿聞持陀羅尼愚癡；(7)等至愛愚癡；(8)法愛愚癡；(9)一向作意棄背生起愚癡（純作意背生死愚）；(10)一向作意趣向涅槃愚癡（純作意向涅槃愚）；(11)現前觀察諸行流轉愚癡（現觀察行流轉愚）；(12)相多現行愚癡；(13)微細相現行愚癡（細相現行愚）；(14)一向無相作意方便愚癡（純作意求無相愚）；(15)於無相作功用愚癡；(16)於相自在愚癡；(17)於無量說法無量法句文字後後慧辯陀羅尼自在愚癡；(18)辯才自在愚癡；(19)大神通愚癡；(20)悟入微細祕密愚癡；(21)於一切所知境界極微細著愚癡（於一切所知境極微細著愚）；(22)極微細礙愚癡。

依《成唯識論》卷九所釋，二十二種愚癡相當於十地所斷的十重障，以及第十地的滿心金剛喻定現前時所斷的惑障。其中，(1)、(2)是約初地所斷的惑障而言，前者是異生性障，後者是其障所發的惡趣業果。(3)、(4)是約第二地所斷的惑障而言，前者是誤犯不故思的遮罪愚癡，後者是發自此愚癡所誤犯的三業。(5)、(6)是約第三地所斷的惑障而言，前者乃著於障礙

勝地與修慧的五欲境而起的貪，後者則障礙總持與聞思二慧。

(7)、(8)是約第四地所斷的惑障而言，前者謂對所得的勝定起愛的愚癡，後者是對所依的深法起愛的愚癡。(9)、(10)是約第五地所斷的惑障而言，前者是厭生死的愚癡，後者是樂涅槃的愚癡。(11)、(12)是就第六地所斷的惑障而言，前者是取染相的愚癡，後者爲取淨相的愚癡。(13)、(14)是約第七地所斷的惑障而言，前者是取流轉的細生相的愚癡，後者則是取還滅的細滅相的愚癡。

(15)、(16)是約第八地所斷的惑障而言，前者是於無相用功用的愚癡，後者是於相不能任運自在的愚癡。(17)、(18)是約第九地所斷的惑障而言，前者是對義、法、詞三種的無礙解不能自在的愚癡，後者是對辯無礙解不能自在的愚癡。(19)、(20)是約第十地所斷的惑障而言，前者是對諸大神通不能自在的愚癡，後者則是對大法智雲和所含藏的功德不能自在的愚癡。(21)、(22)是就第十地的滿心、金剛喻定現前時所斷的惑障而言，前者是俱生起的微細所知障，後者則是俱生起的煩惱障種子。

〔參考資料〕《解深密經》卷四〈地波羅蜜多品〉；《瑜伽師地論》卷七十八。

二十八宿（梵aṣṭāviṃśati nakṣatrāṇi，藏rgyu-skar ñiśu-rtsa-brgyad）

印度與中國的曆學用語。指二十八種星座。「宿」是星座的意思。亦即指太陰所運行的白道上的二十八星座，據《宿曜經》所述，即：昂、畢、觜、參、井、鬼、柳、星、軫、亢、張、翼、角、氐、女、斗、牛、箕、尾、心、房、虛、危、室、奎、壁、婁、胃。

按二十八宿之說，夙行於印度，《夜柔吠陀》中已具列二十八宿之名。佛典中，如《摩登伽經》、《舍頭諫太子二十八宿經》、《大方等大集經》、《佛母大孔雀明王經》、《宿曜經》等皆曾言及。此外，密教之現圖胎藏界曼荼羅外金剛部院之四方，亦曾載其形象。在中國，《史記》〈天官書〉卷五嘗論述二十八宿與十二個月的關係，《前漢書》〈律曆志〉卷一（下）定二十八宿之分度，算寒暑年紀之別。《史記》一書係成書於西元前一世紀初期，故中土的二十八宿說最遲在西漢初年已經出現。

據日人高楠順次郎所述，印度、中國、波斯、阿拉伯、埃及等地古來已傳二十八宿名。高楠氏又依據德國學者韋伯（Weber）及美國惠特尼（Whitney）所說，指出此星術係起源於巴比倫，大約在西元前八百年左右，傳入印度。此外，根據《宿曜經》卷下所載，唐用二十八宿，西國除牛宿而用二十七宿。而從印度之古籍《豎底沙論》（Jyotiṣa）中不舉二十八宿，唯出二十七宿看來，後世印度係傳二十七宿說。蓋言二十七宿者，係謂太陰所行白道上之星座數有二十七，然而從新月經滿月至黑月之一個月間，計有三十日，就此，《宿曜經》卷上說有前合、隨合、並合等三種合法。奎、婁、胃、昂、畢、觜等六宿係太陰未至宿，亦即宿在太陰之前，故名之爲前合；參、井、鬼、柳、星、張、翼、軫、角、亢、氐、房等十二宿在太陰左右並行，故稱之爲並合；心、尾、箕、斗、女、虛、危、室、壁等九宿係太陰已過宿，亦即宿在太陰之後，恰如犢之隨母，故名爲隨合。

此二十八宿之名，諸經所說有異，茲取其主要者，表列如次。（見下頁）

二十五有

指衆生輪迴生死的二十五種存在境界。亦即將三界有情的異熟果體分類爲二十五種：(1)地獄有，(2)畜生有，(3)餓鬼有，(4)阿修羅有，(5)弗婆提有，(6)瞿耶尼有，(7)鬱單越有，(8)閻浮提有，(9)四天處有，(10)三十三天處有，(11)炎摩天有，(12)兜率天有，(13)化樂天有，(14)他化自在天有，(15)初禪有，(16)大梵天有，(17)二禪有，(18)三禪有，(19)四禪有，(20)無想有，(21)淨居阿那含有，(22)空處有，(23)識處有，(24)不用處有，(25)

二十八宿名稱對照表

宿曜經	舍頭諫經	現　圖	孔　雀　經	梵　　名
昴	名稱	作者	訖栗底迦	Kṛittika
畢	長養	木者	戶盧呬儞	Rohini
觜	鹿首	烏頭	蔑栗伽尸羅	Mṛigaśiras
參	生養	米濕	頡達羅	Ardra
井	增財	服財	補捺伐蘇	Punar-vasu
鬼	熾盛	增益	布灑	Pusya
柳	不覲	不染	阿失麗灑	Aśleṣa
星	土地	摩伽	莫伽	Magha
張	前德	間錯	前發魯褒拏	Purva-phalguni
翼	北德	果德	後發孔底拏	Uttara-phalguni
軫	象	訶悉多	訶悉須	Hasta
角	彩畫	質多羅	質多羅	Citra
亢	善元	自記	娑縛底	Svati
氐	善格	尾舍佉	毗舍佉	Viśakha
房	悅可	隨事	阿奴羅拕	Anuradha
心	尊長	尊長	逝瑟佗	Jyeṣtha
尾	根元	辰	莫攞	Mulaṁ
箕	前魚	杏	前阿沙荼	Purvaṣaḍha
斗	北魚	大光	後阿沙荼	Uttaraṣaḍha
牛	無容	對主	阿苾哩社	Abhijit
女	耳聰	寂	室羅末拏	Śravaṇa
虛	貪財	愛財	但儞瑟佗	Dhaniṣtha
危	百毒	百藥	設多婢灑	Śata-bhiṣa
室	前賢迹	賢鉤	前跋達羅鉢拕	Purva-bhadra-pada
壁	北賢迹	百	後跋達羅鉢拕	Uttara-bhadra-pada
奎	流灌	多羅	頡嚟離伐底	Revati
婁	馬師	阿濕毗儞	阿說儞	Aśvini
胃	長息	滿者	跋囉儞	Bharaṇi

非想非非想處有。

《大般涅槃經》卷十四云（大正12・448b）：「菩薩摩訶薩住無畏地，得二十五三昧，壞二十五有。」此是以六趣中的地獄乃至阿修羅四趣各爲一有，將人趣之四洲開列爲四有，天趣中的六欲天、四禪及四無色各爲一有。另外，初禪開大梵爲一有，四禪開無想、淨居二天各爲一有，亦即將欲界分類成十種，色界分類爲七種，無色界分類成四種。

〔參考資料〕 南本《涅槃經》卷十三；《入楞伽經》卷七〈五法門品〉；《涅槃經義記》卷五（下）；《大乘義章》卷八（末）；《摩訶止觀》卷九（下）；《法華經玄義》卷四（上）；《法苑珠林》卷七十。

二十五神

指守護持五戒者的二十五種神。《灌頂經》卷三謂（大正21・502c）：「世尊說言，若持五戒者，有二十五善神，衛護人身，在人左右，守於宮宅門戶之上，使萬事吉祥。」

此二十五神之名稱及與持戒者的關係略如下列：蔡芻毗愈他尼、輸多利輸陀尼、毗樓遮那波、阿陀龍摩坻、波羅桓尼和婆等五神守護不殺生者。坻摩阿毗婆馱、阿修輪婆羅陀、婆羅摩亶雄雌、婆羅門地鞞哆、那摩吁哆耶舍等五神守護不偸盜者。佛馱仙陀樓哆、鞞闍耶藪多婆、涅坻醯馱多耶、阿邏多賴都耶、波羅那佛曇等五神守護不邪淫者。阿提梵者珊耶、因臺羅因臺羅、阿伽嵐施婆多、佛曇彌摩多哆、多賴叉三密陀等五神守護不妄語者。阿摩羅斯兜嘻、那羅門闍兜帝、薩鞞尼乾那波、荼鞞門毗舍羅、伽摩毗那闍尼佉等五神守護不飲酒者。

〔參考資料〕 《法苑珠林》卷八十八。

二十五衆

隋代由官方資助的弘法組織。開皇十二年（592），文帝勅令選拔精通三學的高僧，共得二十五人；他們由官方出資供養，令他們住在京師各寺，任由四方學子來學。這些領衆的高僧稱爲衆主。依據史傳的記載，知名的衆主有僧粲、僧琨、慧影等人。其中，僧粲是「二十五衆第一摩訶衍匠」，僧琨爲「二十五衆教讀經法主」。

一般的研究，認爲二十五衆是從事基礎教化的傳教組織。這是隋文帝時以政府力量推動佛教復興的各種措施之一。

〔參考資料〕 《續高僧傳》卷九、卷十五、卷十九；《歷代三寶紀》卷十二；藍吉富《隋代佛教史述論》。

二十五諦（梵 pañcaviṃśati-tattvāni）

印度哲學用語。爲數論派的主要理論。亦即該派爲顯示萬物（尤其是個我）轉變之過程，所設立的二十五種眞理。此即：自性、覺、我慢、五知根、五作根、心根、五唯、五大、神我等。此中，五知根、五作根、五唯、五大等四類各具五種，故爲二十諦，加上其餘的五

諦，則成二十五之數。

茲略釋此二十五諦如次：

神我，是以知、思爲體的不變不動的精神性原理，亦即獨存的見者（draṣtr）、非作者（akartṛ）。自性，又稱作非變異或勝因，是物質性的原理；由純質、激質、翳質等三德構成。

上列二者係宇宙生成之根本原理，二者一旦結合，自性依神我之知，三德失去平衡，遂生二十三諦。其次第如下所述：

首先生覺，從覺生我慢，我慢生十一根（五知根、五作根、心根），又生五唯，五唯生五大。此中，覺，又稱作「大」，指知覺彼此的決智；於此「覺」中，含有法、智慧、離欲、自在、非法、非智、愛欲、不自在等八分。前四分係原質之相，若增長之，則得解脫；後四者係翳質之相，若增長之，則漸次向下墮落而生出我慢等。

我慢者，即我執之謂，此有變異我慢、大初我慢、焰熾我慢等三種。變異我慢者，依原質增長所生，能生十一根；大初我慢者，依翳質增長所生，能生五唯五大；焰熾我慢者，依激質增長所生，能生十一根與生五唯五大兩種。五唯者，謂有生五大功能的純粹無雜之原質，即聲、觸、色、味、香等五種。此中，聲唯能生空大，觸唯生風大，色唯生火大，味唯生水大，香唯生地大。

十一根者，謂耳、皮（身）、眼、舌、鼻等五知根與語、手、足、男女（生殖器）、大遺（排泄器）等五作根以及心根。此中，五知根，謂能取五唯者，即耳根取聲，皮根取觸，眼根取色，舌根取味，鼻根取香；五作根，謂能作諸事者，即舌根作語言，手根作執持，足根作行步，男女根作戲樂及繁殖，大遺根除棄糞穢。心根以能分別爲體，有二類，即：與知根相應者，名爲知根；與作根相應者，名爲作根。

此外，此二十五諦若就變異之有無而分別，則第一之自性唯本非變異，第二十五之神我非本非變異，中間之二十三諦皆爲變異。不過，覺、我慢及五唯等七諦既是本，也是變異；十一根及五大等十六諦則唯有變異，非爲本。

〔參考資料〕《金七十論》卷上。

二十四緣

指促成諸法生起的二十四種條件。此一名相乃錫蘭分別上座部所特有。巴利七論中，至《發趣論》始說此二十四緣。按《無礙解道》說俱生、相互、所依、相應、不相應等五緣，《論事》第五品第八章說因緣、增上緣、俱生緣、根緣、道緣、食緣、所緣緣、修習緣、無間緣、等無間緣，該書第二章說相互緣，《法集論》說異熟緣、禪緣，《雙論》說前生、復生、有、非有、去、不去等諸緣，因此，可能是《發趣論》綜合諸說，而成此二十四緣。

此二十四緣名目如次：因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、所依緣、依止緣、前生緣、後生緣、數數習行緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、靜慮緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、非有緣、去緣、不去緣。

◉附：《發趣論》文（摘錄）

⑴**云何因緣？**謂諸因對於因相應諸法及彼等起諸色，由因緣而爲緣。

⑵**云何所緣緣？**謂色處對於眼識界及彼相應諸法，由所緣緣爲緣。聲處對於耳識界及彼相應諸法，由所緣緣爲緣。香處對於鼻識界及彼相應諸法，由所緣緣爲緣。味處對於舌識界及彼相應諸法，由所緣緣爲緣。所觸處對於身識界及彼相應諸法，由所緣緣爲緣。色處、聲處、香處、味處、所觸處對於意界及彼相應諸法，由所緣緣爲緣。一切諸法對於意識界及彼相應諸法，由所緣緣爲緣。凡以如如諸法爲緣，如如諸法即諸心心所法生，則如是如是諸法對於如是如是諸心心所法，由所緣緣而爲緣。

⑶**云何增上緣？**謂欲增上對於欲相應諸法及彼等起諸色，由增上緣爲緣。勤增上對於勤相

應諸法及彼等起諸色，由增上緣為緣。心增上對於心相應諸法及彼等起諸色，由增上緣為緣。觀增上對於觀相應諸法及彼等起諸色，由增上緣為緣。凡以如如諸法為主，而如如諸法即諸心心所法生，則如是如是諸法對於如是如是諸心心所法，由增上緣而為緣。

⑷**云何無間緣？**謂眼識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由無間緣為緣。耳識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由無間緣為緣。鼻識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由無間緣為緣。舌識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由無間緣為緣。身識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由無間緣為緣。前前諸善法對於後後諸善法，由無間緣為緣。前前諸善法對於後後諸無記法，由無間緣為緣。前前諸不善法對於後後諸不善法，由無間緣為緣。前前諸不善法對於後後諸無記法，由無間緣為緣。前前諸無記法對於後後諸無記法，由無間緣為緣。前前諸無記法對於後後諸善法，由無間緣而為緣。前前諸無記法對於後後諸不善法，由無間緣為緣。凡如如諸法無間而如如諸法即諸心心所法生，則為如是如是諸法對於如是如是諸法，由無間緣而為緣。

⑸**云何等無間緣？**謂眼識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由等無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由等無間緣為緣。耳識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由等無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由等無間緣為緣。鼻識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由等無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由等無間緣為緣。舌識界及彼相應諸法對於意界及彼相應諸法，由等無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由等無間緣為緣。身識界及彼相應諸法，對於意界及彼相應諸法由等無間緣為緣。意界及彼相應諸法對於意識界及彼相應諸法，由等無間緣而為緣。前前諸善法對於後後諸善法，由等無間緣為緣。前前諸善法對於後後諸無記法，由等無間緣為緣。前前諸不善法對於後後諸不善法，由等無間緣為緣。前前諸不善法對於後後諸無記法，由等無間緣為緣。前前諸無記法對於後後諸無記法，由等無間緣為緣。前前諸無記法對於後後諸善法，由等無間緣為緣。前前諸無記法對於後後諸不善法，由等無間緣為緣。凡如如諸法等無間而如如諸法即諸心心所法生，則為如是如是諸法對於如是如是諸法，由等無間緣為緣。

⑹**云何俱生緣？**謂四非有色法，互由俱生緣為緣。四大種，互由俱生緣為緣。入胎剎那，名之與色，互由俱生緣為緣。諸心心所法對於心等起諸色，由俱生緣為緣。四大種對於諸所造色，由俱生緣為緣。諸有色法對於諸非有色法，或時由俱生緣為緣，或時非緣。

⑺**云何相互緣？**謂四非有色蘊，由相互緣為緣。四大種，由相互緣為緣。入胎剎那，名之與色，由相互緣而為緣。

⑻**云何依止緣？**謂四非有色蘊，互由依止緣為緣。四大種，互由依止緣為緣。入胎剎那，名之與色，互由依止緣為緣。四大種對於諸所造色，由依止緣為緣。眼處對於眼識界及彼相應諸法，由依止緣為緣。耳處對於耳識界及彼相應諸法，由依止緣為緣。鼻處對於鼻識界及彼相應諸法，由依止緣為緣。舌處對於舌識界及彼相應諸法，由依止緣為緣。身處對於身識界及彼相應諸法，由依止緣為緣。凡依止於某色而意界及意識界轉，則彼色對於意界意識界及彼相應諸法，由依止緣而為緣。

⑼**云何親依止緣？**謂前前諸善法對於後後諸善法，由親依止緣為緣。前前諸善法對於後後隨分不善法，由親依止緣為緣。前前諸善法對

於後後諸無記法，由親依止緣爲緣。前前諸不善法對於後後諸不善法，由親依止緣爲緣。前前諸不善法對於後後隨分善法，由親依止緣爲緣。前前諸不善法對於後後諸無記法，由親依止緣爲緣。前前諸無記法對於後後諸無記法，由親依止緣爲緣。前前諸無記法對於後後諸不善法，由親依止緣爲緣。補特伽羅亦由親依止緣爲緣。牀座亦由親依止緣而爲緣。

⑽**云何前生緣？**謂眼處對於眼識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。耳處對於耳識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。鼻處對於鼻識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。舌處對於舌識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。身處對於身識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。色處對於眼識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。聲處對於耳識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。香處對於鼻識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。味處對於舌識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。所觸處對於身識界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。色處、聲處、香處、味處、所觸處對於意界及彼相應諸法，由前生緣爲緣。凡依止於某色而意界及意識界轉，則彼色對於意界及彼相應諸法，由前生緣而爲緣，對於意識界及彼相應諸法，或時由前生緣爲緣，或時非緣。

⑾**云何後生緣？**謂後生之諸心心所法對於前生之此身，由後生緣而爲緣。

⑿**云何修習緣？**謂前前諸善法對於後後諸善法，由修習緣爲緣。前前諸不善法對於後後諸不善法，由修習緣爲緣。前前諸唯作無記法對於後後諸唯作無記法，由修習緣而爲緣。

⒀**云何業緣？**謂善不善業對於異熟諸蘊及業果諸色，由業緣爲緣。思對於諸相應法及彼等起諸色，由業緣而爲緣。

⒁**云何異熟緣？**謂異熟之四非有色蘊，互由異熟緣爲緣。

⒂**云何食緣？**謂段食對於此身，由食緣爲緣。諸非有色食對於諸相應法及彼等起諸色，由食緣而爲緣。

⒃**云何根緣？**謂眼根對於眼識界及彼相應諸法，由根緣爲緣。耳根對於耳識界及彼相應諸法，由根緣爲緣。鼻根對於鼻識界及彼相應諸法，由根緣爲緣。舌根對於舌識界及彼相應諸法，由根緣爲緣。身根對於身識界及彼相應諸法，由根緣爲緣。色命根對於諸業果色，由根緣爲緣。諸非有色根對於相應諸法及彼等起諸色，由根緣而爲緣。

⒄**云何靜慮緣？**謂諸靜慮支對於靜慮相應諸法及彼等起諸色，由靜慮緣而爲緣。

⒅**云何道緣？**謂諸道支對於道相應諸法及彼等起諸色，由道緣而爲緣。

⒆**云何相應緣？**謂四非有色蘊，互由相應緣爲緣。

⒇**云何不相應緣？**謂諸有色法對於諸非有色法，由不相應緣爲緣。諸非有色法對於諸有色法，由不相應緣而爲緣。

(21)**云何有緣？**謂四非有色蘊，互由有緣爲緣。四大種，互由有緣爲緣。入胎刹那，名之與色。互由有緣爲緣。諸心（與）心所法對於心等起諸色，由有緣爲緣。（四）大種對於諸所造色，由有緣爲緣。眼處對於眼識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。耳處對於耳識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。鼻處對於鼻識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。舌處對於舌識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。身處對於身識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。色處對於眼識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。聲處對於耳識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。香處對於鼻識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。味處對於舌識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。所觸處對於身識界及彼相應諸法，由有緣爲緣。色處、聲處、香處、味處、所觸處對於意界及彼相應諸法，由有緣爲緣。凡依止於某色而意界及意識界轉，則彼色對於意界及意識界及彼相應諸法，由有緣而爲緣。

(22)**云何無有緣？**謂等無間滅之諸心心所法對於現在諸心心所法，由無有緣而爲緣。

(23)**云何去緣？**謂等無間去之諸心心所法對於現在諸心心所法，由去緣而爲緣。

(24)云何不去緣？謂四非有色蘊，互由不去緣爲緣。四大種互由不去緣爲緣。入胎刹那，名之與色，互由不去緣爲緣。諸心心所對於心等起諸色，由不去緣爲緣。（四）大種對於諸所造色，由不去緣爲緣。眼處對於眼識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。耳處對於耳識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。鼻處對於鼻識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。舌處對於舌識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。身處對於身識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。色處對於眼識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。聲處對於耳識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。香處對於鼻識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。味處對於舌識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。所觸處對於身識界及彼相應諸法，由不去緣爲緣。色處、聲處、香處、味處、所觸處對於意界及意界相應諸法，由不去緣爲緣。凡依止於某色而意界及意識界轉，則彼色對於意界意識界及彼相應諸法，由不去緣而爲緣。

〔參考資料〕《清淨道論》第十七章〈說慧品〉；《南方上座部論書解說》；B. C. Law《A History of Pāli Litterature》。

二十犍度

律藏用語。指戒律中「作持門」的二十部類。「犍度」是章篇之意，如《發智論》的八犍度。依《四分律》所載，此二十部類如下所列：

(1)受戒犍度：受戒時的作法。

(2)說戒犍度：即布薩法，指每半個月一次僧衆相集，若於半個月期間有犯罪，則在他人之前發露、懺悔滅罪。

(3)安居犍度：每年夏季三個月期間應實行的安居結制的緣由。

(4)自恣犍度：安居完畢當天，請求他人就其一夏九旬之間不自覺所犯之罪，隨意指示教誨的次第。

(5)皮革犍度：有關皮革類使用與否的規定。

(6)衣犍度：有關僧衆衣服的制度。

(7)藥犍度：藥食規定。

(8)迦絺那衣犍度：安居後五個月所允許穿用別衣的規定。

(9)拘睒彌犍度：比丘和合同住之法。拘睒彌國的比丘相諍時，有德之人舉出其罪，乃使和合而不爭，故稱爲拘睒彌犍度。

(10)瞻波犍度：瞻波國所起的僧諍。謂在瞻波城，有客比丘接受舊比丘的供養，多日後，舊比丘以客比丘已有熟人，可得衣藥等物，故停止對客比丘的供養。客比丘不悅，乃和合舉舊比丘；舊比丘以此事向佛報告，佛告以客比丘所作羯磨不成就。

(11)呵責犍度：處罰好諍論而令僧團不和之剛强難化衆生的七法。

(12)人犍度：懺悔法，兼說關於受戒、說戒人數的規定。

(13)覆藏犍度：處罰覆藏犯事者之法。

(14)遮犍度：不令有罪者入於僧衆中之規定，謂只有具備五德的清淨人才能檢舉他人之罪。

(15)破僧犍度：在破和合僧之際所應採取的方法。

(16)滅諍犍度：有關七滅諍的記載。

(17)比丘尼犍度：有關比丘尼的制戒。

(18)法犍度：有關比丘威儀之事。

(19)房舍犍度：有關比丘所應止住的房舍或資具之事。

(20)雜犍度：種種雜事。

二十億耳（梵Śroṇakoṭīviṃśa、Śrotraviṃśati-koṭī，巴Soṇakolivīsa，藏Gro-bshin-skyes bye-ba ñi-śu-pa）

佛弟子之一。以「精進第一」著稱。中印度伊爛拏鉢伐多國長者之子，屬吠舍種。梵名譯作「室縷拏俱胝頻設」，或梵漢兼舉爲「首樓那二十億」，或稱二十億耳、億耳、聞二百億、二百億、聽聰、明聰。此人於過去世韓婆尸佛之時，由於作一房舍、敷一羊皮供養衆僧的因緣，乃得於九十一劫中生天上人中，受果樂，足不踏地。在今生，全身金黃且柔軟，足

下生毛，其父歡喜，乃予金二十億，故有二十億耳之名。

後來，頻婆娑羅王欲見其足，曾召其入王室。佛遊化王舍城時，此人奉王命往見佛陀，乃受佛教化而出家。不久獨住舍衛國（一說占波國），精勤修道，日夜不寢，由於過分精進仍未能開悟，於是有意還俗回家行布施，修福業。佛知此事，乃以譬喻加以啓廸。佛謂琴絃如太緊或太鬆，琴聲皆不能佳妙，唯有琴絃調適得中，不急不緩，始得美妙音聲；告以過分精進則如琴絃之過緊，反易致心亂，如不夠精進則如琴絃之過鬆，能令心懈怠，因此，當莫著、莫放逸、莫取相，方能得道。

億耳受教後，精勤修行，心無放逸，終於證得阿羅漢果，而得「精進第一」之美譽。後遊化南印度，寂於恭建那補羅國。遺有《長老偈經》第六三二～六四四偈。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷九、卷十六；《中阿含經》卷十九〈沙門二十億經〉；《增一阿含經》卷三、卷十三；《阿羅漢具德經》；《賢愚經》卷六〈富那奇緣品〉；《生經》卷三；《諸德福田經》；《毗尼母經》卷五；《十誦律》卷二十五。

二入四行

禪宗初祖菩提達磨所開示的修行總綱。二入是指顯示趣入菩提道的二門：理入與行入；四行是指四種修行原則，亦即行入的內容，即報冤行、隨緣行、無所求行及稱法行等。理入者，指根據經典，把握其根本精神，深信一切衆生同一眞性，乃至與道理合而爲一，歸於寂然無爲。行入的報冤行，指現世生活的怨憎苦惱，皆是過去自業所感的果報，故無須起冤曲之心，唯有精進不懈於人間常道，才是正途。隨緣行，指縱使遭遇苦樂順逆之緣，也能起「一切皆由業緣起，緣盡則一切皆不存在」之觀想，就順逆之緣而契入於道。無所求行者，指不向外攀求，止息愛執貪著之念，亦即通徹無求之謂。稱法行者，堅信一切衆生本來清淨之理法，依此理法而修自利利他之行，並且不爲修、行所繫縛，即徹悟無所得。

又依《景德傳燈錄》〈菩提達磨略辨大乘入道四行〉曇琳所撰序云，菩提達磨爲道育、慧可二沙門的精誠所感動，而誨以眞道，謂（大正51·458b）：「令如是安心，如是發行，如是順物，如是方便。此是大乘安心之法令無錯謬。如是安心者壁觀，如是發行者四行，如是順物者防護譏嫌，如是方便者遣其不著。」因此，二入四行相當於菩提達磨教示道育、慧可二人之安心、發行、順物、方便四法中的安心（理入）和發行（行入）二法。又，《續高僧傳》卷十六、《楞伽師資記》二書中的〈菩提達磨傳〉所提及的二入四行說，或許取自〈略辨大乘入道四行〉。

二入之說見於《金剛三昧經》〈入實際品〉，四行之說則類似舊譯《華嚴經》卷十一的十行之說。或許這些是二入四行說的根據。宋·契嵩在《傳法正宗記》卷五懷疑四行爲達磨之說，但一般說來，將它當作是達磨所說也無妨。（參見「二入四行論」條附錄）

◉附：印順《中國禪宗史》第一章〈菩提達磨之禪〉（摘錄）

達磨所傳授的，具體而明確。「入道」，是趣入菩提道；道是道路，方法。大乘道不外乎二入：理入是悟理，行入是修行。入道，先要「見道」——悟入諦理。佛法不只是悟了，悟是屬於見（理）的，還要本著悟入的見地，從實際生活中，實際事行上去融冶，銷除無始來的積習，這叫「修道」。修到究竟圓滿，名爲「無學道」。《楞伽經》說：「頓現無所有清淨境界」，是頓入的見道。「淨除一切衆生自心現流」，「是漸非頓」，是修道。經說與「理入」、「行入」的意趣相合。理入，是「藉教悟宗」。宗是《楞嚴經》說的「自宗通」，是自覺聖智的自證，但這要依「教」去悟入的。什麼是「藉教」？「深信含生同一眞信，但爲客塵妄覆，不能顯了」：這是如來藏（性）說。依此如來藏教說的深切信解，發起「

捨妄歸眞」的意樂，從「凝住壁觀」去下手。「壁觀」，從來異說紛紜，《傳燈錄》卷三附注說（大正51・219c）：「爲二祖說法，祇教曰：外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」「壁觀」可能就是「心如牆壁」的意思。《黃檗禪師宛陵錄》說（大正48・386c）：「心如頑石頭，都無縫罅，一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應。」

百丈也說（大正51・250a）：「心如木石，無所辨別，（中略）兀兀如愚如聾相似，稍有親分。」這都是「壁觀」的意義，是凝心、安心、住心的譬喻。從依言教的聞而思，到不依言教的思而修。「與眞理冥符，無有分別，寂然無爲」，就是如智不二的般若現證。理入是見道，是成聖；依大乘法說，就是（分證）成佛。然而，悟了還要行入——發行。前三行是「順物」，稱法行是「方便」，這都是從實際的事行去進修，而不是從心性去解說的。前三行是對「怨憎會」，「愛別離」，「求不得」苦的進修。修道者是人，是生活在人間的。無論是個人，是佛教，都要著重人與人的和諧，所以佛的律制，特別重視「息世譏嫌」。悟道者不是處身曠野，「靜觀萬物皆自得」——自得其樂就好了。人是生活在人間的，要本著自悟的境地，無怨憎，不憍侈，不貪著，而做到自他無礙，皆大歡喜。這是「防護譏嫌」的「順物」，也就是不違世俗，恆順衆生，從克己中去利他的。稱法行是「方便」——以「無所得爲方便」而行六度。行菩薩大行而無所行，攝化衆生而不取衆生相，「三輪體空」，從利他中銷融自己的妄想習氣。這樣的處世修行，才能眞的自利、利他，才能莊嚴無上菩提。達磨從印度來，所傳的教授，精要簡明，充分顯出了印度大乘法門的眞面目。中國的禪者，雖稟承達磨的禪法，而專重「理入」，終於形成了偏重理悟的中國禪宗。據曇林說，這一教授，達磨是以此開示道育、慧可的。這一教授，宗與教，「深信含生同一眞性」，是《楞伽經》所說的。前三行所引的經文，都出於《阿含經》及《法句》。稱法行所引的「經云」，是《維摩詰經》。「三空」是三輪體空，是《般若經》義。《維摩詰經》及《般若經》，都是江南佛教所特別重視的。達磨傳《楞伽》的如來（藏）禪，而引用《般若》與《維摩詰經》，可能與達磨的曾在江南留住有關。

〔參考資料〕 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》卷下；境野黃洋《支那佛教精史》；宇井伯壽《禪宗史研究》；鈴木大拙《禪思想研究》；水野弘元《印度學佛教學研究》。

二土弘經

天台宗之論題。論述以父母所生身而證得無生法忍之菩薩，是否可以離開此身所在之凡聖同居土，而到另二處更高的境界（方便有餘土與實報無障礙土）弘法。此語出自《天台二百題》卷五等。一般說來，生身得忍的菩薩雖斷無明證中道，但尚未成就法性身，還帶有父母所生的果縛肉身，所以不能入方便有餘等二土弘法。故《法華玄義》卷七（上）云（大正33・762c）：「生身菩薩，亦能此土他土弘經，令他得權實七益，化功歸己，增道損生，而不能上土利益也。」《法華玄義釋籤》卷十四釋云（大正33・916c）：「始於此土得無生忍，是故未能於上二土弘經益他，雖則自能增道損生未能起應，但能此土及以神通往於他土，尚未能入方便有餘，故云不能上土利益。」

二河白道

淨土宗所用之譬喻語。即以水火二河喻貪瞋煩惱，二河中之白道喻衆生於貪瞋煩惱中所生之淸淨往生心。善導《觀經疏》〈散善義〉云（大正37・272c）：

「又白一切往生人等，今更爲行者說一譬喻，守護信心，以防外邪異見之難。何者是也？譬如有人欲向西行百千之里，忽然中路見有二河，一是火河在南，二是水河在北。二河各闊百步，各深無底，南北無邊，正水火中間，有一白道，可闊四、五寸許，此道從東岸至西岸

，亦長百步，其水波浪交過濕道，其火焰亦來燒道，水火相交常無休息。

此人既至空曠迥處，更無人物，多有羣賊惡獸，見此人單獨，競來欲殺，此人怖死，直走向西，忽然見此大河，即自念言：此河南北不見邊畔，中間見一白道，極是狹小，二岸相去雖近，何由可行？今日定死不疑。正欲到迴，羣賊惡獸漸漸來逼，正欲南北避走，惡獸毒蟲競來向我，正欲向西尋道而去，復恐墮此水火二河，當時惶怖不復可言。即自思念：我今迴亦死，住亦死，去亦死，一種不勉死者，我寧尋此道向前而去，既有此道必應可度。作此念時，東岸忽聞人勸聲：仁者！但決定尋此道行，必無死難，若住即死。又，西岸上有人喚言：汝一心正念直來，我能護汝衆，不畏墮於水火之難。

此人既聞此遣彼喚，即自正當身心決定尋道直進，不生疑怯退心，或行一分二分，東岸羣賊等喚言：仁者迴來！此道險惡不得過，必死不疑，我等衆無惡心相向。此人雖聞喚聲，亦不迴顧，一心直進念道而行。須臾即到西岸，永離諸難，善友相見慶樂無已。

此是喻也，次合喻者，言東岸者，即喻此娑婆之火宅也，言西岸者即喻極樂寶國也；言羣賊惡獸詐親者，即喻衆生六根六識六塵五陰四大也；言無人空迥澤者，即喻常隨惡友不值眞善知識也；言水火二河者，即喻衆生貪愛如水，瞋恨如火也；言中間白道四、五寸者，即喻衆生貪瞋煩惱中能生淸淨願往生心也。」

按此喻或係出自曇鸞《略論安樂淨土義》所出渡河著脫之譬說，即（大正47・3c）：

「譬如有人，空曠迴處值遇怨賊，拔刄奮勇，直來欲殺，其人勁走視渡一河，若得渡河，首領可全。爾時但念渡河方便，我至河岸，爲著衣渡，爲脫衣渡，若著衣納，恐不得過，若脫衣納，恐無得暇，但有此念，更無他緣，一念何當渡河，即是一念。」

此外，在日本，隨著淨土信仰之流行，將此喻繪成畫卷之風頗盛，在粟生光明寺、鳥取萬福寺、京都知恩院、嵯峨淸涼寺等處皆存有古圖。

〔參考資料〕《觀經散善義傳通記》卷一；《觀經散善要義釋觀門義鈔》；《選擇本願念佛集》。

二重中道

意指中道之義有二重。又名二種中道。唯識家認爲中道有三性對望中道與一法中道等二義。如《大乘法苑義林章》卷一云（大正45・251a）：

「深密等經，依眞俗諦說一切法有空不空。世俗諦理，遍計所執情有理無、有爲無爲理有情無。勝義諦中，一切法體或有或無，由言不及非空非有，非由體空名不可說。成唯識說，勝義諦中心言絕故非空非有，寄言詮旨故引慈氏所說頌言，虛妄分別有，於此二都無。此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法非空非不空。有無及有故，是即契中道。此即建立三性唯識，我法境空，眞俗識有，非空非有，中道義立，即以所明說一切法非空非有中道之義，以爲宗也。」

此外，《觀心覺夢鈔》卷下〈二重中道〉條云（大正71・83b）：

「問：我宗之意以何義門名中道耶？答：義林章中明中道理有二重義。一者言詮中道，謂緣生法體非都無。於此緣生妄計一切遍計所執體性都無，此緣生中唯有遠離一切所執空性眞如。於彼空性亦得有此因緣生法，故一切法非空不空。如是三性相對詮顯中道義也。二者離言中道，謂一切法體雖如是或有或無，眞勝義中心言絕故名爲中道。今此二重談其法體更無別異，但是三性不即不離之法門也。」

此謂三性對望中道，係以遍計所執爲非有，以依他、圓成爲非無，以此說明非有非無中道之義；此係約言詮而談其旨，故稱爲言詮中道。世俗門即以此說明法之或有或無；而勝義諦中則以心言斷絕爲非有非空的中道，故稱之爲離言中道。其中，離言中道是所謂一法中道，亦即三性不相對望，以緣生法體非無，以假

有空寂之義爲非有，於緣生一法上說非有非無中道之義。

關於言詮、離言二重中道的同異，古來曾有異說，一說認爲遍計所執是執依、圓二性爲實法，於依、圓的假有空寂義外別無遍計空，故三性對望和一法中道的意義並無差別；一說認爲三性對望的中道遮遣遍計有，一法中道以依他之體爲虛假非有而曰空，故有別異。

〔參考資料〕 《成唯識論同學鈔》卷七之三；《百法問答抄》卷八；《百法問答抄抬據要解》卷十一；《續法相初心略要》卷下；《應理大乘傳通要錄》卷上、卷下。

二乘作佛

二乘指聲聞與緣覺。此語謂二乘也有成佛的可能，爲《法華經》前十四品（迹門）的中心思想。在天台宗，指舍利弗等聲聞，經過佛陀四十餘年的調教，至法華會座，開三會一，終於受到成佛的記莂。《摩訶止觀》卷六云（大正46・79b）：「華嚴大品不能治之，唯有法華能令無學還生善根，得成佛道。」

關於二乘成佛的問題，三論、華嚴、天台等都反對法相宗「定性二乘不能成佛」的說法，而主張一切衆生皆有成佛的可能。但三論宗、華嚴宗等對此只作理論的論述。至於天台宗則不然，在《法華經》中，佛陀顯然完成出世的目的，爲舍利弗等聲聞弟子做一一當來成佛的授記；可以說二乘作佛的理論與實際都已顧及，這也是天台宗重視此一名目的原因。

關於此一論點，在日本的中古時代，南都的唯識學者與北嶺的天台學者之間，對二乘成佛、不成佛的問題，也常起諍議。

二教六理

指二種經典依據與六種推理。是法相宗用以證明第七末那識存在的理論依據。由於小乘家只談六識，不知七、八二識，故唯識家特以二教六理證明第七識之存在。關於二教，指大乘經典《大乘入楞伽經》與大小乘共許的《解脫經》。前者卷六云（大正16・626c）：「藏識說名心，思量以爲意，能了諸境界，是則名爲識。」後者云（大正31・24c）：「染污意恒時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非曾非當有。」

關於六理，依《成唯識論》卷五所述，即如下列：

(1)不共無明故。契經說：不共無明微細恒行、覆蔽眞實，若無此識，彼應非有。

(2)六二緣故。契經說：眼色爲緣生於眼識，廣說乃至意法爲緣生於意識，若無此識彼意非有。

(3)意名故。契經說：思量名意，若無此識，彼應非有。

(4)二定差別故。契經說：無想、滅定。染意若無，彼應無別。

(5)無想許有染故。契經說：無想有情一期生中，心心所滅，若無此識，彼應無染。

(6)有情我不成故。契經說：異生善、染、無記心時，恆帶我執，若無此識，彼不應有。

〔參考資料〕 演培《成唯識論講記》。

二鼠嚙藤

佛經譬喩語，常用以喩示此四大所成身之無常不可恃。據《大集經》所載，昔有一人爲避二頭醉象，緣藤入井，有黑白二鼠嚙咬藤樹，根幹將斷，傍有四蛇欲螫，下有三龍仰首吐火、張爪欲食，仰望其上、二象已臨井邊正垂首下望；當危急無計可施間，忽有蜜蜂飛過，遺蜜滴入其口，以致全然忘懷身處危懼之中。此外，《賓頭盧爲優陀延王說法經》亦載（大正32・787a）：

「昔日有人行在曠路，逢大惡象，爲象所逐，狂懼走突無所依怙。見一丘井，即尋樹根，入井中藏。有白黑鼠，牙齧樹根，此井四邊有四毒蛇，欲螫其人，而此井下有大毒龍。傍畏四蛇，下畏毒龍，所攀之樹，其根動搖，樹上有蜜三滴，墮其口中，于時動樹撲壞蜂巢，衆蜂散飛，唼螫其人，有野火起，復來燒樹。」

此上二寓言，前者之二象喻生死，藤樹喻人命，井喻身命無常，二鼠喻晝夜，四蛇喻地水火風四大，三龍喻貪瞋癡三毒，蜜蜂喻財色食名睡五欲；後者之人喻凡夫，象喻無常，井喻人身，樹喻人命，二鼠喻晝夜，嚙樹根喻念念生滅，四蛇喻四大，蜜喻五欲，蜂喻惡魔，野火燒喻老，下有毒龍喻死後墮惡道。

〔參考資料〕《翻譯名義集》卷五。

二種生死

佛典中所列的凡聖二種生死方式。即分段生死與變易生死。

⑴**分段生死：**又稱有爲生死，指凡夫因有漏善惡之業，在三界六道輪迴所受的肉身生死。肉身有美醜胖瘦高矮的差別，分分段段得生死，故稱分段生死。

⑵**變易生死：**或名不思議變易生死、無爲生死。指阿羅漢、辟支佛、大力菩薩等超越三界輪迴的聖者，依無漏大願所感得的細妙殊勝依身之生死，因將分段粗劣身改轉變易而得不思議身，故稱變易生死。

《成唯識論》卷八云（大正31・45a）：「生死有二。㈠分段生死，謂諸有漏善不善業，由煩惱障緣助勢力所感，三界粗異熟果，身命短長隨因緣力，有定齊限，故名分段。㈡不思議變易生死，謂諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力所感，殊勝細異熟果，由悲願力，改轉身命，無定齊限，故名變易。無漏定願正所資感，妙用難測，各不思議，或名意成身，隨意願成故。」

二十八部衆

又稱觀音二十八部衆，是千手觀音在弘法上的二十八部眷屬，也是擁護觀音法門修持者的良善鬼神衆。

千手觀音是國人所常持誦之大悲咒的本尊。持誦大悲咒的人，除了蒙受到該神咒的直接法益及觀世音菩薩的護念之外，大梵天王還會派遣二十八部善神，各率五百眷屬及大力夜叉來保護他。《大悲心陀羅尼經》云（大正20・108b）：「其人若在空山曠野獨宿孤眠，是諸善神，番代宿衞，辟除災障。若在深山，迷失道路，誦此咒故，善神龍王，化作善人，示其正道。若在山林曠野，乏少水火，龍王護故，化出水火。」可見二十八部衆與大悲咒行者，也有密切的關係。

茲依《千手陀羅尼經》所載，條列二十八部衆尊名，並依日僧寬信所繪尊像圖，參考《千手造次第法儀軌》所載，略述其形相如次：

⑴**密迹金剛士烏芻君荼鴦俱尸：**忿怒面，赤肉色，左手插腰，右手持三鈷杵，身著甲冑。

⑵**八部力士賞迦羅：**面極忿怒，赤肉色，左手安腰，右手掌向外，腰著青衣。

⑶**摩醯那羅延：**頭著金剛甲，左手當胸掌向外，右手舒肘向前，取大刀刺地。

⑷**金剛陀羅迦毗羅：**面及身色同前，左手安腰，右手向胸掣大刀，身著甲冑。

⑸**婆馺娑樓羅：**面白黃色，忿怒形，頭著金甲，左手舉於胸前，掌向外，指端垂下，右手握大刀，著甲冑。

⑹**滿善車鉢真陀羅：**面作微笑形，左手握拳安腰，右手當胸取蓮華，著青色袈裟。

⑺**薩遮摩和羅：**面呈微笑且稍帶怒，頭著天冠，微舉左臂，仰掌舒五指，右手當胸持斧鉞，莊嚴如天女。

⑻**鳩蘭單吒半祇羅：**面帶微笑，青色，左手當胸，覆掌舒五指，右臂垂下持大刀，身著甲冑。

⑼**畢婆伽羅王：**面現微笑又帶怒，白赤色，頭有金甲，左手握拳安臍，右手持三戟，著金冑。

⑽**應德毗多薩和羅：**輕微忿怒面，頭有玉冠，左右手各持獨鈷杵。

⑾**梵摩三鉢羅：**面如天女，頭戴天冠，左手安臍邊，右手當胸持白拂，瓔珞莊嚴如天人。

⑿**炎摩羅：**忿怒面，仰視上空，青綠色，左手當胸，右手舒臂覆掌，五指散開安腰下。

⒀**釋王：**左手握拳安腰，右手持獨鈷杵，著

草鞋。

⑭**大辯功德娑怛那**：如吉祥天女，左手舉臂，持赤蓮華，右手當胸，掌向外，捻大指、頭指。

⑮**提頭賴吒王**：忿怒面，左手安腰，右臂上舉持三鈷杵，身著甲冑。

⑯**神母女等大力衆**：仰左掌於胸前，右掌向外捻大指、頭指。

⑰**毗樓勒叉**：左臂上舉持三戟，右手安腰持大刀，身著甲冑。

⑱**毗樓博叉毗沙門**：左手持塔，右手持三鈷戟。

⑲**金色孔雀王**：雀頭人身，左右手各持孔雀足一隻以爲杖。

⑳**二十八部大仙衆**：仙人形，左臂上舉持經卷，右手當胸持杖。

(21)**摩尼跋陀羅**：面如天人貌，赤髮，以花嚴飾，二手合掌。

(22)**散支大將弗羅婆**：微笑忿怒面，白色，頭戴天冠，左手當胸，以大指捻頭中二指，右手持大刀。

(23)**難陀跋難陀**：面極忿怒，青綠色，頭上有龍，左手上舉於胸前，掌心向外垂五指，右手安腰執三戟，身著甲冑。

(24)**娑伽羅龍伊鉢羅**：忿怒面，青黑色，以二手持大刀刺地。

(25)**修羅乾闥婆**：三面六臂，各面有三目，白色，左右第一手當胸合掌，左第二手持蓮華，右第二手持輪，第三手左右臂共舉持日輪。

(26)**迦樓緊那摩睺羅**：面極忿怒，白赤色，頭上戴白馬頭，左手插腰，右手高舉於頭，橫持大刀，著甲冑。

(27)**水火雷電神**：火雷電神，面極忿怒，赤黑色，左手覆掌於胸前，右手舒臂散五指，作壓地狀，立於黑浪中。水雷電神，面如惡鬼形，青色，二手胸前內縛，舒二中指，屈頭指相拄，立於波浪中。

(28)**鳩槃荼王毗舍闍**：鳩槃荼王係黑色長鼻瞋怒形，左持戰具，右執索；毗舍闍係黑赤色大目瞋怒形。左手持火玉。

二十八部衆與千手觀音的信仰並行於世，後世之相關造像頗多。中亞高昌出土的壁畫斷片中，站立於千手觀音身側的三眼神將像等護法神像，即二十八部衆。又據《入唐求法巡禮行記》卷二所載，中國五台山竹林寺中，安有二十八天釋梵王像。日本京都蓮華王院迄今仍供奉有湛慶等人所造的木造立像二十八尊。近江（滋賀縣）常樂寺有刻上德治、延慶、正和等銘文的二十八部衆像，此外，京都慈照院藏有絹本著色的二十八部衆圖二幅。

〔參考資料〕《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》卷下；《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》。

二十五方便

天台宗之修行法。天台宗將止觀的修行分爲方便與正修兩種。「方便」指正修止觀法門之前的預備功夫。共有二十五項，故云二十五方便。此二十五方便又可大別爲五科，內容包含修行前的心理、生理、環境等條件的預備，修習止觀時必須注意的心理狀況及生活規律、心身調適方法，以及修行態度等方面。茲略述如次：

⑴**具五緣**：《摩訶止觀》卷四（上）云（大正46・35c）：「道不孤運，弘之在人，人弘勝法，假緣進道，所以須具五緣。」具五緣者，即①持戒清淨：謂諸禪定及滅苦智慧皆由戒而生，故清淨持戒，不敢有犯。②衣食具足：謂衣法有三，若多寒國土及忍力未成者，三衣之外許畜百一等物。又，食法有四，即：常住深山，草果隨時得而資身；在阿蘭若處，受檀越送食；常行頭陀乞食之法；僧中如法結淨食。③閑居靜處：謂依止無憒鬧處。有上中下三等，即：深山遠谷；頭陀抖擻；蘭若伽藍閑靜之寺。④息諸緣務：謂息治生有爲之緣務，絕人事交際之緣務，屏工巧技術之緣務，廢聽學讀誦之緣務。⑤近善知識：謂親近外護善知識、同行善知識、教授善知識，受其教，蒙其勸發。

(2)呵五欲：《摩訶止觀》卷四（上）云（大正46・35c）：「緣力既具，當割諸嗜欲。」呵五欲者，即①呵色欲：謂男女形貌端嚴、修目長眉、朱唇素齒，及世間青黃赤白、紅紫縹綠等種種妙色，能令生愛，造諸惡業，故當呵之。②呵聲欲：謂箜篌箏笛、絲竹金石音樂之聲，及男女歌詠讚誦等，能令生染著，起諸惡業，故當呵之。③呵香欲：謂男女身香、世間飲食馨香、及一切薰香能令生愛著，開結使門，故當呵之。④呵味欲：謂苦酸甘辛鹹淡等種種飲食、肴膳美味等，能令染著，起不善業，故當呵之。⑤呵觸欲者：謂男女身分柔軟細滑，及諸好觸，能令染著，生障道業，故當呵之。

(3)棄五蓋：《摩訶止觀》卷四（上）云（大正46・35c）：「嗜欲外屏，當內淨其心。」棄五蓋者，即①棄貪欲蓋：謂若心生欲覺，念念相續，則能覆蓋善心，故當除棄。②棄瞋恚蓋：謂瞋恨若起，則能生怨起惱，覆蓋善心，故當除棄。③棄睡眠蓋：謂睡眠因緣能失二世樂，徒生徒死，無一可獲，如入寶山，空手而歸，故當除棄。④棄掉悔蓋：心之躁動謂「掉」，憂惱已作之事謂「悔」，此二者能蓋覆禪定，不得開發，故當除棄。⑤棄疑蓋：謂障定之疑有三：疑自、疑師、疑法。此三者皆能覆蓋心性，故當除棄。

(4)調五事：《摩訶止觀》卷四（上）云（大正46・35c）：「其心若寂，當調適五事。」調五事者，即①調食：謂不食能令增病、增眠、增煩惱之諸食物，僅取食能安身癒疾者，且不令過飢過飽。②調睡眠：眠是眼食，故不可苦節少眠，也不能過分多睡。③調身：謂欲入定時，應調身令不寬不急。④調息：謂調息令不澀不滑。⑤調心：謂調心令不沈不浮。

(5)行五法：《摩訶止觀》卷四（上）云（大正46・35c）：「五事調已，行於五法，必至所在。」行五法者，謂行欲、精進、念、巧慧、一心等五法。此中，欲者，謂離世間妄想顛倒，志願好樂諸深法門；精進者，謂堅持禁戒，棄捨五蓋，初夜後夜專精不廢；念者，謂常念世間之欺誑可厭，禪定之可尊可貴；巧慧者，謂等量世間樂與禪定智慧樂之得失輕重；一心者，謂分明徹見世間諸患之可厭，定慧功德之可尊可貴。一心決定，修行止觀。

〔參考資料〕《釋禪波羅蜜次第法門》卷二；《法界次第初門》卷上之上；《觀心論》；《觀心論疏》卷二、卷三；《止觀輔行傳弘決》卷四之三、卷四之四；《止觀大意》；《法苑珠林》卷七十一；《天台四教儀》。

二十五圓通

《楞嚴經》中所說的二十五種能得「圓通」境界的法門。圓通是圓滿通達、周遍融通之意，指圓滿通達諸法眞如聖境，住於融通無礙的心地，即得首楞嚴定。在《楞嚴經》中，釋尊命憍陳如等大阿羅漢、菩薩各自陳述最初修道時證得圓通的門徑，凡二十五種。

(1)音聲：即聲塵，指憍陳如等五比丘於鹿野苑中，聽佛說四諦法的聲音而證悟。

(2)色因：即色塵，指優波尼沙陀觀色身不淨而證悟。

(3)香因：即香塵，指香嚴童子見諸比丘燒沈水香而開悟。

(4)味因：即味塵，指藥王、藥上二菩薩無數劫以來爲良醫，徧知一切草木金石之味而悟入。

(5)觸目：即觸塵，指跋陀婆羅於僧沐浴時，忽然領悟水因而入於圓通。

(6)法因：即法塵，指摩訶迦葉因觀世間六塵變壞而證悟。

(7)見元：即眼根，指阿那律陀因失明，旋見眞性的本元而得證悟。

(8)息空：即鼻根，指周梨槃特愚鈍，入數息之觀，反息循空而證悟。

(9)味知：即舌根，指憍梵鉢提因宿業而有牛呞病，觀味知，還味旋知而得圓通。

(10)身覺：即身根，指畢陵伽婆蹉因足傷覺痛而開悟。

⑾**法空**：即意根，指須菩提聽聞法性空寂，旋法歸無而證入。

⑿**心見**：即眼識，指舍利弗心見清淨而證悟。

⒀**心聞**：即耳識，指普賢菩薩常以心聞分別十方世界衆生所有知見。

⒁**鼻息**：即鼻識，指孫陀羅難陀觀鼻端，觀鼻中之氣而證悟。

⒂**法音**：即舌識，指富樓那彌多羅尼子以大辯才助佛轉法輪而開悟。

⒃**身戒**：即身識，指優波離以身持戒法，身心清淨，故得通達。

⒄**心達**：即意識，指大目犍連從三迦葉聽聞如來所說因緣深義當下發心，得大通達。

⒅**火性**：即火大，指烏芻瑟摩聽空王佛說多淫的人是猛火聚，觀身心暖觸而化淫心成慧火。

⒆**地性**：即地大，指持地菩薩於過去世普光如來、毗舍浮如來時，得平心地，證悟自身與地大並無差別。

⒇**水性**：即水大，指月光童子於水天佛之處，修習水觀，觀身中涕唾便利與諸香水海、水性一味而圓通。

(21)**風性**：即風大，指琉璃光法王子於無量聲佛處，聽聞此世界及衆生爲妄緣風力所轉，觀風力無依而證悟。

(22)**空性**：即空大，指虛空藏菩薩觀虛空無邊而圓通，起大神力，現佛刹與自身等同虛空之相。

(23)**識性**：即識大，指彌勒菩薩於日月燈明佛所，修習唯心識定而通達。

(24)**淨念**：即根大，指大勢至菩薩於超日月光佛所，受念佛三昧法而圓通。

(25)**耳根**：指觀世音菩薩往昔於觀世音佛所，從聞思修入三摩提，初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相了然不生，一念頓空聞性而入圓通。

以上二十五種圓通所入的證悟之境雖完全無異，但能入的方便則有三科、七大之別。佛令文殊取捨，文殊捨棄其他而取耳根，對佛說偈曰（大正19・130c）：「佛出娑婆界，此方眞教體，清淨在音聞。欲取三摩提，實以聞中入，離苦得解脫。」蓋此土有情耳根聰利，以耳根聞聽音聲的功能最爲圓通，故依之修習，易於成就。

〔參考資料〕《首楞嚴義疏注經》卷五、卷六；《首楞嚴經義海》卷十五～卷十八；《楞嚴經集註》卷五、卷六；《楞嚴經要解》卷九～卷十二；《楞嚴經合論》卷五、卷六；《大佛頂首楞嚴經會解》卷九～卷十二；《楞嚴經圓通疏》卷五、卷六；《楞嚴經集註》卷五、卷六；《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》。

二入四行論

一卷。禪宗初祖菩提達磨的語錄。爲研究中國初期禪宗的重要資料。此論在近代才被發現，故仍無定本。目前所能知道的版本，有：

⑴朝鮮本《菩提達磨四行論》二種，即明・天順八年（1464）及李氏朝鮮隆熙二年（1908）所刊行的二種版本，後者收在《禪門撮要》中。

⑵北京圖書館藏敦煌寫本，宿九九號。

⑶倫敦大英博物館藏敦煌寫本，S.2715號及3375號。

⑷法國國民圖書館藏敦煌寫本，P.3018號及4634號。

其中，北京圖書館藏的敦煌寫本與倫敦博物館藏的敦煌寫本S.2715號，已由鈴木大拙對照朝鮮本加以校訂，收錄在《禪思想史研究》中。S.3375號及P.3018、4634號等三本，都只是中間部份的斷片，爲近年所發現。

上述敦煌寫本，均缺少卷首部份，所以無法確知本來的題名。收錄在《楞伽師資記》及《景德傳燈錄》中的本書，其卷首部分雖題有「菩提達磨略辨大乘入道四行，弟子曇林序」，但卻從未被認定爲達磨所說。直到近年，由於敦煌寫本的出現，才受到新的評價。再加上水野弘元〈菩提達磨的二入四行說與金剛三昧經〉的論文發表後，其資料價值才得到肯定

，被認爲是道宣《續高僧傳》中達磨及慧可傳的直接資料。於是，前面所說的敦煌寫本等，包括雜錄部等，統稱爲《二入四行論》，成爲今日所知之菩提達磨的唯一語錄。

◉附：《菩提達磨略辨大乘入道四行》（摘錄自《景德傳燈錄》卷三十）

夫入道多途，要而言之，不出二種，一是理入，二是行入。

理入者，謂藉教悟宗。深信含生，同一眞性，但爲客塵妄想所覆，不能顯了。若也，捨妄歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無爲，名爲理入。

行入者，謂四行。其餘諸行，悉入此中。何等四耶？㈠報冤行，㈡隨緣行，㈢無所求行，㈣稱法之行。

云何報冤行？謂修道行人，若受苦時，當自念言：我從往昔，無數劫中，棄本從末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限。今雖無犯，是我宿殃，惡業果熟，非天非人，所能見與，甘心忍受，都無冤訴。經云：「逢苦不憂。」何以故？識達故，此心生時，與理相應，體冤進道，故說言報冤行。

二、隨緣行者：衆生無我，並緣業所轉，苦樂齊受，皆從緣生，若得勝報榮譽等事，是我過去宿因所感，今方得之，緣盡還無，何喜之有？得失從緣，心無增減，喜風不動，冥順於道。是故說言隨緣行也。

三、無所求行者：世人長迷，處處貪著，名之爲求。智者悟眞，理將俗反，安心無爲，形隨運轉。萬有斯空，無所願樂，功德黑暗，常相隨逐，三界久居，猶如火宅，有身皆苦，誰得而安。了達此處，故捨諸有，息想無求。經云：「有求皆苦，無求乃樂。」判知無求，眞爲道行，故言無所求行也。

四、稱法行：性淨之理，目之爲法。此理，衆相斯空，無染、無著、無此、無彼。經云：「法無衆生，離衆生垢故；法無有我，離我垢故。」智者若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳，於身命財，行檀捨施，心無吝惜。達解三空，不倚不著，但爲去垢。稱化衆生，而不取相。此爲自行，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀施旣爾，餘五亦然，爲除妄想，修行六度，而無所行，是爲稱法行。

〔參考資料〕 楊曾文〈禪宗文獻研究在日本〉；柳田聖山《達磨の語錄》；宇井伯壽《禪宗史研究》；關口眞大《達磨の研究》。

二部僧授戒軌範

書名。又作《二部僧授戒儀式》。二卷。清・書玉記。係記述比丘尼在式叉摩那學戒期滿之後，受比丘尼戒的儀式。康熙四十二年（1703）刊行。收在《卍續藏》第一〇七册。

授比丘尼大戒時，必須經過兩個部份：首先在十位尼僧（三師七證）的主持下，授本法尼戒。其次再往比丘部，在十尼與十比丘的主持下，正授本法尼大戒。如是才是完整的儀法。故稱「二部僧授戒軌範」。作者書玉的先師見月讀體，爲淸初律宗大師，曾於淸・康熙六年（1667）在一葉菴行授戒儀式，本書就是書玉依據當時所見所記錄而成。

全書分上、下兩卷。內容如下：卷首包括有〈阿難啓請佛度姨母說八敬法〉及〈戒壇〉之圖像二幅，〈二部僧授戒儀式緣起〉及〈凡例〉十二條。卷上〈授本法尼戒具十八法〉；卷下〈正授本法尼大戒具十八法〉。卷末含〈跋〉一篇。

◉附：《二部僧授戒軌範》卷首〈儀式凡例〉十二則

⑴佛制僧居必先結界，若不結界，一切作法等事咸無成濟之功，衆僧得罪。又，五分云：義准尼僧自結大界，以護別衆故。

⑵二部十師必須精嚴如法，知律僧尼非謂頭數滿足而已，主法者宜先稱量。

⑶二部執事各有所屬，不宜溷雜，尼授本法惟用尼司，至大僧中比丘方爲料理。

⑷二部授戒重在大僧，尼授本法俱遵大僧儀式，不得隨世所行，有違佛制。

⑸尼受大戒必在二部僧中方爲如法。先於本部審過懺悔，授與十支或六法戒，所學清淨，生增上心；次授本法，然後從比丘僧乞受大戒，入三寶數也。今雖從權受者多，然亦須知律法森嚴也。

⑹如律所明，不受沙彌尼十戒，而受具足戒者，無有是處，故文中疊出沙彌尼字，以顯階級不亂也。

⑺獨授戒法原無等字，三人一壇名衆難量，故加等字以攝餘二人也。

⑻尼授尼戒，屏處問遮，比丘授尼戒，不聽屏處問難，惟到壇上十師前問也。

⑼本法羯磨但作方便，未是示語時節，故戒相不宣。此有二意：㈠非正授具故；㈡二部僧不滿二十衆故。

⑽大僧中授戒稱本法尼者，令位次不廢故；不稱沙彌尼者，先受本法故；不稱比丘尼者，尚未得大戒故。

⑾律法乃如來所制，呼召是攝衆之規，俱書大字頂格，儀式皆低一字，以便披覽。

⑿律開邊方授具，二部減半謂衆僧難得故，其受法禮儀准此無異。

二隱謐禪師語錄

明代行謐禪師的語錄。凡十卷。明・行謐說，清・超巨、超秀等編。收在《嘉興藏》（新文豐版）第二十八冊、《禪宗全書》第六十二冊。

行謐（1606～1665）屬臨濟宗。號二隱，河北昌州人，俗姓金。幼年即在文筆峯臥佛寺出家，後來到金陵參禮東塔的破山海明，並歷參磬山天隱圓修、徑山雪嶠圓信及天童山密雲圓悟。後，圓悟在通玄寺圓寂，由林野通奇繼席，因此行謐又到通玄寺禮通奇。終在三十九歲時得法。

順治二年（1645），入住黃崖法輪寺，閉關三年。其後歷住法祥寺、棲眞寺、大明寺、法忍寺、龍淵寺及保安寺等諸剎。康熙四年（1665）六月二十八日示寂，世壽六十，法臘三十二。其生前歷住各剎時之語錄，及行實、雜著等，由嗣法弟子超巨、超秀等編集而成此語錄。

本書共分十卷。卷一爲行謐住法祥禪寺及棲眞禪寺時之語錄。卷二爲再住法祥禪寺及住大明禪寺時之語錄。卷三爲住法忍禪寺時之語錄。卷四爲住保安禪寺時之語錄。卷五則爲小參及示衆。卷六包含示衆、法語及拈頌。卷七爲舉古、別古、代古和機緣。卷八拈古。卷九頌古。卷十包括源流雜偈、啓、書及雜著。

全書卷前收錄三篇序文，分別由清代的察尼、曹勳和周正儒所撰寫。卷末並附錄周正儒所撰〈二隱謐禪師塔銘〉一篇。

人間（梵manuṣya，巴manussa、manussaloka，藏mi）

意指人所住的界域。梵文音譯爲末奴沙、摩室史也、摩奴闍、摩㝹沙、摩㝹賖、摩㝹奢，或末㖩闍。爲五趣、六道、十界之一。又稱人間界、人界、人趣、人道，或單稱人。如《長阿含》卷六〈轉輪聖王修行經〉云（大正1・39a）：「一時，佛在摩羅醯搜人間遊行。」卷二十〈忉利天品〉云（大正1・134a）：「我昔於人間，身行善，口言善，意念善。」《中阿含》卷三十六〈聞德經〉云（大正1・659a）：「天上人間七往來已，則得苦邊。」

關於人的名稱，依《立世阿毗曇論》卷六所說，人道以摩㝹沙爲名，係因具八義之故，即：聰明、勝、意微細、正覺、智慧增上、能別虛實、聖道正器、聰慧業所生。此外，《大毗婆沙論》卷一七二列舉諸說，一說因能用意思惟，觀察所作事，故名末奴沙；或說末奴沙是假名假想，未必實如其義；又說先造作增長低劣身語意妙行，往生人間而相續其生，故稱人趣；又說因多憍慢，故稱爲人；或說能密靜意，故稱爲人。《大般涅槃經》卷十八則說，能多思義、身口柔軟、憍慢、能破憍慢，故稱

爲人。

梵語末奴沙（manuṣya），意即「思考者」，係由表「思考」之意的動詞語根man衍生而得。《婆沙》第一說等，即依此義。或認爲manuṣya係由名詞māna（慢）或manas（意）轉化所得，故有意或憍慢之義。《雜阿含經》卷十三、《大品般若經》卷二等說，「人」是「我」（ātman）的異名之一；《翻梵語》卷六將福伽羅（pudgala）、富樓沙（puruṣa）都譯爲人。

佛典謂人的住處即須彌四洲，此指須彌南部的閻浮洲（或贍部）、西部的瞿陀尼洲（即牛貨）、東部的弗婆提洲（即勝身）、北部的欝單越洲（或俱盧）。《長阿含》卷十八〈閻浮提洲品〉、《起世經》卷一、《大毗婆沙論》卷一七二、《俱舍論》卷一等，都認爲四洲之人的面貌類似各洲地形，即閻浮洲人呈上廣下狹形，瞿陀尼洲人呈半月形，弗婆提洲人呈圓形，欝單越洲人呈方形。又，《婆沙論》等，另說附屬的八中洲住有短小之人。

四洲之人的壽量各各有別，依《俱舍論》卷十一等所說，欝單越人定壽千歲，瞿陀尼人壽五百歲，弗婆提人壽二五〇歲，閻浮提人壽無定限，劫減最後極壽十歲，劫初時人壽無量歲。

關於人的起源，《長阿含》卷十四〈梵動經〉、卷二十二〈世本緣品〉及《起世經》卷九〈最勝品〉等，都認爲劫初時由光音等下生而成，說世界成劫之初，有福盡行盡命盡的光音天人，身壞命終後下生空梵天而成大梵天王，其後諸天人逐漸下生，初時身光自照、壽命長久，其後食地味而身體變爲粗澀，壽命也逐漸衰減。

閻浮提人的壽量有增減，如《俱舍論》卷十二云（大正29・63a）：「此洲人壽，經無量時至住劫初壽方漸減，從無量減至極十年，即名爲初一住中劫。此後十八皆有增減，謂從十年增至八萬，復從八萬減至十年。爾乃名爲第二中劫。次後十七例皆如是。於十八後，從十歲增極至八萬歲名第二十劫。」也就是住劫二十中劫的第一中劫是減劫，即由人壽無量歲遞減至十歲，第二中劫至第十九中劫都是亦增亦減劫，即由最初的十歲遞增至八萬歲，後再由八萬歲遞減至十歲，最末的第二十中劫則只是增劫，即由人壽十歲遞增至八萬歲。

關於受生人間的業因，《雜阿含》卷三十七說，若行十不善業則生地獄，後若轉生人中則受諸難，又若行十善業則得生天上，後若轉生人中可免諸難。新譯《華嚴經》卷三十五的說法也大致相同。又，《佛爲首迦長者說業報差別經》說，於十善業缺漏不全則得人趣報。《大毗婆沙論》卷一七二說，造作低劣的身語意妙行則得生人趣。但《辯正論》卷一引〈魔化比丘經〉說，持五戒當得人身，修行十善必獲天報，此說恐係中國所創。

◉附：印順《佛法概論》第三章第二節(摘錄)

五趣中，平常以爲天上最好，地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。佛法獨到的見地，却以爲人間最好。這因爲一切有情中，地獄有寒熱苦，幾乎有苦無樂；畜生有殘殺苦，餓鬼有飢渴苦，也是苦多於樂。天上的享受，雖比人類好，但只是庸俗的，自私的；那種物質欲樂，精神定樂的陶醉，結果是墮落。所以人間最好，經中常說「人身難得」的名言。《增含》〈等見品〉說：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇仰呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，終不在天上成佛也。」這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人爲天的善趣，值得天神的仰慕。

成佛，是體悟眞理，實現自由。佛陀說法，即是宣揚此眞理與自由之光。眞理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得眞理與自由。釋尊曾說：「我亦是人數。」（《增含》）〈

四意斷品〉）這可見體現眞理而解脫成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟眞理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。我們如不但為了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所以說「人身難得」。

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：

⑴**環境**：天上太樂，畜生、餓鬼、地獄——三途太苦。太樂容易墮落，太苦也無力追求眞理與自由。人間也有近於這兩邊的形態：如生活寬裕，遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汨沒自己，弄到墮落而後已。反之，太貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能從事學問，追求眞理與自由。苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂，極苦的地獄！經上說：帝釋天為了佛法，特來人間稟受，但他在享受五欲時，竟然完全忘記了。太樂太苦，均不易受行佛法，唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮參究，才是體悟眞理與實現自由的道場。

⑵**慚愧**：《增含》〈慚愧品〉說：「以世間有此二法，（中略）不與六畜共同。」這是人畜的差別處。人趣有慚愧心，慚愧是自顧不足，要求改善的向上心；依於尊重眞理——法，尊重自己，尊重世間的法制公意，向「輕拒暴惡，崇重賢善」而前進。這是道德的向上心，能息除煩惱衆惡的動力，為人類所以為人的特色之一。

⑶**智慧**：三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。人却能從經驗的記憶中，啓發抉擇、量度等慧力，能設法解決問題。不但有世俗智，相對的改善環境、身心，而且有更高的智慧，探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧。如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。

⑷**堅忍**：我們這個世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。這雖也可以應用於作惡，但如以佛法引導，使之趣向自利利他的善業，即可難行能行，難忍能忍，直達圓滿至善的境地。

這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義；《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，與今所說的三者相同。

慚愧——止息意——梵行勝

智慧——末那沙——憶念勝

堅忍——忍——勇猛勝

這樣，諸佛皆出人間成佛，開演教化，使人類同得正覺。佛法不屬於三途，也不屬於諸天，惟有人類才是佛法的住持者、修學者。人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。若不能保持，因惡行而墮入三途，或受神教定樂所矇惑，誤向天趣——長壽天是八難之一，那可以說是辜負了人身，如入寶山空手回！

〔參考資料〕《中阿含》卷二十三〈周那問見經〉、卷四十四〈鸚鵡經〉；《大毗婆沙論》卷一三五；《瑜伽師地論》卷四；《順正理論》卷十二；《俱舍論》卷二十九；《法苑珠林》卷五。

人天眼目

禪宗典籍。六卷。宋・晦巖智昭編。淳熙十五年（1188）刊行。收在《大正藏》第四十八册、《禪宗全書》第三十二册。係臨濟宗楊岐派大慧下四世晦巖，費時二十年所收集之中國禪宗五家宗旨的綱要書。內容包含五家各派。首先記載宗祖略傳，再列舉該派重要祖師之語句、偈頌、機關、宗綱，並收集先德對此所作之拈提與偈頌，以助讀者理解。

晦巖之後，物初大觀於寶祐六年（1258）

重修此書。元・延祐四年（1317），撫州天峯致祐又加以校修，依臨濟宗、溈仰宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗之順序重新刊行。上列諸刊本皆爲三卷本。日本方面，乾元元年（1302）所開版的五山版，與南北朝及室町時期之五山版亦爲三卷本。然明・洪武元年（1368）於朝鮮刊行者則爲六卷本，五家順序改爲臨濟、雲門、曹洞、溈仰、法眼；並於卷五、卷六增添收錄補遺事項與考證禪宗史上問題的宗門雜錄、龍潭考。明・萬曆十四年（1586）所刊行的明續藏本，與此同本。

本書註釋書頗多，有《人天眼目批郤集》、《人天眼目不二鈔》、《人天眼目抄》、《重修人天眼目集綱領》、《人天眼目金鉅》、《人天眼目臆說》、《人天眼目春堂解》等。

◉附：智昭〈人天眼目序〉

予遊方時，所至盡誠咨扣尊宿五宗綱要，其間件目往往亦有所未知者，因慨念既據師位，而綱宗語句尚不知其名，況旨訣乎！將何以啓迪後昆，剔抉疑膜邪？於是有意於綱要。幾二十年矣，或見於遺編，或得於斷碣，或聞尊宿稱提，或獲老衲垂頌，凡是五宗綱要者，即筆而藏諸，雖成巨軸，第未暇詳定。晚抵天台萬年山寺，始償其志，編次類列，分爲五宗，名之曰人天眼目。其辭皆一，依前輩所作，弗敢增損，然是集也，乃從上諸大老利物施爲，既非予胸臆之論，俾行於世，有何誚焉。若其執拂柄據師位者。外是則無以辯驗邪正也，有識博聞者，必垂印可。

人天寶鑑

書名。一卷。宋・四明沙門曇秀編。收在《卍續藏》第一四八册。紹定年間（1228～1233），曇秀編集先德古尊之嘉言善行，採其足以激勵學者志氣，有裨於學道問心、修行龜鑑者，凡數百條，以筆記體裁印行於世，庶使後人知先輩典型。其採摭範圍，不擇眞俗，廣涉儒釋道三教，凡足以闡示人天眼目者悉予斟錄，並明記出處。自古稱之爲禪門七部書之一，叢林學侶，盛樂閱讀。

曇秀，爲黃龍慧南法嗣，嘗住四明（浙江）及虔州（江西）廉泉院，操履嚴潔，道望高一世。各僧傳只略錄其問答，惜不知其行事之詳。

◉附：曇秀〈人天寶鑑序〉

竊聞先德有善不能昭昭於世者，後學之過也。如三教古德於佛法中有一言一行，雖載之碑傳實錄及諸遺編，而散在四方不能周知徧覽，於是潛德或幾無聞。愚嘗出處叢林，或得之尊宿提倡，或訪求採摭，凡可以激發志氣、垂鑑於世者，輒隨而錄之，總數百段目，曰人天寶鑑。不復銓東人品，條次先後，擬大慧正法眼藏之類，且昔之禪者未始不以教律爲務，宗教律者未始不以禪爲務，至於儒老家學者，亦未始不相得而徹證之。非如今日，專一門擅一美互相詆訾，如水火不相入。噫！古者之行，非難行也，人自菲薄以謂古人不可及爾，殊不知古人猶今之人也。能自奮志於其間，則與古人何別？今刊其書、廣其說，欲示後世學者，知有前輩典刑，咸至于道而已，高明毋誚焉。

人我法我

人我與法我的合稱。詳稱人我執法我執，又名人法二我、生我法我。凡夫心目中之個體是爲「人我」，凡夫又以爲一切法（事、物、現象）皆實有本體。在此等意義下的「法」，是爲「法我」。與「我法二執」同義。如《三無性論》卷下云（大正31・874b）：

「身見人未能見諸陰，故於諸陰上橫計人我及我所。若得人我及我所空時，始不見我及所，方能覺了但是諸陰法。由覺了諸法故法我及所，方能覺了但是諸陰法。由覺了諸法故法我即滅。覺了法者，謂見分別無相、依他無生、眞實無性也。以法執滅故隨眠我見悉滅，故知人我執從法我執生。」

陳譯《攝大乘論釋》卷十云（大正31・

221b）：

「凡夫性無明是初地障。此無明即是身見。身見有二種：(一)因，(二)果。法我執是因，人我執是果。因即凡夫性，迷法無我故稱無明。二乘但能除果，不能斷因，若不斷此無明則不得入初地。」

此即謂：計「人」實有，是爲「人我」，計「法」爲實有其體，是爲「法我」。其中，人我是法我之果，二乘只斷人我之果，菩薩更斷人我之因（法我執）而入初地。如陳・眞諦《攝大乘論釋》卷十一云（大正31・236b）：「先於十解已通達人無我，今於初地又通達法無我。」

《大乘起信論》謂，我見有人我見、法我見二種，執人我的凡夫謬解如來之法身等，爲人我見，二乘已證人無我，但尚見有五蘊生滅法，怖畏生死，妄取涅槃，是爲法我見。此即就能計之人而分別人我、法我二見，與上述人法二執說意義不同。

此外，人我是舊譯用語，新譯則改稱生我。《成唯識論述記》卷一（本）云（大正43・234c）：「先云人我，今說爲生。但說於人我不該餘趣故。」亦即人我只限於人趣，生我則廣賅餘趣衆生。

〔參考資料〕《顯揚聖教論》卷十六；《佛性論》卷一；《十八空論》；《成唯識論》卷一；《大乘義章》卷一；《華嚴五教章》卷三。

人施設論（巴Puggala-paññatti）

巴利七論之一。日譯本收在日譯《南傳大藏經》第四十七卷。「人」（puggala），是指凡人、聖人、因人、果人等意義的人。「施設」（paññatti）意爲類集、安立、與分別。

全書包含論母（mātikā）與解說兩部份。在論母中，首先提出六施設（蘊、處、界、諦、根、人施設）中之前五施設的名目（五蘊乃至二十二根），其次將人施設分爲一法以至十法。第二部份的解說，是本書的主要內容，亦即將論母所提出的一法五十種、二法二十六種、三法十七種、四法二十九種、五法十四種、六法一種、七法二種、八法一種、九法一種、十法一種，分爲一人（ekakam）以至十人（daśa-puggalā）等十章，而逐一加以解說。

本書所出現的名目，多見於巴利《經藏》中。尤其從二章二種人到第五章五種人，與《增支部》〈二法品〉至〈五法品〉中之所載，幾乎完全相似。而在漢譯《集異門足論》、《舍利弗阿毗曇論》〈人品〉中也有與本書相似的敍述。

本書的原典由摩里斯（R. Morris）校訂出版。此外，另有奈那提露卡（Nyānatiloka）的德譯本、洛烏（B. C. Law）的英譯本及平松友嗣的日譯本。此外，覺音的《五論註》（Pañcappka raṇāṭṭhakathā）中，收有本書的註釋。

◉附：《人施設論》之目次

論母
第一章　一人
第二章　二人
第三章　三人
第四章　四人
第五章　五人
第六章　六人
第七章　七人
第八章　八人
第九章　九人
第十章　十人

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷一；印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》；《阿毗達磨論書の研究》；M. Winternitz《Geschichte der indischen Literatur》；B. C. Law《A History of Pāli Literature》。

人本欲生經

一卷。後漢・安世高譯。收在《大正藏》第一册。內容係佛爲阿難說十二因緣、四諦、五陰、七識住、八解脫等法。相當於《中阿含

》第九十七經〈大因經〉、《長阿含》第十三經〈大緣方便經〉、《長部》第十五經〈大緣經〉，及施護所譯《大生義經》等，但內容有別。

東晉・道安嘗爲此經作註解，即《人本欲生經註》一卷（收在《大正藏》第三十三册）。該註係逐句註解，與西土釋經諸論及後代疏鈔廣徵博引者不同。文中以十二緣起說解釋此經，而視之爲八愛、四取、三有、生、老死之五支緣起的經典。

◉附：道安〈人本欲生經註序〉

人本欲生經者，照乎十二因緣而成四諦也。本者，癡也。欲者，愛也。生者，生死也。略舉十二之三以爲目也。人在生死，莫不浪滯於三世，飄縈於九止，綢繆於八縛者也。十二因緣於九止，則第一人亦天也。四諦所鑒，鑒乎九止，八解所正，正乎八邪。邪正則無往而不恬，止鑒則無往而不愉。無往而不愉，故能洞照傍通，無往而不恬，故能神變應會。神變應會，則不疾而速，洞照傍通，則不言而化。不言而化，故無棄人；不疾而速，故無遺物。物之不遺，人之不棄，斯禪智之由也。故經曰：「道從禪智得近泥洹。」豈虛也哉？誠近歸之要也。斯經似安世高譯爲晉言也，言古文悉，義妙理婉，覩其幽堂之美，闕庭之富或寡矣。安每覽其文，欲疲不能。所樂而玩者，三觀之妙也；所思而存者，想滅之辭也。敢以餘暇爲之撮注，其義同而文別者，無所加訓焉。

〔參考資料〕《出三藏記》卷二；《歷代三寶紀》卷四、卷八；《大唐內典錄》卷一、卷三；《古今譯經圖紀》卷一；《開元釋教錄》卷一；《貞元新定釋教目錄》卷十二。

入定

即入於禪定。有時得道者的示寂，也稱爲入定。定爲三學、五分法身之一，能令心專注於一境。可區分爲有心定、無心定等種。有爲佛道修行而入定者，亦有爲等待多年後將出現於世的聖者而入定者。若欲入定者出定，以向其人彈指爲佳。據《大唐西域記》載，摩訶迦葉受佛遺囑，入定於雞足山中；清辯論師則沒身於南印度阿素洛宮，以待彌勒出世。《大智度論》亦云入定者，水火不能害，亦不命終。

歷代以來，有關入定者的傳說頗多，茲略述其梗概：

(1)據《大唐西域記》所載，在西域斫句迦國山上的巖穴中，有三阿羅漢入定，其形如羸人，鬚髮恆長。

(2)《魏書》〈釋老志〉云，北魏有慧始禪師者，其人以神異著稱，以習禪爲能事，五十餘年未曾寢臥，太延年間（435～439）坐亡於八角寺。停屍十餘日，容色不改。太平眞君六年（445），改葬南郊時，開殯視之，儼然不傾壞，時人悉稱嘆其靈異。

(3)《續高僧傳》卷二十五〈釋法安傳〉云，隋有法濟者，其人精進寡欲，善於咒術，受帝王禮遇。大業四年（608）坐亡，剃髮將殮時，須臾，髮又長半寸餘。帝曰：「禪師乃入滅定，何得埋之？」遂敲大鐘達月餘日，師仍不出定，而身相如生。因而天子爲之廢朝，百官素服送至蔣州。

(4)《宋高僧傳》卷十八云，唐有僧伽者，本葱嶺北何國人。龍朔年間（661～663），東遊入江淮，屢現神異。景龍二年（708），奉詔赴內道場，爲帝說法。翌年三月坐亡於薦福寺，神彩如生，僅瞑目耳。勅令歸葬於泗州普光王寺。人皆稱之爲觀世音菩薩之化身。其身後所顯現之靈異頗多。大曆十四年（779），朝廷遣使賜絹綵，以描畫眞容，迎回宮中供養；長慶二年（822），寺塔著火，唯僧伽遺容，儼然無損。後周勅各地設堂宇，以安置僧伽之法相，並賜「大聖僧伽和尚」之號。謂爲散聖之一。

(5)《宋高僧傳》卷二十二云，北宋初年，明州乾符寺有異僧，人稱爲王羅漢。鬆懈戒行且食肉，出言若狂。開寶元年（968）六月坐亡

，三日後，覆以漆布。一夜托夢告數人，請求爲除漆布，次日，漆工將漆布除之，見肉色紅白無損。吳越王錢氏贈以「密修神化尊者」之號。

(6)《釋氏稽古略》卷四云，宋・政和三年（1113）四月，西蜀嘉州有大風，林樹受害者極多。當時，枯株中有入定僧，髮爪均長。勅令送往京師，迎入宮中供養。譯經三藏鳴金磬，使出定，僧自云：乃東林寺慧遠法師門下慧持也。依其請，再葬陳留。帝大感其靈異，故圖畫其像，頒布天下。

(7)依《虛雲和尚年譜》所載，光緒二十七年（1901）歲末之際，萬山積雪，嚴寒徹骨，虛雲獨居於終南山獅子巖，煮芋釜中，跏趺待熟，不覺定去。翌年正月，復成諸師前來賀年，見師在定中，乃以磬開靜。問：「已食否？」曰：「未，煮芋在釜，度已熟矣。」視之，已霉高寸許，堅冰如石。

(8)依《廣欽老和尚傳略》所載，師於承天禪寺後山洞中閉目靜坐，時逾百二十日無動靜，衆徒未能定其生死，遂去函通知弘一。弘一來後，領數衆上山視之，讚曰：「此種定境，古來大德亦屬少有。」於師前輕輕彈指三下後，率衆步出洞外，往碧霄岩（宏仁住處）而去；未久，師即出定，前來與弘一、宏仁等諸師頂禮請安。

(9)近人陳健民，爲漢人之苦修藏密有得者。畢生閉關苦修數十年，禪定功夫甚深。其所撰《短笛集》中，載有描繪定境之短詩若干首如次：

〈定光〉：

凝然坦蕩絕邊中，能所雙忘眞大同。者裏雖無人作主，別來記得似晴空。

〈（張）澄基兄定境，賦此對之〉：

氣停脈住心休，外內凝然一球。除却光明運轉，別無半點營謀。

〈定境〉：

如龜六縮住盤中，氣已調柔心已融。放出主人虛本位，光明透徹水晶宮。

〔參考資料〕《佛教禪定》（陳健民述・無憂子譯）。

入藏

隋唐時代，朝廷設有專門收集佛典，名爲「大藏」的寶庫，並將佛典收入此寶庫，名爲「入藏」，從而佛典之收集編纂成一叢書，亦名之「入藏」。按漢譯佛典之整理編纂，相傳始於西晉・竺法護。其《衆經目錄》所載，即其所譯諸經。其後東晉・道安綜合整理後漢、三國、西晉期間所譯佛典，作成《綜理衆經目錄》一卷。南齊・僧祐《出三藏記集》所收則是東晉、劉宋、南齊三代之所譯經。

梁武帝天監十七年（518），莊嚴寺寶唱等人奉勅所撰集的《梁世衆經目錄》四卷，計收大、小乘典籍等一四三三部、三七四一卷。魏・永熙年間（532～534），舍人李廓奉勅所撰之《魏世衆經目錄》一卷，收四二七部、二〇五三卷佛典。北齊・武平年間（570～575），沙門統法上奉後主勅所撰《齊世衆經目錄》一卷，收有七八七部、二三三四卷。凡此皆係入藏之實例。

隋・開皇十七年（597），費長房所撰《歷代三寶紀》十五卷，其中「入藏錄」所載之入藏佛典有一〇七六部、三二九六卷。仁壽二年（602），彥琮等人奉勅所撰的《仁壽衆經目錄》，收入藏佛典六八八部、二五三三卷。唐・麟德元年（664），道宣所撰之《大唐內典錄》計收大小乘經律論八百部、三三六一卷（實際數目爲八〇一部、三三六七卷）；龍朔三年（663），靜泰在東都大敬愛寺奉勅所撰之《衆經目錄》，則就《內典錄》的入藏錄，追加顯慶以後玄奘所譯十五部、六六四卷佛典。

則天武后天册萬歲元年（695），佛授記寺明佺等奉勅所撰之《大周刊定衆經目錄》，收當時流行於世之佛典八六〇部、三九二九卷三九三帙（此依高麗藏所計；若依宋元本，則是八五九部、三九一〇卷、三九一帙）。開元

十八年（730），西崇福寺智昇私撰之《開元釋教錄》，其中第十九、二十兩卷收有大小乘經律論及賢聖集傳一〇七六部、五〇四八卷、四八〇帙。貞元十年（794），西明寺圓照奉勅所撰之《大唐貞元續開元釋教錄》，其下卷入藏錄收有開元十八年至貞元十年間的新譯經典三四三卷。貞元十六年（800，一說貞元十五年），圓照再奉勅所撰之《貞元新定釋教目錄》，其入藏錄所收，除《開元錄》外，更加上玄、肅、代、德宗四朝七十年間所譯經律儀軌等。南唐・保大三年（945）西都右街報恩禪院恆安奉勅所撰之《續貞元釋教錄》，則追加《貞元錄》以後的入藏經典。

上列所載之入藏佛典都是寫本，並非刊印之典籍。一直到趙宋以後，才開始刊行刻本藏經。宋太祖開寶四年（971），勅造官版大藏經，計刊十三萬版。該藏今名《開寶藏》或稱蜀版。其後大藏經之編集刊行，皆本於此。此刊本所收，乃《開元錄》中之入藏錄所載之五〇四八卷及其後新譯的二五九卷。太平興國七年（982）至咸平二年（999）間，以蜀版為基礎，加上新譯經所成者，共計一八八部、二七九卷（依高麗本）。咸平三年以後的經典，雖然沒有編入正規卷帙中，但仍予以入藏流通。

從宋到清，中國歷代之官版及民間私刻的藏經有十餘部之多。每一部藏經之入藏佛典，大體以《開寶藏》所收者為基礎而另有增刪。其中，官版藏經之新入藏典籍必須得到帝王之許可，而民間私刻藏經之新入藏佛典，似不必嚴格遵守敕准之規定。在中國各版藏經之中，獨家入藏典籍之較多者，當推《金藏》與《嘉興藏》。而在日韓所編之中文大藏經中，則以近世日本所發行之《卍正續藏》及《大正藏》，所收之佛典為數較多。

◉附：常盤大定〈入藏的意義〉

現在我們所看到的經典，大都是宋初出版過的刻本大藏經（刻藏）。在這刻藏出版之前，只有書寫大藏經（寫藏）。每一部經典想要在神聖的叢書之中，佔有各自的位置，就必須依據皇帝勅令的允許。如果是從印度傳譯到中國的書，不用說經、律、論，即連彼土聖賢們所著的集、傳等，都不會有什麼問題，都可以被編入藏經之中。至於中國人的撰述，則決不是這麼容易。首先須由編者製作目錄，奉上朝廷，獲得皇帝的裁可之後始得入藏。這獲得勅裁，具有非常重要的意義。什麼緣故呢？

首先，因為有佛、道兩教間之論爭；還有，為了要擴張各自宗派的勢力，乃連翻譯經典以外的書也告出現；有時，連用神祕不可思議力量誦出來的經，也出現了。因為有此類情事，所以，簡別經典的眞假，便被視為很重要的問題。早在道安的經錄之中，已有「偽疑」部門，所以，這些偽疑經典之出現，恐怕是早在西晉之時。中國佛教學者的著述，早在後漢時已有。在當時的情勢下，因為這些著述，被編入大藏，是很不容易的事，所以，沒有什麼問題。是問題的，就是那些由偽裝經典樣態而出現於世的經典。換句話，即沒有梵文原典、由國內製作卻偽充為翻譯型式的經典。

歷代高僧、學者們，傾注心力，來從事經錄製作的理由，就是：為了要整理繁雜多歧的翻譯經典，另外就是要辨別那些偽經。佛典之被編入大藏之中的，略稱為「入藏」。如前所述，這所謂入藏決定的手續，一定要經由勅許，亦即「欽定」。這由勅許的入藏，到後來，也包含中國人的著述（論疏之類）。

從古以來，根據欽定而入藏的事例，共有多少次，我們並不清楚。可是，按照現存的文獻來看，我們可以知道，奉勅撰之經錄中的入藏典籍，就是當時的欽定大藏經。依照隋朝費長房的《歷代三寶紀》卷十五所載：

⑴梁・天監十七年（518），勅沙門寶唱撰的《梁世衆經目錄》裏，收有一四三三部、三七四一卷。其中疑偽經六十二部、六十七卷；可見這些疑偽經是藏外的，而其他則是眞正的大藏經。

⑵魏・永熙年間（532～534），勅舍人李廓

所撰的《魏世衆經錄》，共收四二七部、二〇五三卷；其中含有非眞經六十二部，非眞論四部，全非經愚人妄稱十一部；可知除了這些疑僞經之外，其他都是入藏經。

⑶北齊・武平年間（570～575），沙門法上所撰的《齊世衆經目錄》，含有眞僞經七八七部、二三三四卷。其中含有後人所作的五十一部、一〇六卷，當然這些都是不能入藏的。

⑷隋・開皇十四年（594），勅沙門法經等所撰的《大隋衆經目錄》，共收二二五七部、五三一一卷。其中也含有大小乘經、律、論的疑妄部，合計一四一部、三一〇卷，另有疑惑部五十五部、六十八卷，這些都不應入藏。

⑸隋・開皇十七年（597），翻經學士費長房所奉上的《歷代三寶紀》卷十三及卷十四的入藏目，共有一〇七六部、三二九二卷；這是最精密的入藏目錄。

⑹仁壽二年（602），翻經沙門及學士等所撰的《衆經目錄》，收有六八八部、二五三三卷的經目。

⑺麟德元年（664），西明寺道宣所撰的《大唐內典錄》卷八，「歷代衆經見入藏錄」記錄有八百部、三三六一卷。

⑻麟德元年（664），靜泰所撰的《大唐東京大敬愛寺一切經論目》序中，錄有八一六部、四〇六六卷。

⑼天冊萬歲元年（695）勅明佺所撰的《大周刊定衆經目錄》卷十三，有「見定流行入藏錄」，其中著錄八六〇部、三九二九卷。

⑽開元十八年（730）智昇所撰的《開元釋教錄》卷十「入藏錄」裏，載有一〇七六部、五〇四八卷；而在卷二十末尾的「興元元年新寫入藏」部內，錄有一〇四卷。

⑾唐・貞元十五年（799），圓照所撰的《貞元新定釋教目錄》卷二十九「入藏錄」裏，著錄有一二五八部、五三九〇卷。

⑿南唐・保大三年（945），恒安所集的《續貞元釋教錄》裏，含有新譯、新撰在內，合計錄有一二一四部、五四三一卷。

上述的解說，全是關於寫藏（寫本大藏經）部份。因爲寫藏早已將經典加以妥善的整理，所以，依之雕印，就會成爲各時代的大藏經。而首先刊印的，如前所述，是按照《開元錄》印成的「宋本」五〇四八卷。這就是大藏經的本體。

這樣，關於入藏經論的選定，在傳譯的印度經論方面，雖沒有什麼問題，但是關於此土（中國）撰述的論疏，則頗有問題。在此土撰著之中，下列諸書是輕易即獲得入藏殊榮的。(a)「音義」類；(b)《釋迦譜》、《釋迦方志》、《大唐西域記》等有關印度的典籍；(c)《高僧傳》、《三寶感通錄》等中國撰述之傳記類；(d)《出三藏記集》、《歷代三寶紀》等目錄類；(e)《弘明集》、《廣弘明集》、《佛道論衡》等護法類；(f)《經律異相》、《法苑珠林》、《諸經要集》等編纂類。

有關各宗宗義的典籍，其入藏則並不容易。雖然像《宗鏡錄》、《景德傳燈錄》、《傳法正宗記》等禪宗著述，入藏似乎不甚困難。但是有關天台、華嚴、律、唯識等各宗，其入藏之許可却甚不容易。關於入藏勅裁之次序如下：首先是研究佛法的基礎——字典類、傳記類或類書類。可是有關宗派之教義類，其入藏之決定，則甚爲緩慢。這大概含有一般性的道理。亦即宗義類典籍之入藏，每易引起諍論。諍論之起因，固然是爲維持入藏的嚴格水準，但是如果常起諍論，則每易使原有的宗教精神淪亡。

至於如天台大師智顗所著的三大部（《法華玄義》、《摩訶止觀》、《法華文句》），與賢首大師法藏的代表作（《華嚴經探玄記》、《華嚴經五教章》、《華嚴經旨歸》），到現在，猶被認爲是中國佛學上的雙璧。以現代的常識來判斷，這些就是應該首先入藏的典籍。然而天台之三大部，却在距他的寂年（597）四二七年之後，到天聖二年（1024），才告入藏。而賢首大師的教典，也在距他的寂年（712）四三三年之後，在紹興十五年（

1145）才入藏。至於道宣律師的三大部（《四分律刪繁補闕行事鈔》、《戒疏》、《業疏》）與元照律師之疏（《四分律行事抄資持記》），也距他的寂年（667）五七九年之後，到淳祐六年（1246），才告入藏。

有關天台典籍之入藏，因爲該宗較其餘諸宗皆早，爲宗義類入藏之始；因此獲得勅許，便顯得頗不容易。有關入藏的故事，頗有能使儒夫奮起的美談，下述便是其中一例：

「錢塘天竺寺的慈雲遵式，請求天台教籍（三大部）入藏，而得文穆王公奏聞于朝。其侍者思悟，以此爲非常之事，乃畫下一幅大悲（觀世音）聖像，精進誦咒，以專心仰求加護。結果，終於得到入藏的勅許。聽到這事他立刻焚身以報大恩。」

這一事件，說明了入藏這事是如何地稀有難得。在當時，入藏之事，不但對著者自身，而且對宗教或佛教界全體，也都有極高的聲譽。因爲一旦入藏，則該等著作，就能傳到千載之下，而永垂不朽。在《開元錄》裏，包括在「入藏見行」之典籍，現在幾乎都還存在；反之，如未能入藏，則不論任何大著、名著，也往往都有陷入散失逸亡命運的可能。

〔參考資料〕 蔡念生《二十五種藏經目錄對照考釋》；方廣錩《佛教大藏經史》；《昭和法寶總目錄》；小野玄妙《佛書解說大辭典》第十二卷；常盤大定《支那佛教の研究》卷三；境野黃洋《支那佛教精史講話》；松本文三郎《佛教史の研究》。

入中論（梵Madhyamakāvatāra，藏Dbu-ma-la ḥjug-pa）

中觀思想的入門書。印度中觀歸謬論證派之大成者月稱（Candrakīrti, 560～640）所著。全書包括本頌三二九頌及作者自註，內容係依據《十地經》，將菩薩的發心分爲十階位，分十品論述十波羅蜜，其後再加二品，敍說菩薩地及佛地的功德，共計十二品。卷首首先讚歎大悲，以大悲心、智慧和菩提心爲菩薩因，而大悲心是智慧和菩提心的根本，其次說出造論的目的，並進一步解說《中論》之精要。文中所引用的經論，有《般若經》、《中論》、《十地經》、《楞伽經》等三十多種。

十二品中，第六品詳說中觀歸謬論證派的學說，內容約占全書的四分之三，可視爲本論的中心。文中以《十地經》爲經證，以龍樹的《中論》爲理證，以論說緣起（即般若波羅蜜）的修習，以及人法二無我、空性的差別。其中，並將人法二無我之理論，與唯識派、順世派、數論學派、勝論學派、吠檀多學派及正量部等學說相比較，並加以批判。此外，又述及二諦說、了義未了義的抉擇、無自性、假設有、歸謬論法等中觀派的主要論題。關於空性的差別，則依《般若經》解說十六空和四空。

本論對寂天的《入菩提論》等後期論書有很大的影響。尤其對十二世紀以後的西藏佛教影響更大。如西藏佛教的改革者宗喀巴，在其主要著作《菩提道次第論》中，即以本書爲重要典據而屢加引用。在近世黃教的寺院裏，此論仍然甚被重視。另外，《入菩提行論難語釋》（Bodhicaryāvatāra-pañjika）、《善說要集》（Subhāṣita saṃgraha）等書，也常引用本書。

關於本書的註疏，有勝喜（Jayānanda）的《入中觀論註疏》（Madhyamakāvatāra-ṭīkā，西藏所傳），及宗喀巴的《入中論善顯密意疏》。本書梵本已闕；但有西藏譯本。近世名僧法尊即依據藏譯本譯出《入中論講記》及宗喀巴的《入中論善顯密意疏》。日譯本有笠松單傳及北畠利親的譯註。此外，又有比利時學者普辛的法譯本。

◉附：法尊《入中論講記》前言〈本論之組織〉

《入中論》之組織，依於《華嚴經》〈十地品〉。龍樹菩薩著有《十住毗婆沙論》以釋經，此土所譯，只有前二地之文。空宗著述，多釋般若深見，釋般若廣行甚少。龍樹菩薩所造，只有《集經論》、《法界讚》、《寶鬘論》，指示修行次第，不但談空。本論於空宗正

見，及修行次第，甚深廣大二種教門，均有解釋。自初地乃至佛地，依次排列。每一地中，敍菩薩修行成就之功德已，復配以初發心修行法，指學者以修行次第。二空之理，則在般若度中廣釋。云何學《中論》？學般若者，應具清淨信心，則雖聞四句一偈，亦有無量功德，故應先培養信心。生信之法，常觀三界輪迴，流轉不息，無纖毫之樂，可以貪著。次觀衆生，若知求出離，發菩提心，修菩薩行，無上佛果，亦終有成就之一日。若醉生夢死，作生死業，則一期報盡，隨業受生，或往人天，或墮惡趣，自無主宰。應及此未至臨命終時，自有智慧、能力、自在，將此生死大事，作一解決。勿待臨時，手忙足亂，一墮三塗，欲求正法，不可得矣。

次當思惟有暇圓滿人身難得，佛法難聞。五濁惡世聞大乘法，尤爲希有。《般若經》云：學般若者，從生至生，受用無盡。生生得生有大般若之處，得遇善知識爲說般若法門，具足一切學般若之增上緣，自然喜近善士，樂聞正法，樂修菩薩行。故今聞此法者應生希有心，常觀三業是否順因果、如佛法，修五戒十善，則不失人天福報，至少獲得臨命終時，無有憂悔。更上者，以此功德，回向往生極樂、兜率，則爲淨土勝因。再上者，生生常值佛法，爲大菩薩之所攝受，最後必蒙佛授記，成佛度生。最上者，若有大福德一切圓滿，依金剛乘，即身成佛，是又殊勝中之殊勝者矣。然末世福德圓滿之根器難得，則以出離心菩提心，如法修行甚深慧廣大行，生生常爲大菩薩所攝受，乃至究竟成佛，是聽《入中論》者應有之宗趣也。若以如是心學《中論》，則宗喀巴大師、月稱論師之功德，亦許後人修成也。

〔參考資料〕 《西藏佛教研究》；演培《入中論頌講記》；山口益《佛教に於ける無と有との對論》；《梵語佛典の諸文獻》；T. R. V. Murti《The Central Philosophy of Buddhism》。

入大乘論

二卷。印度・堅意造，北涼・道泰譯。係一論述大乘教法的典籍。收在《大正藏》第三十二册。

本論的翻譯年月不明，由於是北涼・道泰所譯，故知其翻譯年代應在西元397～439年間。依《開元釋教錄》及《貞元新定釋教目錄》等書云（大正55・522a）：「東歸於涼，遂遇浮陀跋摩，共翻毗婆沙論，泰後自譯大丈夫論等二部。」此中所謂「二部」，即指《大丈夫論》與《入大乘論》而言。由此可知，《入大乘論》的翻譯係在《大毗婆沙論》譯出之後。

然而，由於《大毗婆沙論》的翻譯年代有異說，因此本論的翻譯年月也有二說：

(1)依道挻之序文所載，《大毗婆沙論》的翻譯始於乙丑年（即425年），完成於丁卯年（即427年）；因此《入大乘論》當在425年（或427年）至439年之間譯出。

(2)據《高僧傳》卷三〈浮陀跋摩〉、《開元釋教錄》、《大唐內典錄》等書所載，跋摩於丁丑年（即宋・元嘉十四年，437）始譯《大毗婆沙論》。依此，本論的翻譯應是在437至439年間。

上述二說中，無法斷定孰是孰非。若依常識而言，應著重於最古的文獻——道挻的序。然而，《高僧傳》的作者慧皎，於〈浮陀跋摩傳〉中已提及道挻序，然而却又採用與序文不同的年月，此中緣由，實無法理解。《開元釋教錄》則一方面用《高僧傳》之說，一方面於行間小註指出兩者之相異。

本論的作者堅意，其出世年代亦不詳，但依論中所引用的人名與翻譯年代來看，可推定其大體活躍於350年～400年之間。堅意所撰書，現僅存本論，若據《法華傳》所述，堅意曾作《法華論》傳與眞諦。由本論引用《法華經》幾近十次看來，《法華傳》之說或足以採信。

本論內容，由〈義品〉、〈識論空品〉、〈順修諸行品〉等三品組成。此中，〈義品〉係論述緣起、空的理論，初說入大乘義，引用

龍樹「但從煩惱中，而證成菩提」之偈，闡明謗大乘爲墮地獄之因，同時亦是趣菩提之因的義趣；次立聲聞、緣覺、菩薩三藏，並說明與一般經律論三藏不同的原因；再從因果、解脫、智、佛身、教相等各方面論述大小乘之別；又舉菩薩十種行以爲大乘行，更破僧佉、北舍師、尼揵陀、若提子之異執，且大量引用龍樹、提婆的偈文以廣說因緣、空的思想。

〈識論空品〉則如其名所示，係述說徹眞空而出妙有之菩薩道門。即初說菩薩三阿僧祇劫的修業論，以及菩薩十地階位的名稱、解釋及其果報，並就果報而論究一佛多佛的問題，又論十地與斷惑之間的關係。

〈順修諸行品〉中，闡明佛之法身係在淨居天成道，非在閻浮提成佛；又引蓮花色比丘尼與須菩提的例子，敍說法身較色身爲尊；更廣說菩提心的利益，且說明具戒聲聞亦應禮拜在俗初發心菩薩。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷三；《古今譯經圖紀》卷三；《開元釋教錄》卷四；《貞元新定釋教目錄》卷六；《閱藏知津》卷三十八。

入我我入

密教觀法。修祕法時，觀想壇上本尊的身、口、意（三密）進入行者己身；行者自己的身、口、意（三業）亦入本尊身中。本尊與自己成爲一體。本尊的三密與衆生的三業互相相應、攝入，平等無二（衆生即佛）。依本尊的加持力住此觀時，行者可發現本具的覺性。

〔參考資料〕《守護國界主陀羅尼經》卷九。

入唐八家

日本佛教用語。指日本平安初期入唐留學，爾後在日本弘傳密教的八位僧人。又稱八家眞言，或眞言八家祖師。即天台宗的最澄、圓仁、圓珍，以及眞言宗的空海、常曉、圓行、惠運、宗叡等八人。此八僧均爲奉勅入唐，返日後，並將請回的經軌及章疏、圖像、法具等製成目錄，進獻朝廷。此八家的入唐時間、請經數目與所製目錄等如下所列：

⑴**最澄**：日本・延曆二十三年（804）七月隨遣唐使藤原葛野麿入唐，從順曉受密敎，翌年六月回國，請回經典二三〇部四六〇卷；製有《傳敎大師將來台州錄》、《傳敎大師將來越州錄》。

⑵**空海**：與最澄同時入唐，追隨惠果學習眞言，大同元年（806）八月返日，請回二一六部，製有《御請來目錄》。

⑶**常曉**：日本・承和五年（838）六月跟隨遣唐使藤原常嗣入唐，禮文璨學習密法，翌年八月回日本，請回三十一部六十三卷；製《常曉和尚請來目錄》。

⑷**圓行**：日本・承和五年六月與常曉一起入唐，禮義眞習學眞言法門。翌年十二月回日本，請經六十九部一二三卷；製《靈巖寺和尚請來法門道具等目錄》。

⑸**圓仁**：亦與常曉同時入唐，從全雅、元政、義眞、法全諸師學密法。承和十四年（847）九月回日本，請回經軌五八四部八〇二卷；製《日本國承和五年入唐求法目錄》、《慈覺大師在唐送進錄》、《入唐新求聖敎目錄》。

⑹**慧運**：日本・承和五年（一說九年）乘唐船入唐，參義眞受瑜伽密旨，承和十四年回日本，請回經軌一二二部一八〇卷；製《慧運禪師將來敎法目錄》。

⑺**圓珍**：日本・仁壽三年（853）八月乘船入唐，隨法全受密法。天安二年（858）五月回日本，請回經軌四四一部一千卷；製《開元寺求得經疏記等目錄》、《福州溫州台州求得經律論疏記外書等目錄》、《青龍寺求法目錄》、《日本比丘圓珍入唐求法目錄》、《智證大師請來目錄》。

⑻**宗叡**：日本・貞觀四年（862）七月同眞如法親王及惠蕚等人入唐。受法於玄慶、法全諸師。貞觀七年十一月回日本，請回經軌一三四部一四三卷；製《新書寫請來法門等目錄》、《禪林寺宗叡僧正目錄》。

其中，八家所製目錄，總稱爲八家請來目

錄，或稱八家祕錄、八家目錄，或單稱八目錄。此外，天台宗的安然將入唐八家請回的典籍，加以分類、整理，編成《八家祕錄》二卷。又，眞言宗將其本宗入唐的五師，除去空海而添加眞如，稱爲入唐五家。另有全書年代及作者年代不詳，書中所載係與平安初期入唐的慧運、宗叡、常曉、眞如親王、圓行等五人傳記及其入唐年代的著作，名爲《入唐五家傳》。

〔參考資料〕《三國佛法傳通緣起》卷中、卷下；《元亨釋書》卷二十一；《入唐記》。

入不二法門

指泯絕差別對待，悟入平等一如的境地。據《維摩經》卷中〈入不二法門品〉所載，維摩詰居士問文殊師利等三十二位菩薩如何入不二法門。諸菩薩或云生滅不二，或云垢淨不二，善惡不二，罪福不二，或有爲、無爲不二，生死涅槃不二，文殊菩薩則答以「一切法無言無說，無示無識，離諸問答爲入不二門。」其次，文殊師利菩薩亦反問維摩詰居士「何等是菩薩入不二法門？」對於文殊此問，維摩則默然不語。維摩這種以靜默而不言詮的回答方式，使文殊菩薩大爲嘆服。乃云（大正14・551c）：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是眞入不二法門。」

慧遠在《大乘義章》卷一〈入不二門義〉中，依義將此三十三種不二法門分爲三階，即（大正44・482b）：

「㈠維摩問諸菩薩等，以言遣相，明入不二。㈡諸菩薩問文殊師利，以言遣言，明其不二。㈢文殊問彼維摩詰，以默遣言，而顯不二。此三皆是化益方便分齊，息相教入之階降也。若論自覺相應境界，不可言彰，亘以默顯，何故如是，據實以求，法外本無音聲文字，何言能彰，法外亦無形相可得，誰用默顯，無言能彰證處亡語，非默能顯證處絕相，詮相悉無他所莫測，是故名爲自覺境界，對處無他，自亦亡對。」

又，關於所入不二法門之體，吉藏在《淨名玄論》卷一云（大正38・856c）：

「有人言，不二法門則眞諦理也；有人言，不二法門謂實相般若；有人言，不二法門則性淨涅槃阿梨耶識；有人言，不二法門謂阿摩羅識自性清淨心。四宗之中，初二約境，後兩據心。雖識、境義殊，而同超四句。」

〔參考資料〕《維摩經玄疏》卷三；《維摩經文疏》卷二十六；《維摩經略疏》卷九；《說無垢稱經贊》卷五（末）；《華嚴經探玄記》卷八。

入菩薩行論（梵Bodhicaryāvatāra）

說明菩薩如何修行的要典。印度中觀派論師寂天著。中國西藏佛教前弘期，曾由印度一切智天同西藏吉祥積，依據迦濕彌羅國本，譯成藏文（約在西元750～850）。在後弘期初期（980～1050）印度法祥賢同西藏寶賢又重譯和校改。後來寶賢同釋迦慧，又依中印度本修改一次。再後，俄・羅敦喜饒到迦濕彌羅國求法（1076～1108），又同印度善慧稱（賈曹傑註中說是尼泊爾人），依照迦濕彌羅國本，經過修訂和潤文，成爲現在流通的藏文頌本。

在漢文譯典中，宋太宗雍熙二年（985）由天息災翻譯，名爲《菩提行經》共四卷，八品，七八六頌，較藏文本缺兩品，少一二七頌零三句，文義也有出入。本文據藏文頌本略作介紹。

作者寂天（約在650～750），爲南印度梭羅修多羅國德鎧王之子，原名寂鎧。他成長以後，不願繼承王位，在登位前夕，逃出宮廷，行至一片森林地帶，遇見一個婦女，把他帶到森林深處，見到一位瑜伽行者，傳授他許多甚深教法，依法修習，獲得禪定和智慧。後到中印度那爛陀寺從勝天出家，取名寂天，著有《學處要集論》（漢譯名《大乘集菩薩學論》）和《諸經要集》，後來又爲大衆說了一部《入菩薩行論》。由在座的學者們，聽後記誦下來。

關於本論頌文有多少，當時各地學者說法不一。迦濕彌羅人說共有一千多頌，在論的前面增加了皈敬頌；東印度人說有七百頌，論首

加上了《中論》的皈敬頌，但少〈懺悔品〉和〈智慧品〉；中印度人則說無皈敬頌和作者誓言頌，共有千頌，因而引起了爭論。於是有三位學者到迦𠌃伽城去見寂天，請問他《學處要集論》和《諸經要集》收藏的處所及《入菩薩行論》共有多少頌？他回答說：《學處要集論》和《諸經要集》用樹皮親筆寫的小字，放在住室的窗戶上；《入菩薩行論》頌文，中印度人所說是正確的。

本論文體全以頌文寫成，所以又名《千頌》。但現在通行的藏文本，只有九一三頌零三句。除第一頌皈敬三寶，第二第三頌說明造論的因由外，其餘的頌，共分十品，分別說明發菩提心和修菩薩行的方法。說發菩提心的有四品，說修菩薩行的有六品。其內容略述如下。

第一，〈贊菩提心功德品〉，共有三十三頌，分兩大科。

⑴**菩提心的勝利：**說明一切被業和煩惱所繫縛的衆生，只要能發菩提心，一剎那間，就能稱爲佛子，就可受人天的供養，廣讚勝利，無量無邊。

⑵**菩提心的種類：**說菩提心有兩種，即願菩提心和行菩提心。「爲利他故願成佛」的心是願心，爲施等波羅蜜多向著成佛的路上走去的心是行心。

第二，〈懺罪品〉，共有六十五頌，分四大科。

⑴**供養：**是用大自然中的無主物山水森林等和有主物乃至自身爲供物，供養三寶。

⑵**禮敬：**以觀想我身變爲無量身，到諸佛刹土而作禮拜，並於現前塔廟、和尙、阿闍黎前，也作恭敬禮拜。

⑶**皈依：**從今日起，直到獲得菩提果位，皈依一切如來、正法、菩薩衆會。

⑷**懺悔：**由具足四力門懺悔業障。①能破現行力：即從無始以來直到今生，由於愚癡，對殊勝境——父、母、師長等所作的一切罪業，現在發至誠心，於導師（佛）前，發露懺悔。②依止力：思維所造罪業，即從今日，皈依佛、法、僧三寶，如教而行。③對治現行力：說三毒的大病，唯有大醫王佛所說的教法，才能醫治。應從今日，依佛說法而修對治。④遮止罪惡力：對所造的性罪或者遮罪，心生追悔，於佛菩薩前，恭敬禮拜而作懺悔，以後，決定不造。

第三，〈總持菩提心品〉，共有三十三頌零兩句，分三大科。

⑴**加行：**是在發菩提心以前先集順緣資糧，隨喜一切善法，見有作世間功德和修解脫的正因或由修持能得無上菩提的善法，都心生歡喜隨喜讚嘆。

⑵**正行：**是正發起菩提心的方便。爲作衆生的現時和究竟的利益，發起菩提願心和行心，並依次學習菩薩學處等。

⑶**結歸：**是總結發心以後的功德。想這一生，能發菩提心，從此生於佛的種族中，得名菩薩了。願望得到實現，心中歡喜，常受安樂。

本品上半品所說的隨喜功德等，就是集積順緣資糧，結合第二品的〈懺罪品〉，就是淨違緣障。由修習這兩個前方便以後，下半品才說明發起二種菩提心的方便。這樣正適合於三士道的修習次第，先修共下中士道，然後才修上士道。

第四，〈不放逸品〉，共有四十八頌，分三大科。

⑴**棄捨菩提心的過失：**說明發菩提心，是經過多次思維其功德以後，才發起的。如果棄捨菩提心，就是欺騙諸佛和一切衆生，應墮惡趣。經常思維這些道理，不令菩提心衰退。

⑵**應勤捨罪業：**說明菩提心衰退的主要因素，就是不喜作善而喜造惡業。現在旣得難得的人生，就應勤修善法。

⑶**應斷除煩惱：**說明惡業是由煩惱生起的，所以應當勤求斷除煩惱。對於煩惱，如對死敵作戰一樣，不怕艱苦，勤修善法，勤學菩薩行來對治它。

第五，〈守護正知品〉，共有一〇九頌，分三大科。

⑴守護心的方便：說明要守護心住於善所緣時，必須守護正念和正知。若離正知，則妄念生，不僅將已生的善財奪去，並且障礙未生的善法，不令生起，甚至摧折能得解脫的慧命。守護正知還須正念，要以正念之繩，繫心象於善所緣的柱上，不令散亂。

⑵怎樣生起正念：說明生起正念，須要依止善知識，聽從善知識的指示和教導，激發自羞的慚和怖畏他人毀謗的愧，並且相信異熟果報。由具有這些善因，就能生起正念，然後由正念守護正知，以正知防護自心，不令散亂。

⑶怎樣守護三聚戒：先說守護律儀戒，就是觀察身語的行爲及造業前的等起心（動機），不令有過失（煩惱）。其次說明守護攝善法戒，應思維身是不淨，不應貪著，但可用作修善的工具，依此得渡輪迴大海，到達彼岸而成佛。其次說明怎樣守護饒益有情戒，應當常以財、法施與有情，隨護有情心，不令三業染罪。

第六，〈安忍品〉，共有一三四頌，分兩大科。

⑴瞋恚的過失：常懷瞋恚的人，身心經常是痛苦的。一念瞋心，即能摧毀善根。

⑵修忍的方法：當思在輪迴中，苦多樂少。若因不忍小苦而造惡業，則將來生於惡趣的苦，更是不可想像。瞋恚是不順善法的，當以修忍的方法，防止瞋恚的爲害。

第七，〈精進品〉，共有七十六頌零三句，分兩大科。

⑴思維精進相違品的過失：說明懈怠就是精進的相違品。懈怠有兩種，①是對於善法能做而不去做。②是貪著庸俗無義利的事，空過時日。

⑵修習精進的方法：當思維已得的人身，終歸死亡，應當常時警惕，不要貪著睡眠懈怠。現在爲求菩提，成就自他大利，當勤精進。

第八，〈靜慮品〉，共有一八七頌，分三大科。

⑴靜慮相違品的過失：靜慮的相違品就是世間憒鬧和顛倒分別。即顛倒分別對於五欲受用執以爲樂，不淨之身執以爲淨。思維這些過失以後，當於靜處生起愛慕。

⑵住於靜處的勝利：說明住於森林靜處，資具簡單，少欲知足，修習靜慮與菩提心。

⑶修自他相換的菩提心：先修自他同等，然後修自他相換。修菩提心的菩薩，當給一切人以安樂和除一切人的痛苦。自他既是同等，是可以相換，以愛執自己的心轉移到他人身上，將自己的身財善根，布施給一切有情。

第九，〈般若品〉，共有一六七頌零一句，分兩大科。

⑴二諦的建立：由破實事師等所說的實有而成立中觀性空的說法。否認經部師說色等境是現量所得是實有，以及唯識師所說心爲實有，主張心境等一切法，都是假立的，自性本空。

⑵廣說修二種無我的方法：分爲二，①廣說修補特伽羅無我：說明補特伽羅有兩種，俱生我執和分別我執，以觀察六大非我的方法來破除我執。②廣說修法無我：先由四念處說明法無我，其次用緣起爲因，成立一切法無自性。

第十，〈回向品〉，共有五十七頌零一句，分兩大科。

⑴總回向：願以造論的功德，回向一切衆生，共同趣入菩薩行。

⑵別回向：分爲三，①爲利他回向；②爲自利回向；③爲安樂的生源，廣弘教法回向。

本論梵文註釋很多，僅從西藏大藏經中由梵文譯成藏文的註釋就有下列十種：⑴《入菩薩行論釋難廣釋智品》，作者慧生。⑵《入菩薩行論釋難》，作者不明。⑶《入菩薩行論釋千九百七十五頌》，作者善天。⑷《入菩薩行論難解處決擇》，作者黑論師。⑸《入菩薩行論釋難》，作者遍照護。⑹《入菩薩行論智品釋難》，無作者名。⑺《入菩薩行論智品及回向品釋難》，無作者名。⑻《入菩薩行三十六義略攝》，作者金洲。⑼《入菩薩行論十一要義略攝》，作者金洲。⑽《入菩薩行密意釋殊勝光顯疏》，作者畢補底旃陀羅。

本論譯傳到西藏後，又爲迦當派宗爲六論

之一。以後各派都有註釋，其中以宗喀巴的上首弟子賈曹傑所著《入菩薩行論釋佛子津梁論》爲最著稱。宗喀巴所著《菩提道次第廣・略論》未問世以前，本論是修菩薩行的代表作。宗喀巴也非常珍視這部論，他著的《菩提道次第廣論》中引用了本論三分之一以上的文句。西藏行者有以本論作爲課誦本每日分段念誦。尤以本論最後第十〈回向品〉列爲藏族佛教徒課誦的「五大願文」之一《入菩薩行願》，影響巨大。（胡繼歐）

入阿毗達磨論（梵Abhidharmāvatāra-śāstra，藏 Rab-tu-byed-pa chos-mṅon-pa-la ḥjug-pa shes-bya-ba）

二卷。印度・塞建陀羅（Skandhila，悟入）造，唐・玄奘譯。收在《大正藏》第二十八册。本論以八句義略解小乘有部教理，是研究《俱舍論》的入門書。內容以皈敬頌爲首，其次敍述造論旨趣並闡釋色句義等所含諸法，最後說明本論係爲初學者所撰。書中所謂的八句義，是指色、受、想、行、識、虛空、擇滅、非擇滅等八個範疇。

《俱舍論》係以五位七十五法爲綱要，而本論則說七十七法（增欣、厭二心所）。由於本論既未批判《俱舍論》，同時相傳作者爲世親之師，因此可以推定本書的成立年代當稍早於《俱舍論》。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第十四章第二節（摘錄）

《入阿毗達磨論》的思想，當然是毗婆沙師的。但組織內容，特別是心相應行，煩惱與智，存有《品類論》〈辯五事品〉的特色。《論》說無表色爲：「無表色相續轉。亦有無表唯一剎那，依總種類，故說相續。」這是會通《雜心論》的。關於非擇滅：「謂有別法，畢竟障礙未來法生。」與衆賢所說相同，應爲當時毗婆沙師的正義。對不相應行法，力主非實有不可。對經部義也多予拒斥，如說：「有劣慧者，未親承事無倒解釋佛語諸師，故於心所迷謬誹撥：或說唯三，或全非有。」《入論》的分類法，比較特殊，如《論》卷上說（大正28・980c）：「善逝宗有八句義：(一)色，(二)受，(三)想，(四)行，(五)識，(六)虛空，(七)擇滅，(八)非擇滅：此總攝一切義。」

五蘊及三無爲，分立八句義，可說是新的建立。這也許對當時外道盛行的六句義、十句義等而方便安立的吧！

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷八、卷二十；《貞元新定釋教目錄》卷十一。

入衆日用清規

禪宗清規。一卷。宋・無量宗壽著。又作《入衆日用》、《無量壽禪師日用小清規》、《日用清規》、《日用小清規》。收在《卍續藏》第一一一册。

無量宗壽得悟於慶元府（浙江寧波府）育王秀巖師瑞，繼南岳下十八世法燈。師於南宋寧宗嘉定二年（1209）佛誕日，在千龜峯（江西廣信府）首座寮，依據百丈懷海的《百丈清規》，向入衆學人闡說禪林規矩，即成此書。師曾自述其著述動機，云（卍續111・943上）：「究己明心，了生達死，世間法即是出世間法，行脚人可貽未行脚人，庶幾不負出家身心，亦抑同報佛祖恩德。」

全書內容包括：起床、洗面、著袈裟、展鉢、吃食、看經、入厠、入浴、臥床以及寮中堂中的各種進退作法等。

入唐求法巡禮行記

四卷。日僧圓仁撰。又稱《入唐巡禮記》、《五臺山巡禮記》，或略稱《行禮記》。收在《大日本佛教全書》第一一三册、《現代佛學大系》第十三册。此外，有兩種英譯本，均爲賴世和（Edwin O. Reischauer）所譯，其一爲《Ennin's Diary》，另一爲《Ennin's Travels in Táng China》，二書皆爲西元1955年在紐約出版。

本書爲日僧圓仁（794～864）入唐求法的旅行記錄，與玄奘《大唐西域記》、馬可波羅《東方見聞錄》並稱爲世界三大旅行記。其記錄時間起於承和五年（838）至承和十四年，歷經唐文宗、武宗、宣宗三代；內容詳述經過今江蘇、安徽、山東、河北、山西、陝西、河南等七省的見聞。其間，遭遇唐武宗毀佛，不得已蓄髮易服，逃避法難，嚐盡辛酸。本書內容所涉廣泛，除佛教教義、制度之外，更詳實記載當時海上交通的困難、內陸交通狀況、唐武宗會昌法難、天台山及五台山諸寺院的盛況及信仰情形等，是了解唐代社會、經濟、政治、風俗、地理與日唐交通、佛教交流等的珍貴史料。

又，本書係圓仁以一外國僧人的立場，對唐代文、武二宗時，中國佛教界的狀況，所做的客觀描述。由於作者沒有主觀成見，所述盡是其旅途所見所聞的白描，故其客觀性使該書具更高的史料價值。

本書原本已佚，現傳者有二種。一爲京都東寺觀智院藏本，係伏見天皇正應四年（1291）沙門兼胤手書之古抄本，今《大日本佛教全書》所收本即此抄本。另一爲池田長田本，係信濃（長野縣）慧日山津金教寺長海大僧都，於文化二年（1805）據比叡山飯室谷松禪院的藏本所書寫，曾作爲《四明餘霞》的附錄而刊行。此二抄本，東寺本之脫誤較多，且有記事重複處。

本書之研究者，除上列美國學者賴世和英譯本書外，日本學者岡田正之、今西龍、大谷光照、塚本善隆、小野勝年、日比野丈夫等，皆有研究解說。

◉附：梁容若〈圓仁及其入唐求法巡禮行記〉第四節〈入唐巡禮記之史料價值〉

巡禮記歷時既久，所涉範圍甚廣。自兩國交通，以及大唐風俗儀式、官府制度、地方組織、政治措施、宗教問題、外交及國際戰爭，多據親見親聞，隨筆記錄。往返書簡牒文，亦多全文錄入，爲考當時公私書牘體式之一助。所記事實雖不無訛傳誤聞，而可以裨補史乘者實夥。日本古代旅行中國之外交官、留學僧侶、學生，人數雖多，而留有重要記錄者爲唐時智證大師之《行曆鈔》，宋時成尋阿闍梨之《參天台五台記》，明時瑞訢和尚之《入唐記》、策彥和尚之《初渡集》及《再渡集》，與圓仁之書，並稱五大遊記。而規模之大，史蹟之多，實以圓仁書爲翹楚。

其所記事實，多有可資考史，裨補中土記錄之不足者，如卷四會昌五年四月條有云：

「左右神策軍者，天子護軍也。每年有十萬軍，自古君王頻有臣叛之亂，仍置此軍，以來無人敢奪國位，勅賜印每中尉初上時，准勅出兵馬迎印，別行公事，不屬南司。今年四月初，有勅索兩軍印，中尉不肯納印。有勅再三索，勅意索護軍印付中書門下合掌，相管軍事，一切擬令取相處分也。左軍中尉即許納印，而右軍中尉不肯納印，遂奏云：迎印之日，兵馬迎之，納印之日，亦須動兵馬納也。中尉意勅若許，即因此便動兵馬起異事也。便仰所司，暗排比兵馬，人君怕且縱不索。」

此述武宗與宦官所領神策軍之暗鬥，武宗欲收官印，以軍權付宰相，而右軍中尉魚弘志陰謀拒命，其事遂阻。蓋雖武宗之英武，亦有無可如何者。時在仇士良死後二年，宦官勢退之時。《新唐書》〈仇士良傳〉記：「武宗明斷，雖有士良援立之功，內實嫌之，陽示尊寵。」蓋不得已也。

會昌反佛教運動，天下所拆寺四千六百餘所，還俗僧尼二十六萬五百人，收充兩稅戶，拆招提蘭若四萬餘所，收膏腴上田數千萬頃，收奴婢爲兩稅戶十五萬人。摩尼景祆各教，亦牽連而消滅，實爲宗教史上一大事，然唐人著作記其事者極少。蓋以武宗於會昌五年實行澈底滅佛，而六年三月即服道士藥暴卒。宣宗嗣位，立誅道士劉玄靖等，而復興僧寺，朝野從此皆諱言其事也。《舊唐書》、《資治通鑑》，皆記其要領於會昌五年，然其事實發端於武

宗嗣位之初，《巡禮記》所載特詳，茲輯錄其事如下：

「會昌元年六月十一日，今上降誕日，於內裏設齋，兩街供養大德及道士集談經，四對論議，二個道士賜紫，釋門大德總不得著。南天竺三藏寶月入內對君王，從自懷中拔出表進請歸本國。不先咨開府，惡發，五日軍內收禁犯越官罪，故寶月弟子三人各決七棒，通事僧決十棒，不打三藏，不放歸國。（中略）三月三日，李宰相聞奏僧尼條疏，敕下發遣保外，無名僧不許置童子沙彌。（中略）

十月九日敕下，天下所有僧尼解燒練咒術禁氣背軍，身上杖痕，鳥文雜工功，曾犯淫養妻，不修戒行者，並敕還俗。若僧尼有錢物及穀斗田地莊園，收納官。如惜錢財，情願還俗，玄亦任敕還俗，充入兩稅徭役。敕文在別，城中兩街功德使帖諸寺，不放出僧尼，長閉寺門，僧眩玄奏自作劍輪，自領兵打回鶻國，敕令彼僧試作劍輪，不成。又准宰相李紳聞奏，因起此條疏。其僧眩玄當誑隸僧尼財物，准敕條疏天下，大同諸州府中書門下牒，行京城內仇軍容拒敕，不欲條疏，緣敕意不許，且許請權停一百日內帖諸寺，不放僧尼出寺。左街功德使奏，准敕條疏僧尼，除年已衰老及戒行精確外，愛惜資財自還俗僧尼共一千二百三十二人。右街功德使奏，准敕條疏僧尼，除年已衰老及戒行精確外，愛惜資財自還俗僧尼共二千二百五十九人。

奉敕右街功德使奏，准去年十月七日、十六日敕，條疏令還俗僧尼，宜依其愛惜資財，情願還俗者，各委本貫收充兩稅戶。向後諸道有如此色類，並准此處分。所蓄奴婢，僧許留一人，尼許留婢二人，餘各任本家收管。如無家者，官為貨賣。同衣鉢餘外資財收貯，待後敕處分。其僧尼所留奴婢，如有武藝及解諸藥諸術者，並不得留，不得剃髮私度，如有違犯，綱維知事錄報官。餘資產錢物等，各委功德使自條疏聞奏，會昌三年歲次癸亥正月一日。（中略）

二月一日使牒云：僧尼已還俗者，輒不得入寺及停止，又發遣保外僧尼，不許住京入鎮內。」

以上猶屬因事因人而發，雖事澄汰，尚未根本廢佛，及韋宗卿撰疏受斥，而武宗滅佛之意已明。《巡禮記》云：

「會昌三年六月，太子詹事韋宗卿撰涅槃經疏二十卷進，今上覽已，焚燒經疏，敕中書門下令就宅追索草本燒焚。其敕文如左：敕銀青光祿大夫守太子詹事上柱國光陰縣開國男食邑三百戶韋宗卿，參列崇班，合遵儒業，溺於邪說，是扇妖風。既開炫惑之端，全戾典墳之旨，簪纓之內，頹靡何深！況非聖之言，尚宜禁斥，外方之教安可流傳？雖欲包容，恐傷風俗，宜從左官，猶謂寬恩，可任成都府尹，馳驛發遣。太子詹事韋宗卿進佛教涅槃經中撰成三德二十卷，奉敕大圓仰字鏡略廿卷，具已詳覽。佛本西戎之人，教張不生之說，孔乃中土之聖，經聞利益之言。而韋宗卿素儒士林，衣冠望族，不能敷揚孔墨，翻乃溺信浮屠，妄撰胡書，輒有輕進。況中國黎庶，久染此風，誠宜共遏迷聾，使其反朴，而乃集妖妄，轉惑愚人，位列朝行，豈宜不自愧？其所進經，內中已焚燒訖，其草本委中書門下追索焚燒，不得傳之於外。會昌三年六月十三日下詔。」

其滅佛歷程，見於記錄者如下：

「會昌五年四月，見說功德使條疏僧尼還俗之事，商議次第，且令三十以下還俗訖，次今令五十以下還俗，次令五十以上無祠部牒者還俗，第三番令祠部牒磨勘差殊者還俗，最後有祠部牒不差謬者盡令還俗，即僧尼絕也。斯之商議，天下大同也。緣准敕行，故從四月一日起首，年三十以下僧尼盡敕還俗，遞歸本貫，每日三百僧還俗。十五日年四十以下僧尼方盡。從十六日起首，五十以下僧尼還俗，直到五月十日方盡也。十一日起首，五十以上無祠部牒者還俗，前年以來牒疏僧尼，即簡粗行不依本教者，盡敕還俗，遞歸本貫。今年不簡高行粗行，不論驗僧大德內共奉也。但到次第，

便令還俗。頻有勅問：已還俗者多少？未還俗者多少？催進其數。外國僧未入條疏之例，功德使別聞奏取裁。有勅云：外國若無祠部牒者，亦勅還俗，遞歸本國者。西國北天竺難陀在大興善寺，天竺三藏寶月兼弟子四人，於中天成業，並解持念大法，律行精細，博解經論在青龍寺並無唐國祠部牒，新羅國僧亦無祠部牒者多，日本國僧圓仁、惟正亦無唐祠部牒，功德使准勅配入還俗例。又帖諸寺牒云：如有僧尼不伏還俗者，科違勅罪，當時決殺者。（中略）八月記云：近有勅，天下還俗僧尼緇服，各仰本州縣盡收焚燒，恐衣冠親播，恃勢隱在私家，竊披緇服，事須切加收檢，盡皆焚燒訖。聞奏如焚燒以後，有僧尼將緇服不通出，巡檢之時，有此包者，准勅處分者。諸州縣准勅牒諸坊諸鄉，收僧尼衣服，將到州縣，盡焚燒。又有勅令天下寺舍奇異寶珮珠玉金銀，仰本州縣收檢進上。又有勅云：天下寺舍僧尼所用銀器鐘磬釜鐺等，委諸道鹽鐵使收入官庫，錄聞奏者。」

政令雖嚴，而河北以統治力弛緩，似未普及。

「十一月記云：三、四年以來，天下州縣准勅條僧尼還俗已盡。又天下毀拆佛堂蘭若寺舍已盡。又天下焚毀經像僧服罄盡。又天下剝佛身上金已畢，天下打碎銅鐵佛稱斤兩收檢訖，天下州縣收納寺家錢物莊園收家人奴婢已訖。唯黃河以北鎮幽魏路等四節度，元來敬重佛法，不毀拆寺舍，不條疏僧尼，佛法之事，一切不動之。頻有勅使勘罰，云天子自來毀拆焚燒，即可然矣！臣等不能作此事也。」

閱此，則武宗排佛滅佛之具體程序與範圍結果，歷歷可知，信可以補正史之疏。僧侶於忍氣吞聲之餘，亦日造爲流言蜚語，以誣枉君相，動搖人心。《巡禮記》中所錄頗多，如記武宗與道士之關係則云：

「會昌四年二月，駕幸右街金仙觀，是女觀，觀中有女道士，甚有容。天子召見入意，勅賜絹乙千匹，遂宣中官令修造觀，便通內，特造金仙樓。其觀本來破落，後修造嚴麗，天子頻駕幸。

會昌五年八月，有勅斷天下獨脚車。條疏後，有人將獨脚車行者，當處決殺。緣天子信道士教，獨脚車擳破道中心，恐道士心不安歟！有勅斷天下豬黑狗黑驢牛等，此乃道士着黃，恐多黑色壓黃令滅歟！令近海州縣進活獺兒，未知其由。近有勅令諸道士進十五歲童男女心膽，亦是被道士誑惑也。」

記武宗之宮闈罪惡，則云：

「會昌四年八月中，太后薨，郭氏太和皇后，緣太后有道心，信佛法，每條疏僧尼時，皆有詞諫，皇帝令進藥酒，而藥殺矣！又義陽殿皇后蕭氏，是今上阿孃，甚有容。今上召納爲妃，而太后不奉命，天子索弓射殺，箭透入胸中，而薨。」

記武宗之馭下無狀則云：

「會昌四年勅令兩軍於內裏築仙臺，高百五十尺，十月起首，每日使左右神策軍健三千人，搬土築造。皇帝意切欲得早成，每日有勅催築。兩軍都虞侯把棒檢校。皇帝因行見，問內長官曰：把棒者何人？長官奏曰：護軍都虞侯勾當築臺。皇帝宣曰：不要你把棒勾當，須自擔土，便交搬土。後時又駕築臺所，皇帝自索弓，無故射殺虞侯一人，無道之極也。」

於武宗之崩則記云：「會昌六年四月十五日，聞天子崩來數月，諸道州縣，舉哀着孝訖，身體爛壞而崩矣！」是年五月一日，記宣帝之立則云：「新天子姓李」語尤冷雋。凡此記述，恐爲當時僧侶之計劃宣傳，非出圓仁一人之誣枉。蓋當時佛教勢力深入人心，而武宗李德裕等欲以數人之力抗之，故終於身敗名裂。宣宗即位，而政策一轉。以李贊皇之智術勛業，而一蹶不振，蓋結怨過多，赤口燒城，排之者非止令狐綯崔鉉輩也。

要之《巡禮記》雖訛傳誤聞，流言蜚語，彌望而是，而以時代之古，範圍之大，能適當勾稽參證，鑑別解釋，必有裨於治唐史者，昔梁任公先生論史料，致慨於我國四周民族，率

多蒙昧，其著述匡補我史實者甚稀，而以阿拉伯人阿布賽德哈散（Abusaid Hassan）之《印度中國紀程》及意大利人馬可波羅之遊記爲鳳毛麟角。以《巡禮記》之性質與內容言之，固有遠過於二者。

〔參考資料〕 岡田正之《慈覺大師の入唐記行について》；小野勝年《入唐求法巡禮記之研究》；圓仁《入唐新求聖教目錄》。

入就瑞白禪師語錄

十八卷。寂蘊編。明・永曆三年（清・順治六年，1649）刊。收在《禪宗全書》第五十六册、《嘉興藏》（新文豐版）第十六册。

瑞白禪師（1584～1641），名明雪，字瑞白，別號入就。桐城（安徽省）人，俗姓楊，爲雲門圓澄的法嗣，屬曹洞宗。

本書卷首有陳函輝、黃端伯、張時化、吳應芳等人序文，以及原書目錄、瑞白禪師畫像一幀與寂蘊之像贊等。全書內含上堂、小參、夜參、茶話、示衆、問答機緣、垂問、答幻輪法師十疑問、頌古、法語、法偈、歌、讚、銘、說、敍、疏、佛事、詩偈、書復、參請因緣、行腳、附來書、塔銘、傳、行狀、跋等。

八宗

㈠唐代法相宗大師窺基（慈恩）對大小乘之判釋：又稱慈恩八宗。依《法華玄贊》卷一所述，八宗即：⑴我法俱有宗，指犢子部等所立；⑵有法無我宗，指薩婆多有部等所立；⑶法無去來宗，指大衆部等所立；⑷現通假實宗，指說假部、經部、成實論等所立；⑸俗妄眞實宗，指說出世部等所立；⑹諸法但名宗，指一說部等所立。以上六宗屬小乘。⑺勝義皆空宗，指《般若經》及《中論》、《百論》、《十二門論》等所立；⑻應理圓實宗，指《深密》、《法華》、《華嚴》等經及無著菩薩等所立。以上二宗屬大乘，前者爲三論空宗，後者爲唯識中道宗。

此八宗判與華嚴之十宗判相比，前六宗名稱稍異，但意義則完全相同。此因華嚴宗之法藏成立十宗判時，曾採用慈恩的八宗判之故。澄觀《華嚴經疏鈔玄談》卷八即明確地肯定此事，謂（卍續8・621上）：「然此十宗前六全同大乘法師，大乘則有八宗，七名勝義俱空，八名應理圓實，（中略）今迴七爲第八，八爲第七，（中略）又加後二以顯甚深。」

㈡日本對平安朝佛教的分類：指三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、華嚴宗、律宗、天台宗及眞言宗。前六宗興起於奈良朝，稱南京六宗或南都六宗；後二宗則興起於平安朝，稱北京二宗。凝然《八宗綱要》略云：「日域之教，自昔所翫，原僅八宗，至今不改。其中間非無異宗，然古今共許所翫，唯八宗而已。」

八法

㈠指四違與四順：《思益梵天所問經》卷一云（大正15・38a）：「利衰及毀譽，稱譏與苦樂，於此世八法，其心常平等。」依《佛地經論》卷五所述，世間諸法略有八種，即利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂。得可意事名利，失可意事名衰，不現誹撥名毀，不現讚美名譽，現前讚美名稱，現前誹撥名譏，逼惱身心名苦，適悅身心名樂。如是八種有二品，四違名苦，四順名樂。《集異門足論》卷十八之八世法亦與此相同。又，因此八法能煽動人心，又名八風。智顗《摩訶止觀》卷五云（大正46・58a）：「止是壁定，八風惡覺所不能入。」古人所謂「八風吹不動」的「八風」，即指此八法。

㈡四大與四微的合稱：依《首楞嚴經義海》卷三及卷十四所述，內外五根皆具八法所成，能造四大，即地、水、火、風；所造四塵（四微），即色、香、味、觸。

㈢指願生淨土者所行的八法：依道綽《安樂集》卷下所述，八法即常念諸佛、供養如來、咨嗟世尊、作諸佛形像修諸功德、迴願往生、心不怯弱、一心精進、求佛正慧。一切衆生具此八法則常不離佛。

(四)天台宗所立八法：謂藏、通、別、圓四教各有教、理、智、斷、行、位、因、果八法。智顗《四教義》卷一謂（大正46・722b）：「所言圓者，義乃多途，略說有八：(一)教圓、(二)理圓、(三)智圓、(四)斷圓、(五)行圓、(六)位圓、(七)因圓、(八)果圓。」其餘三教亦以此解釋。

(五)指淨土八法：《維摩詰所說經》卷下謂，菩薩成就八法，則於此世界行無瘡疣，當生淨土。八法，即(1)饒益眾生而不望報；(2)代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之；(3)等心眾生，謙下無礙，於諸菩薩視之如佛；(4)所未聞經，聞之不疑；(5)不與聲聞相違背；(6)不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心；(7)常省己過，不訟彼短；(8)恒以一心求諸功德。

(六)稱阿難為多聞藏的八種理由：北本《涅槃經》卷四十（大正12・601c）：「阿難比丘，具足八法，能具足持十二部經。」八法即信根堅固、其心質直、身無病苦、常勤精進、具足念心、心無憍慢、成就定慧、從聞生智。

〔參考資料〕 (一)《釋氏要覽》卷下；《大明三藏法數》卷三十三。

八苦（梵 aṣṭau duḥkhatāḥ，藏 sdug-bsṅal brgyad）

(一)指有情所受的八種苦惱：即生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五盛陰。主要在說明四諦中之苦諦的內容。

(1)生苦（jāti-duḥkhaṁ）：指報分之時所產生的苦痛。《五王經》以識支到出胎為生，《涅槃經》則分為五位：①初出是受胎之初，係識支之位；②至終是色心具足之時，係名色支之位；③增長是名色增長，為六入之位；④出胎；⑤種類生，指出胎後到老死之間，運運剎那新起，或人生而有貧富、貴賤、男女、醜端等差別。此五位常為眾苦所依止，故稱生苦。

(2)老苦（jarā-d.）：指衰變時的苦痛。北本《涅槃經》卷十二將「老」分成「念念老」及「終身老」，或「增長老」及「滅壞老」。「念念老」是剎那生滅，指識支至老支之間的念念變遷；「終身老」是一期生滅，指白髮枯形色變之時。「增長老」是指從少至壯念念增長；「滅壞老」是指由壯至老念念滅壞。此二者是就前述的「念念老」開衍而來。

(3)病苦（vyādhi-d.）：指由四大增損而引起的病患苦惱。北本《涅槃經》卷十二云（大正12・435a）：「病謂四大毒蛇互不調適。」蓋病有身病及心病二種。身病是色陰之病，乃四大不調所致，有因水風熱產生，也有因雜病或容病等產生。若地大不調，則舉身沉重；若水大不調，則舉身胖腫；若火大不調，則舉身蒸熱；若風大不調，則舉身倔強。所謂容病，是指遭遇刀杖之難、為鬼魅所附等。心病是指恐怖、憂愁、愚癡等，一切心理上的苦惱。

(4)死苦（maraṇa-d.）：指五陰壞滅之苦，即捨離所受之身時的苦痛。死有命盡死、外緣死二種。命盡死又細分「壽命盡而福未盡」之死、「福盡而壽命未盡」之死，以及「福壽俱盡」之死三種。外緣死也細分「非分自害死」、「橫為他所殺害」，及「俱死」三種。

(5)愛別離苦（priyaviprayoge-d.）：指與自己所親愛者別離的痛苦。《五王經》云（大正14・796c）：

「何謂恩愛別苦？室家內外，兄弟妻子，共相戀慕，一朝破亡，為人抄劫，各自分張，父東子西，母南女北，非唯一處，為人奴婢，各自悲呼，心內斷絕，窈窈冥冥，無有相見之期。」

(6)怨憎會苦（apriyasaṃprayoge-d.）：指與怨憎者相遇的苦痛。《五王經》云（大正14・796c）：

「世人薄俗，共居愛欲之中，共諍不急之事，更相殺害，遂成大怨，各自相避，隱藏無地，各磨刀錯箭挾弓持杖，恐畏相見，會遇迮道相逢，各自張弓澍箭，兩刀相向，不知勝負是誰，當爾之時，怖畏無量。」

(7)求不得苦：全名為「雖復希求而不得之苦」（yad apīcchayā paryeṣamāṇo na labhate tad api duḥkhaṁ）。指不能如願、不得所欲

的苦痛。《大乘義章》謂所求有因果二者，因中有「求離惡法而不得」，以及「欲求善法而不得」二種；果中有「求離苦事而不得」，以及「欲求樂而不得」二種。又此苦果之事各有內外之別，人天之樂果及三塗之苦報等爲內，資生眷屬等爲外。

(8)五盛陰苦：經作五陰盛苦，新譯作略說五取蘊苦（saṃkṣepeṇa pañcopādānaskandha-d.）。「五盛陰」與「五取蘊」只是譯語的差異，upādāna有盛、取、受等義，故舊譯作五受陰，略稱五陰、五蘊。即色、受、想、行、識五種。取、盛、蘊等都是煩惱的異名。蓋五蘊生自煩惱，也常生煩惱，故五盛陰苦又稱五陰苦。《四諦經》即用此略名。《大毗婆沙論》卷八十七則稱作「略說一切五取蘊苦」，並謂前七苦皆是有漏取蘊所攝，故名。然古師以此「五盛陰苦」具五陰熾盛之義，將「盛」看作形容詞，或解作「貯蓄、容受」之義，與新譯家之說不同。即《大乘義章》卷二所云（大正44・512c）：「五盛陰者，五陰熾盛，名五盛陰。陰盛是苦，就體立稱，是故名爲五盛陰苦。亦盛者，盛受之義。五陰之中，盛前七苦，是故名爲五盛陰苦，若正應言五陰盛苦。」

此外，《瑜伽師地論》別出寒苦、熱苦、飢苦、渴苦、不自在苦、自逼惱苦、他逼惱苦、一類威儀多時住苦，及諸在家者妻子等事損減生苦、諸出家者貪等煩惱增益生苦、饑儉逼惱所生苦、怨敵逼惱所生苦、曠野嶮難迫近逼惱所生苦、繫屬於他所生苦、支節不具損惱生苦、殺縛斫截捶打驅擯逼惱生苦等八苦。其中，前項第八之一類威儀多時住苦，是指以一定的威儀止住於多時之間的苦惱。後八苦因生自諸種損減逼惱的苦痛，違背損惱自己的身心，故總稱爲違害苦。

(二)指無色界的八苦：出自《大藏法數》卷四十六。即無色界的四苦加無常、苦、空、無我，其中四苦指空處苦如瘡、識處苦如癰、無所有處苦如病、非非想處苦如箭射入體。《法界次第初門》卷上之下云（大正46・673a）：「行者厭患無所有處想如癡，有想處如癰如瘡。」

(三)指非想天的八苦：出自《法華文句》卷六（上）。主要就「非想非非想處」說明上述生、老、病、死等八苦。《法華文句》云（大正34・77a）：「非想亦有八苦之火，心生異念名生苦，念念不住名老苦，行心擾擾妨定名病苦，退定是死苦，求定不得是求不得苦，求定不得必有於障，即是怨憎會苦，四陰心即五盛陰苦。」

◉附：水野弘元《佛教要語的基礎知識》第六章〈四諦說〉（摘錄）

首先我們必須正確地觀察現實。若以崇高理想的眼光來看它，現實是不完美且充滿了污染與苦惱。在迷界有關「一切現實皆苦」這件事，已在四法印的一切行苦中說明過了。四諦說之苦，是具體的生、老、病、死四苦，再加上怨憎會、愛別離、求不得、五取蘊苦成爲八苦，就是通常所謂的四苦八苦。這些苦包括了前面所提到的苦苦、壞苦、行苦。

(1)生苦：生不是「生活」而是「誕生」。生不是指由母胎產出之時，而是指母胎妊娠時的初剎那（結生）。總之，苦是因爲輪迴而生於生類中，因此，生苦和行苦可說是同樣的含意。

(2)老苦、(3)病苦、(4)死苦：據佛傳記載，關於四門出遊，釋尊出家前，在遊園途中，看見老人、病人、死人等等，感到生活之苦，就產生了出家的動機。老、病、死伴隨著肉體上的苦痛，但不限於肉體的苦痛。因爲老、病、死的緣故，強烈地感受到精神的苦惱，這種事是很多的。而由於老、病、死，將導致自己與家族生活不安，又因爲恐懼地位、名譽、權力等的喪失，於是產生苦惱。而通俗的宗教，在於解除貧乏與病狀，即與此有所關連。

(5)愛別離苦、(6)怨憎會苦：與心愛的人生離死別、與嫌惡憎恨的人共同生活所產生的種種苦惱。若以自己爲中心而起的愛憎執著之念，

苦惱就極爲激烈。宗教所要解決的爭論，就是要去除前述的苦。

(7)**求不得苦**：是不如意產生的苦。前述種種的苦，是所有慾望不得滿足的苦。若有以自我爲中心的無理慾望不能滿足，苦惱就會產生。

(8)**五取蘊苦**：經典說「總之，五取蘊是苦」，此可概括前面七苦。衆生若以「自我中心」的心態去取執五蘊，則必一切皆苦。順便提及，五取蘊苦舊譯作五盛陰苦。現代日本，有人用五陰盛苦，這是錯誤的。並沒有這種譯語，應該改爲五盛陰苦才是。

〔參考資料〕 (一)《中阿含》卷七〈分別聖諦經〉；《大毗婆沙論》卷七十八；《大乘阿毗達磨雜集論》卷六；《佛本行集經》卷三十四；《瑜伽師地論》卷四十四；《增一阿含經》卷十七〈四諦品〉。

八識（梵aṣṭau vijñānānī）

大乘唯識家就衆生之心識，類別爲八種，謂之八識。《入楞伽經》卷八〈剎那品〉（大正16·559b）：「所謂八識，何等爲八？一者阿梨耶識、二者意、三者意識、四者眼識、五者耳識、六者鼻識、七者舌識、八者身識。」《顯揚聖教論》卷一（大正31·480c）：「識有八種，謂阿賴耶識、眼耳鼻舌身識、意及意識。」《成唯識論》卷七（大正31·39c）：「一切有情各有八識、六位心所、所變相見、分位差別及彼空理所顯眞如。（中略）如是諸法皆不離識。」

此中，眼等前五識，各能了別色、聲、香、味、觸等五境，此五識只是依單純的感覺作用，直覺的寫象外境。第六意識能對內外之境，不分有形無形，亘及過現未三世，廣緣一切境，有比知、推測等作用，故稱廣緣識。意識可分爲五俱與不俱等二類。五俱意識與前五識並生，明了地緣境，故名明了意識。不俱意識不與前五識俱起，而是單獨發生。若再加以細別，則五俱意識又有五同緣與不同緣等二類。五同緣係與前五識俱起，緣同一之境。不同緣雖與前五識俱起，而緣其他的異境。

不俱意識也有五後與獨頭等二類。五後意識雖不與前五識俱起並生，但不相離而續起。獨頭意識有獨散、夢中、定中等三類。獨散意識是脫離前五識單獨發生，追憶過去，預想未來等，作種種想像，及種種思慮。夢中意識是於夢幻朦朧中現起的作用。定中意識是於禪定中發生的意識活動。要言之，意識是八識中最猛利、敏捷，有自由自在力，迷悟昇沈之業，無一不由意識所作。

第七識是末那識（manas）。此識爲意識。「末那」者，是思量義。恒以第八識爲對境，起實我、實法的執著，永無休止。第六意識即根據此妄執，故不能了悟唯識所變之理，誤認爲心外有物，萬有於空間整然存在；由此我法二執的迷妄，所以我人造諸惡業，沉淪生死。反之，能斷滅煩惱惡業，徹悟人法二空的眞理，就是由於末那識變爲淸淨的緣故，因此名此識爲染淨識。第六意識也同樣叫做意，但第六識以第七末那——意識爲所依，故取名意識，是「依意之識」；第七識則是「意即是識」，其識本身即名爲意。

第八識是阿賴耶識（ālayavijñāna），音譯又作阿梨耶識，此譯爲藏識，舊譯無沒識。藏，爲含藏的意思，宇宙萬有種子盡納入此識，因此得名。藏有能藏、所藏、執藏等三義。能藏，是能含藏發生諸法潛勢力的種子，即所藏爲種子，能藏爲第八識現行，此爲「種現相望」。所藏，是第七識熏諸法的種子，故以受熏義名第八識爲所藏，能熏爲第七識的現行，此爲「現現相望」。執藏，是被第七末那識執著爲實法、實我，故以所執持之義名第八識爲執藏，能執爲第七識，此亦爲「現現相望」。如上，「藏」雖具三義，然若以第八識爲一切諸法緣起之根源觀之，則應以「能藏」義解釋阿賴耶識最爲中肯。關於第八識，尙有毗播迦（vipaka，異熟）、阿陀那（adana，執持）等種種異名。

在此等諸識中，眼識乃至身識合稱五識、前五識；意識亦稱第六識、第六意識，合前五

識而稱六識、前六識、六轉識等；末那識亦稱第七識等，合前六識而稱七識、前七識、七轉識、前七轉等。此八識依三能變分，則阿賴耶識名初能變，末那識名第二能變，前六識名第三能變。

關於八識之識體，或說其體爲一。然依唯識一家之正義，八識之體不一。八識依各自之種子現行，其體各別，且依生起因緣之俱不俱，而能俱起二識乃至八識。又，此八識中，七、八二識行相極微細，乃小乘心識論所不談，故《成唯識論》卷五立二教五理，同書卷三立五教十理以證明第八識之存在。

地論家亦立八識說。然彼等以第八識爲眞淨識，以第七識等談雜染之轉起，故所談與唯識家有異。而攝論家以第八識爲無覆無記之業果識，總八識稱爲亂識，雖大似唯識家所談，然彼等另外別立第九之阿摩羅識，故兩者所論仍然有別。

◉附：方倫《唯識三頌講記》〈八識總表〉

位	規矩	前五識	第六意識	第七末那識	第八阿賴耶識
凡情	境	性	性　帶質　獨影	眞帶質	(無本質性)
	量	現	現　比　非	非	現
	性	善　惡　無記	善　惡　無記	有覆無記	無覆無記
	界地	欲　色(鼻舌不行) 五趣雜居　離生喜樂	欲　色　無色	欲　色　無色	欲　色　無色 (隨他業力生)
	相應心所	徧行五 別境五 善十一 根煩惱三(貪瞋癡) 中隨煩惱二 大隨煩惱八	徧行五 別境五 善十一 根煩惱六 小隨煩惱十 中隨煩惱二 大隨煩惱八 不定四	徧行五 別境一(慧) 根煩惱四(貪、癡、慢、我見) 大隨煩惱八	徧行五
	依緣	眼九緣 耳除明 餘三更除空	境、作意、染淨依 根本依、種子	境(賴耶見分)作意 根本依、種子	境(根身器界種子) 作意、俱有依(末那種子)
	體相	自性了別 與根難分	隨念分別計度分別 自性分別(易可知)	恆審思量我相隨 有情日夜鎮昏迷	浩浩三藏不可窮 淵深七浪境爲風
	業用	眼耳離中觀塵 鼻舌身合中觀塵	動身發語　造引滿業 招三界報　三性變易 五受輪轉	爲前六識轉染淨之依	受熏、持種子根身器界、去來作主
聖智	觀行	變轉相分而觀二空眞如(後得智)	習二空　生空——破我執 　　　　法空——破法執	無力斷惑 藉意識修觀而斷	
	斷惑轉智	第八識轉智時、根成無漏、故識亦無漏、而轉爲「成所作智」	資糧位中、漸伏我法二執現行 見道位、分別二執種子斷、初與智應(發起初心歡喜地) 修習位中、伏斷俱生二執現行種子 遠行地後、俱生我執斷、純無漏 等覺位、俱生法執斷「妙觀察智」圓明	極喜地初心、俱生二執初伏、初與智應無功道(即不動地) 俱生我執斷 金剛道後、俱生法執斷「平等性智」現前	不動地前(即七地)俱生我執已斷、故捨三藏之名 金剛道後、俱生法執斷盡、不感生死、故異熟果空 至此即轉成「大圓鏡智」
	果用	如來現大化小化隨類化之三類分身、敎化衆生、永息苦輪	智照大千內衆生機宜、隨應說法	現起他受用身、以十地菩薩爲所被機而敎化之	十方世界、微塵刹土、無不圓明普照、蓋法界洞明、眞俗等觀

〔參考資料〕《入楞伽經》卷二；《瑜伽師地論》卷五十一；《顯揚聖教論》卷十七；《大乘法相宗名目》卷三（上）；宇井伯壽《佛教汎論》第二編第二部。

八難（梵aṣṭāv akṣaṇāḥ，巴aṭṭhakkhaṇā，藏mi-khom-pa brgyad）

㈠指不得遇佛、無法聽聞教法的八種障難，又稱八難處。即：地獄、畜生、餓鬼、長壽天、邊地、盲聾瘖瘂、世智辯聰、佛前佛後。出自《長阿含》卷九、《中阿含》卷二十九等。處在這八種情境中的衆生，或恒受衆苦，或無暇修行善事，故又名八無暇、八不閑或八非時。

此中，地獄、畜生、餓鬼三塗報障深重，不得會聖，衆苦逼惱，不能修梵行，故稱之爲難。長壽天（指色無色界諸天）命報長遠，寂靜安隱，其中有情多以之爲涅槃，不求佛法，故稱之爲難。邊地（指鬱單越洲）樂報殊勝，無諸苦事，不識佛法，不求出離，故稱之爲難。盲聾瘖瘂諸根不具，縱生在有佛法之國亦不能覩聖聞法，故稱之爲難。世智辯聰者雖生在有佛法之國，卻深陷邪見，妄執深厚難迴，故稱之爲難。佛前佛後者，謂不得遇佛，不知出離之道，無求聖之心，故稱之爲難。據《大乘義章》卷八（末）所述，三塗及盲聾瘖瘂是苦障，長壽天及鬱單越是樂障，世智辯聰是惡增，佛前佛後是善微，故云爲難。

關於八難的對治，《增一阿含》卷十六云（大正2·625c）：「奉持八關齋法，不墮三惡趣，持是功德，不入地獄餓鬼畜生八難之中。」《大智度論》卷十三云（大正25·159c）：「受行八戒，隨學諸佛法，名爲布薩，願持是布薩福報，願生生不墮三惡八難。」《灌頂經》卷十二亦云，若聞藥師琉璃光佛本願功德者，得蒙八菩薩來迎，不經八難得生西方阿彌陀佛國。

此外，《大般涅槃經》卷二十三有六難說，即：佛世難遇、正法難聞、善心難生、難生中國（指中印度之文化水準較高之地）、難得人身、諸根難具等六難。此中，佛世難遇、正法難聞相當於佛前佛後及長壽天難，善心難生相當於世智辯聰，難生中國相當於邊地，難得人身相當於三塗，諸根難具相當於盲聾瘖瘂。

㈡謂受戒、自恣時，若有八種難事，則聽許略說白事。即：王難、賊難、火難、水難、病難、人難、非人難、毒蟲難等八難。出自《四分律》卷三十四、卷三十八。

〔參考資料〕㈠《尸迦羅越六方禮經》；《出曜經》卷八；《寶雲經》卷五；《五苦章句經》；《維摩經》卷下〈香積佛品〉；《梵網經》卷下；《灌頂經》卷十一；《成實論》卷二〈四法品〉；《玄應音義》卷二十二；《慧琳音義》卷二十八；《八無暇有暇經》。

八覺

指衆生所起的八種妄分別。又作八種惡覺、八不善覺。即欲、瞋、害、親里、國土、不死、族姓、輕侮。覺（梵vitarka，巴vitakka）指心的分別作用，新譯作尋思。

⑴**欲覺**：謂常起貪欲心，思念世間之可愛情境。

⑵**瞋覺**：又稱恚覺，指常起瞋恚心，思量世間之不可愛情境而生忿恨。

⑶**害覺**：又稱惱覺，謂常起憎嫉心，欲惱害他人。

⑷**親里覺**：謂常憶念親戚鄉里而生貪著。

⑸**國土覺**：謂心常思國土安危。

⑹**不死覺**：謂積諸財寶，心常念不死。

⑺**族姓覺**：謂心常憶念自身世族種姓而生愛著。

⑻**輕侮覺**：又稱輕他覺、輕誣覺，指自恃才德而輕賤侮蔑他人。

其中，前三覺罪過特重，別稱三惡覺。《大乘義章》卷五（末）以此八覺爲修道四使，謂欲、親里、國土三覺爲貪分所攝；瞋、害二覺爲瞋分所攝；不死覺爲癡分所攝；族姓、輕侮爲慢分所攝。

〔參考資料〕《成實論》卷十四；《無量壽經疏》卷上；《華嚴經疏》卷十三；《大明三藏法數》卷三

十一；《瑜伽師地論》卷四十；《菩薩地持經》卷四。

八觸

指坐禪入定後身體所發生的八種感覺。有兩種說法。其一是指動、癢、輕、重、涼、暖、澀、滑。另一種是指掉、猗、冷、熱、浮、沉、堅、軟。依據佛教的分類，重、沉、堅、澀四觸由「地大」而生，涼、冷、軟、滑四觸由「水大」生，暖、熱、猗、癢四觸由「火大」生，動、掉、輕、浮四觸由「風大」生。

智顗《釋禪波羅蜜次第法門》卷五謂，初坐禪者未練到初禪未到地定，而身中發生一種或幾種禪觸，多爲身中有病或爲魔所擾的表現，不能引發正定，非正八觸。又說八觸發時，每一觸都有十種功德與禪觸同時發生，十種功德爲（大正46・510a）：「㈠定，㈡空，㈢明淨，㈣喜悅，㈤樂，㈥善心生，㈦知見明了，㈧無累解脫，㈨境界現前，㈩心調柔軟。」

八觸生起次第，因人而異，但以先發動觸者爲多。一觸發後，隨功夫之純熟而漸轉深細，然後再發餘觸，此稱「豎發」。一觸發後，或滅或不滅，又發餘觸，八觸交互發生者，稱「橫發」。又，八觸初起時（大正46・510a）：「或從上發，或從下發，或從腰發，漸漸遍身。上發多退，下發多進。」情況因人而異。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷九。

八正道（梵 āryāṣṭāṅgika-mārga，巴 ariya-aṭṭhaṅgika-magga，藏 ḥphags-paḥi lam yan-lag brgyad）

原始佛教及部派佛教的根本實踐原理。又稱八支正道、八支聖道或八聖道。指達到佛教最高理想境地（涅槃）的八種方法和途徑。茲略述如次：

⑴**正見**：指正確的見解，即有關佛教正確世界觀與人生觀的緣起與四諦之智慧，但對未確立智慧者，則爲正確的信仰。

⑵**正思惟**：指在身、語行爲以前的正確意志或決定。

⑶**正語**：指正思惟後所產生的正確言語。不說妄語、惡口、兩舌、綺語，要說眞實而且與別人能融洽的有益語言。

⑷**正業**：指正思惟後所產生的行爲。不做殺生、偷盜、邪淫的事。要從事愛護生命、布施與慈善、遵守性道德等善行。

⑸**正命**：指正確的生活。即以正當的職業過正當的生活，以及每天過規律的生活。無論睡眠、飲食、工作、運動、休息等，都要有規律。

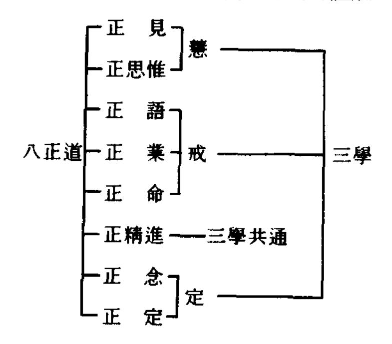
⑹**正精進**：精進是努力趣向理想，也就是指努力除惡，俾使一切宗教的、倫理的、政治的、經濟的、身體健康方面的善增加。

⑺**正念**：具有正確的意識、想法，時刻不忘其理想與目的。

⑻**正定**：即精神統一。在日常生活中，使心安靜。心如明鏡止水，一片冰心似的無念無想之狀態，就是正定之展現。

八正道是針對婆羅門教及耆那教的苦行主義，以及六師外道中主張享樂主義者所提出的。釋尊提倡不苦不樂之中道，因此，原始佛教也將八正道稱爲中道，且以之爲四諦中道諦的具體內容。

八正道雖然分成八個項目，但却是有機的結合，因此不是個別而不相關聯的。只是爲了說明上的方便，才將它分爲八項。這八項與三學的關係，雖有異說，但大體如下表所列：



一般而言，八正道的八支是同時存在的。其發生順序，並沒有先後之別。但也有人認爲應按照八支列學的順序，而有前後一定的排列。這與戒、定、慧三學的情形相同，依據三

學發生的順序，首先是戒，其次定，最後慧，像這樣也是合理的。由此立場來看八正道，則其順序該是慧→戒→定，而不是戒→定→慧。這是爲什麼呢？因爲，在八正道之後加上正智、正解脫二支，則成爲十無學法，最後的正智與正解脫屬於慧，所以，從十無學法與三學之間的關係看來，正確的次序當是慧→戒→定→慧。最初的慧相當於入門者的信，因此可知全體順序應當是信、戒、定、慧。

對於八正道的詳細解釋，有安世高譯《佛說八正道經》、《增一阿含經》的〈四諦品〉及南傳《相應部》。

◉附一：水野弘元著．郭忠生譯《原始佛教》第四章（摘錄）

八正道的意思是：八種正道。爲什麼以八正道此單一名詞來代表呢？因爲這是達於涅槃不可分的方法，缺一不可。例如正見必須伴隨後七者才能成就，正思亦必須伴隨其他七者才能圓滿……正定亦然，因爲要得到正定，必須有前七者的資糧。這是八正道的完整性。下面我們依次解釋八正道。（中略）

㈠**正見**：意思是「正當的見解」、「觀察事物的正當方法」。它指佛教對人生世間的正見，換言之，即是澈見緣起法、四聖諦的智慧。既然正見被形容爲「聖」，則必爲證知佛法正見之聖者的智慧。但對那些僅持受世間德行的人而言，亦有相當的重要性，亦即這些人乃是由「正信」引生正見。他們只要信仰那些已得正見的聖者，並且相信正見的功德，則在生活上一樣是非常充實。進一步的說，如果知道或經歷何以那是正見，則其本身即已證得正見。所以，知道這是聖者親證的智慧爲正見，持受世間德行的智慧爲正信。

不管是在宗教，就是在日常生活，正見亦有其重要性；在策劃任何事物之時，吾人必須有正確的目標與具備一般的知識，否則即無完成之日，亦無完成的期待可能性。不管如何，具備相關的知識是第一要件。

㈡**正思**：這是正當的思考方法與決策，亦即是熟慮自己的地位，考慮行動之時應以何種心態應對之。吾人須以正思時刻保持著靈敏覺性，來決定如何做與如何做才能有好的成果。正思的具體內容乃是由正見所引發之鎮定的思考。

關於正思，原始佛教聖典所說的是：時刻保持警覺以避免忿怒、殺生或世俗謬見從心頭湧起，同時長時憶念出世正法，具足柔軟、慈悲、清淨、無恚心。如果是學生就必須像個學生，不可逾規越矩，不像個學生的樣子；如果是白領階級，就老實認清自己的地位，勞工階級亦然，資本家亦須按照自己的地位作爲。這才是正當的決定。

㈢**正語**：如果已具足正見與正思，則事物之根本觀念必能了然清楚。如果缺乏這些要件，懵懵懂懂，怎能有所作爲呢？如果有詳切的擘劃，那麼剩下的只是去執行、實現而已。

正語的意思是：正當的口業。如果有正見、正思，很自然的口業必爲正。關於正語的具體內容，在佛典常看到的有：不妄語、不綺語、不兩舌、不離間。但正語不僅在消極的不作爲，更須積極的以眞實語、柔軟語，就事實的需要以導化他人、教導衆生。由於沒有語言上的衝突，沒有惡語相加，則正語至少可減低一些不必要的誤會，彼此和樂共存。其他如「愛語」、「和合」等亦可歸屬於此。許多冷漠、敵對、疏離與懷疑都是「口業」惹的禍。總之，在任何社會裏，我們迫切的需要善意的瞭解，而這種瞭解必須有正語的基礎。

㈣**正業**：正業的意思是「正當的身心」。「意業」乃是借諸「口業」或「身業」而表現出來。所以意業經過正見與正思的過濾，必能引生正語與正業。談到正業，佛典告訴我們要不殺生、不偷盜與不邪淫。但這僅是消極的不爲惡，正業的積極意義在於「護生」、「慈悲」、「布施」或者是「引人向善」。而那些常在新聞出現的非法行爲，諸如搶劫、殺人、暴力、詐欺與吵架等等，任何非法的行爲都是與

正業相違逆，是和樂生活的絆脚石。所以說如果能遏止此等非法行爲，所行皆能契合正業、正語，則必有和平、快樂的生活。

㈤**正命**：不用說，吾人須遠離惡語與非法行爲，而住於正業與正語。如此的生活便是正命的典範。這即是說：不應從事非法職業或爲道德所禁戒之事。例如學生從早上起床，到晚上上床睡覺，必有一定的生活規範。什麼時候起床，什麼時候吃早餐，不早退……等等。至於出家僧衆的生活規範則是如何靠信衆的供養而活，如何支配整天的時間。

㈥**正勤**：要實踐上述五種正道，以至於後述的正念、正定，必須有相當的勇氣與正確的努力。沒有努力與勇氣，決不能成辦任何事。原始佛教聖典以四方面來談它：⑴已得善令得增長，⑵未得善令得生起，⑶已得惡令得消滅，⑷未得惡令不生起。如果以此四種而精進，則善法日益滋長，惡法必不復生。如此則個人與社會必能邁向光明，進步不已。

㈦**正念**：正念的意思是「每個人必須時刻顧念自己與周遭的事物」。「念」並不是「爲我」，而是時時刻刻的顧念自己、關心別人，以便使正見乃至正定等各正道皆能付諸實踐。所以正念可稱之爲「正意」、「正當的深思熟慮」，亦可視之爲反觀自身與積極的負責。這正與漫不經心或粗心大意相反，因爲不道德的行爲或是無法履行自己的業務，全是由於漫不經心或粗心大意。

在佛法裏，正念常與正知相提並論，二者都是指相同的心理狀況。正念的意思是：一個人必須時刻念茲在茲；一切事物皆是無常、苦、無我、不淨等等。這即是說不可離於佛法，顚沛必於是，造次必於是；正知則是時刻保持靈敏覺性，把握住佛法在日常生活中應有的作爲與態度。

㈧**正定**：這就是正確、正當的禪定。亦即是使自己的心能在自己控制之下的境界。但是，這並不一定非要在打坐之中不可。亦不一定在日常生活中，非要全神貫注於禪定不可。在解釋正定時，傳統的說法皆以四禪爲主，但是此類的禪定境界僅有靠打坐、冥思內省才能證得。雖然如此，最低的初禪對日常生活亦甚有裨益。由禪定，吾人可控制自己的心理，並由此使自己的心理變得更靈敏、更精細。在寂靜中沉思或回憶，則必可控制吾人的心理。這種靜如死水，無瑕鏡面的心靈，或吾人稱之爲「無心無思」的平靜心靈唯有靠「正定」才能證得。沒有正定，絕無法有統一的心靈境界。當然，吾人勿須特別訓練自己常在定中，只要制心一處即可達於正定。

◉附二：印順《成佛之道》〈三乘共法〉章（摘錄）

佛在說明道諦時，最常用的內容分類，還是八正道。八正道，應稱爲「八聖道分」，或「八聖道支」。這是成聖的正道，有不可缺的八種成分。這就是：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。八正道就是三學，如正見、正思惟是慧學；正語、正業、正命是戒學；正念、正定是定學；正精進是遍通三學的。此八支聖道，是三學，也就是一乘。佛爲須跋陀羅說：外道們沒有八正道，所以沒有聖果，沒有解脫。我（佛）法中有八正道，所以有聖果，有解脫。這可見八正道是能入於涅槃的唯一法門了。這在大乘的《楞伽經》中，也還是這樣說：「唯有一大乘，清涼八支道」。（中略）

出世的解脫道，是以緣起及四諦法門爲綱要的。所以說到正見，除知緣起的集滅外，還有四諦的正見，這是經中特別重視的。正見流轉還滅的緣起法，是依因而起，依因而滅的正見。但這不是空洞的因果觀、有空觀，而是無明緣行等的依緣而有，無明滅就行滅等的依緣而無。因果相依的必然性，從中道的立場，如幻假有緣起觀中，正確的體見他，深入到離惑證眞的聖境。四諦，也是因果的：苦由集而生，滅依道而證，這是世間與出世間兩重因果。觀察的對象，還是現實苦迫的人生。從苦而觀

到集（如從老死而觀到愛取爲緣，到無明爲緣一樣），然後覺了到集滅則苦滅的滅諦（如知道無明滅則行滅……老死滅一樣）。但怎能斷集而證滅呢？這就是修道了。道是證滅的因，也是達成集苦滅的對治。這樣，知四諦與知緣起，並非是不相關的（十二緣起也可以作四諦觀，如無明，無明集，無明滅，滅無明之道，經中說爲四十四智）。所以緣起正見，也即是知四諦慧。不過在說明上，緣起法門著重於豎的系列說明，四諦著重於橫的分類而已。

佛在鹿野苑，最初爲五比丘大轉法輪，就是四諦法門，也就是稱爲「三轉十二行相」的法輪，明白表示出對四諦的次第深入。當時，佛先指示了：那些是苦，那些是集，什麼是滅，什麼是道。這應該是剴切分別，詳細指示。不但要知道那些是苦的，那些是苦的集因；苦必從集生，有集就有苦等事理。而且要知道：這些苦是眞實的苦，決無不苦的必然性。這是第一轉（四行），是開示而使其了解深信的。

接著，佛更說：苦是應知——應該深切了知體認的；能深切信解世間是苦迫性，才會發生厭離世間，求向解脫。集是應該斷的，不斷便生苦果，不能出離生死了。滅是應該證得的，這才是解脫的實現。道是應該修習的，不修道就不能斷集而證得滅諦。這是第二轉（四行），是勸大家應該「知苦斷集證滅修道」，從知而行，從行而去實證的。

接著，佛再以自身的經驗來告訴弟子們：苦，我已是徹底的深知了；集已經斷盡；滅已經證得；道已經修學完成。也就是說：我已從四諦的知斷證修中，完成了解脫生死，體現涅槃的大事，你們爲什麼不照著去實行，去完成呢？這是第三轉（四行），是以自身的經驗爲證明，來加强弟子們信解修行的決心。

佛說四諦法門，不外乎這三轉十二行相的法輪。在弟子的修學四諦法門時，首先要如實知四諦：從四諦的事相，四諦間的因果相關性，四諦的確實性（苦眞實是苦等）；從「有因有緣世間（即是苦的）集，有因有緣（這就是道）世間滅」的緣起集滅觀中，知無常無我而流轉還滅，證入甚深的眞實性。應這樣的如實知，也就能知集是應斷的，道是應修的，惑苦滅應證的。依正知見而起正行，最後才能達到：已知，已斷，已滅，已修的無學位，由於苦集滅而得涅槃。

對於四諦的如實知見，引起了見諦（眞實）得道的問題。在四諦中，體見什麼才算得證？由於學者的根性，修持方法的傳承不同，分爲頓漸二派。觀四諦十六行相，以十六（或說五）心見道的，是漸見派——見四諦得道，是西北印學派的主張。而中南印度的學派，是主張頓見的——見滅諦得道。當然，這是千百年來的古老公案，優劣是難以直加判斷的。依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的；但這與悟入緣起空寂性——也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。經說：沒有前三諦的現觀（直覺的體驗），是不能現觀道諦的；四諦是漸入，猶如梯級的，這都是漸入漸證的確證。但四諦現覺的深見深信——也稱爲「證信」，不是證入四種眞實理體；諦是審諦不倒的意思，所以是指確認那四類價值而說。如苦：這些生死有爲，是無常的，不安穩的，是無我而不自在的；這種生死事實的苦迫性，能深知深信而必然無疑，就是見苦諦。煩惱與引生的善惡業，是能起生死，使生死不斷生起的眞正原因，也就是惑業的招感性，深知深信而必然無疑，便是見集。斷了煩惱，不起生死，那種寂靜、微妙、出離的超越性，更沒有任何繫縛與累著的自在性，深知深信而不再疑惑，便是見滅。

八正道，有了就有出離，沒有就決不能出離；八正道的能向涅槃所必由的行迹性，能深知深信而不再疑惑，名爲見道（諦）。這種印定苦集滅道的確信無疑，是四類價值的深知深信，當然是先後生起而印定的。但這無礙於緣起空寂性——滅諦的體見。緣起空寂性，就是「甚深廣大無量無數永滅」；這是超越緣起相

對性的「正法」；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為「法性，法住，法界」的。見滅諦，不是上面所說的價值確信，而是體見那超越相對性的寂滅性自身。這是平等不二的，沒有次第可說。學者在正觀緣起的集滅中，達到離愛無欲而體見寂滅性，就是得道；四諦也當然證得了。但在智見上，應有引起的次第意義。如一下子發見了寶藏，又一樣一樣的點收一樣——這是古德所說的一種解說。頓入，漸入，應該就是這樣的。見寂滅而證道，為古代無數學者所修證的，是不容懷疑的事實，稱此為滅諦的體見，是寂滅性自身的體見，與見四諦的見——四類價值的確認不同。

在中道的正見中，有著一定的程序，主要是：「先得法住智，後得涅槃智。」佛為深摩說：「不問汝知不知，要先得法住智，後得涅槃智。」這是怎樣的肯定、必然！什麼是法住智？什麼是涅槃智？依《七十七智經》說：一切衆生的生死緣起，現在如此，過去未來也如此，都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以，法住智是對於因果緣起的決定智。這雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡、業報、三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。經上說：如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相、壞相、離相、滅相，名涅槃智。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，纔生即滅；生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。這就是：「諸行無常，是生滅法，由生滅故，寂滅為樂。」由無常（入無我）而契入寂滅，是三乘共法中主要的解脫法門（還有從空及無相而契入的觀門）。所以，法住智知流轉，知因果的必然性，涅槃智知還滅，知因果的空寂性；法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。依俗諦的緣起因果，而後契入緣起寂滅的眞實，這是解脫道中正觀法的必然歷程，一定如是而決無例外的。

說到這裏，覺得佛教中，每有一種錯誤的傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智。特別是備有世間一般知識，年老而求佛法的。對於因果緣起的必然性，四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢想過。卻以為，需要的是開悟，是明心見性。不知道沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的。由於偏向證悟，弄到一開口，一下手，似乎非說心說性，談修談證不可。於是乎失去了悟入的必要過程，空談些心性、空有、理事，弄得內外也不辨了。過去的大德們，就有錯認定盤星，以為孔顏樂處、大學明明德、孟子致良知，就是祖師西來大意。因此有的就高唱：「東方聖人此心焉，西方聖人此心焉」，好像儒佛融通起來。其實，儒門大師，即使翻過語錄，用過存養功夫，那一位是確認三世因果的？那一位從緣起的流轉還滅中求正見的？那一位體見一切衆生平等的？根本都沒有三世因果決定的法住智，必然是漂流於佛法的門外。理學大師都不能贊同佛法，而要以拒楊墨的態度來排斥佛老，為什麼？就是於佛法沒有正見，不知佛法的涅槃智，是依緣起因果的法住智而進修得來。所以，如以為只要談心說性，或者說什麼絕對精神之類，以為就是最高的佛法，那眞是誤入岐途，自甘沈淪了！

無漏的八正道支，是同時成就的。但在修習過程中，有次第引生的意義。從先後的引生來說：正見以後，是正思惟，是對正見所見的，作更深入的正確思惟。正見可說是從聞（或從佛及佛弟子聞，或從經典聞）而來的慧學，正思惟是從愼思明辨而來的慧學。有正見的，一定成就正信；有信的一定有要求實現的意向。所以從正見而來的正思，是引發了向解脫的眞實欲求。也就因此，古譯正思惟作「正志」或「正欲」。從無常的正見中，引發正思，就向於厭。衆生對於自我及世界是熱戀著的；正思的向於厭，就是看到一切是無常是苦，而對於名利、權勢、恩怨等放得下。這是從深信

因果中來的，所以厭於世間，却勇於爲善，勇於求眞，而不像一般頹廢的灰色人生觀，什麼也懶得做。從無我的正思中，向於離欲。於五欲及性欲，能不致染著。如聽到美妙的歌聲，聽來未始不好聽，可是秋風過耳，不曾動情，歌聲終了，也不再憶戀。如手足在空中運動一樣，毫無礙著。從涅槃寂靜的正思中，向於滅。心向涅槃而行道，一切以此爲目標。這三者，表示了內心的從世間而向解脫，也就是眞正的出離心。出離心，貫徹了解脫道——八正道的始終。不過正見著重於知厭，知離欲，知滅而已。以下六支，都是向此而修習的。

正見與正思，是慧學。依於正思的要求實踐，必然的引發正語、正業及正命——三正道支。正語，是不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語——合法的語言文字。正業，指不殺，不盜，不淫——合法的身業。正命，是合法的經濟生活。有正確的見地，進求解脫生死，一定會表現出合法的行爲。這三者，都是以清淨的戒學爲體性的。在家弟子的正命，是要有合法的職業，合理的取得錢財。在使用方面，不可過於浪費，也不可過於慳吝，應該遵行佛說的中道生活。出家弟子，一向是依施主的信施而生活，所以佛特別告誡。出家人的正命而非邪命，我想引《遺教經》的一節來說明。如說：（出家弟子）「持淨戒者，不得販賣貿易；安置田宅；畜養人民、奴婢、畜生；一切種植及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。不得斬伐草木，墾土掘地；合和湯藥；占相吉凶；仰觀星宿，推步盈虛；曆數算計，皆所不應。節身時食，清淨自活。不得參與世事，通致使命。咒術仙藥；結好貴人，親厚媟慢，皆不應作。當自端心正念求度，不得包藏瑕疵，顯異惑衆。於四供養，知量知足，趣得供事，不得畜積。此則略說持戒之相。」

這是對於上來正道的合說。修學解脫道的，開始是先要正直其見解，這就是正見與正思。其次是要清淨其行爲，這就是正語、正業與正命。正業、正語、正命，如雙足，足是能向前進的。不但要有兩隻脚，還是要無病的，能走的。正見與正思，如眼目，眼目能明見道路。不但有眼目，而且是要目無眚翳，見得正確。不論要到什麼地方，一定要認清目的地，認識道路，又要能一步步的向前進。有了這兩方面的相互助成，才能達到目的地。一般的行路都如此，何況向解脫道呢？這當然要足目相成，才能達於彼岸的涅槃。這說明了，出世的解脫法門（世間善道也如此），非先有正確的見解，清淨的行爲不可。否則，不管你說修說證，决無實現的可能。如在火宅中，瞎子（有足）與跛子（有目）不肯合作，或只是瞎子或跛子一個人，那怎麼能脫離火宅的災患呢？

有了正確的見地，清淨的行爲，自然身安心安，而可以進修趣證了。這要有正勤，是向厭，向離欲，向滅的精進，也稱爲正精進。佛說正勤爲「四正勤」：㈠沒有生起的惡法，要使他不生。㈡已生的惡法，要斷除他。㈢沒有生的善法，要使他生起。㈣已生的善法，要使他增長廣大起來。正勤是通於三學，有普遍策發推動的力量，就是一切離惡行善的努力。如戒學，正勤是離毀犯而持淨戒的努力。定學呢，正勤是遠離定障，如五欲五蓋等，而修定善的努力。慧學呢，這是遠離邪僻的知見妄執，而得正見正思的努力。這一切，都要精進修習，才能成功。世間的善事，都還非努力不可，何況出世大事？所以佛在遊行休息時，聽到阿難說精進，就立刻起坐，表示對於精進的無限崇敬。

有了正知見與清淨戒，可以修定，但要由念的修習得來。念是專心繫念，爲攝心不亂的主要修法。但這裏，還是以出離心爲導向的。而所修的念，不是念別的，就是從正見、正思惟得來的正念。這是與慧相應的，向於涅槃的正念。正念修習成就，能得正定。約定境說，就是上面所說的七依定；佛又特別重視四禪（這是最容易發慧的定）。這不是一般的定，是與念慧相應的，向涅槃的勝定，所以叫正定。定慧齊修，末了，依正定而起現證緣起寂滅性

的無漏慧，也就是涅槃智。出世的無漏慧成就，就斷煩惱，證眞理，了生死而得解脫。到此，才完成修習出世解脫道的目標。解脫、涅槃，由修習八正道而成，所以佛說道諦，總是說八正道，譬爲「八正道行入涅槃」。

在這三學，八正道的敍述中，似乎有不同的次第。三學是戒而定，定而慧；八正道是慧而戒，戒而定。其實，道次是一樣的。因爲，慧學不但是首先的，也是究竟的，所以八正道的次第是：正見是聞慧；正思惟是思慧；思惟發起正語正業正命是戒學。正精進遍通一切，特別是依著精進而去修正念、正定，是定學。定與慧是相應的，就是修慧。等到從定而發無漏慧，是現證慧，眞實的慧學，從此而得解脫。所以，佛說的解脫道，三學與八正道一樣：不離聞思修及現證慧的次第，也就是依戒而定，依定而慧，依慧得解脫的次第。

三學與八正道的一致性，試列表如下：

正見 ———— 聞慧位
正思、正語、正業、正命 —— 思慧位 —— 戒增上學
正勤、正念、正定 < 修慧位 —— 定增上學；修慧位、現證慧位 —— 慧增上學；現證慧位 —— 得解脫

〔參考資料〕《中阿含》卷五十六〈羅摩經〉、卷七〈分別聖諦經〉；《四諦論》卷四；《成實論》卷二〈四諦品〉；《瑜伽師地論》卷二十九；《大毗婆沙論》卷九十六；《俱舍論》卷二十五；《雜阿含經》卷二十八；《佛本行集經》卷三十四；宇井伯壽《八聖道の原意及び變遷》、《佛教思想の基礎》；平川彰《佛教と心の問題》；中村元《原始佛教の生活倫理》；和辻哲郎《原始佛教的實踐哲學》第三章（《世界佛學名著譯叢》⑳）；W. F. Jayasuriya《The Psychology and philosophy of Buddhism》。

八卦教

清代民間宗教之一。又稱天理教、白陽教。係白蓮教的支派。關於其起源，一說源於清初山東單縣劉佐臣所創立的修（收）元教；或說最早使用此名稱者，係明・萬曆年間（1573～1619）直隸灤州（河北灤縣）石佛口王森所創的東大乘教。此教教徒遍於山西、河北、河南、山東各地；徒黨編制以八卦區分，以坎卦爲八卦之首，統領其他七卦。教中又分文卦與武卦。教徒信奉「眞空家鄉，無生父母」八字眞訣，書此八字於白絹上，供於暗室，朝夕拜誦；又於每晨朝太陽禮拜唸經，祈避刀兵水火之災；此外，在初加入教團時，及清明節、中秋節時，均需向教團捐獻。

此教有反清復明的意識，在山東單縣創立修元教的劉佐臣與其子孫，於康熙、雍正、乾隆各朝屢次起事，雖遭官兵鎭壓，但行教如常，流傳影響較大。嘉慶年間（1796～1820），教徒公推林清爲教主，稱天皇，主坎卦；李文成管理坎卦以外的另七卦，稱人皇，主震卦；另有領文卦的文聖人，領武卦的武聖人；這批人根據《天書》上所云「八月中秋，黃花滿地開放」之詞，曾於嘉慶十八年（1813）起事。

另外，在河北灤縣的東大乘教，按九宮八卦分爲三宗、五派、九杆、十八枝，教主掌握中央戊己二宮，其餘各宮由八位弟子分掌；各宮依方位劃分區域，到各地去開教度人，以後也改名爲「金丹八卦教」或「八卦教」。

清末捻軍的組織與八卦教也有密切的關係，義和團也是八卦教的餘緒，以八卦變化作爲戰鬥隊伍的編制；更有坎卦教、離卦教等支派，脫離本來的宗支，發展爲獨立派系。

八思巴（藏Hphags-pa；1235～1280）

元代西藏薩嘉派佛教的第五代祖師，曾任元世祖忽必烈的帝師。他是中國西藏薩嘉人，他的家族在歷史上從寶王建薩嘉寺後叫「薩嘉」。此後，這個家族的名聲遍傳各地。

八思巴生於西元1235年。據說三歲時，便能講喜金剛修法，措辭流暢，聽衆嘆爲稀有，因此大家就稱他爲八思巴（聖者）。四歲隨薩嘉班底達赴阿里的吉莊帕巴瓦底寺。九歲講《喜金剛本續》，名聲大著。十歲在拉薩大昭寺釋迦佛像前受沙彌戒，並從傑隆堪布聽受三百

學處。後來忽必烈慕薩嘉班底達的名聲，通過西涼廓丹汗來邀請，八思巴及其弟金剛手隨侍前往。十七歲在蒙古地區從薩嘉班底達廣聞顯密之學，深得班底達嘉許，授予釋迦金像和經鉢，舉行教主傳法典禮，並將所有徒衆托他攝受。班底達付法事畢即逝世。以後經廓丹汗的介紹，八思巴十九歲往晤忽必烈於潛邸，爲忽必烈夫婦等二十五人傳喜金剛四種灌頂。忽必烈感彼法恩，遂將西藏十三萬戶（前藏、後藏各六萬戶、延卓一萬戶）作爲求密法的供養。此後七十多年間，薩嘉派執掌了西藏的政教全權。當時，他的一個好友西藏大學者奈塘正理劍對此表示不滿，寄詩譏諷他：「嘎廈烏雲障佛教，國王奪去衆生樂。濁世沙門貪富貴，不悟此理非聖人。」讀後，他亦作詩回答：「教有盛衰佛明訓，有情安樂係自業。隨類被機施教化，不解此理非學者。」那時，忽必烈對八思巴崇奉備至，打算下令使西藏各派教徒一律改從薩嘉。八思巴加以諫阻，認爲應該諭示各派依照自宗傳承清淨修學。二十一歲在蒙藏民族聚居區的交界處從聶塘的名稱獅子受具足戒。

忽必烈即位爲元世祖。中統元年（1260）尊八思巴爲國師，授以玉印，任中原法王，統天下教門。中統四年（1263），八思巴辭元帝西歸，不滿一月，又被召還。

至元年間，奉詔制蒙古字。即後世所傳的八思巴文。這是一種拼音文字，但在形式上也可以寫成大致的方塊形，書寫格式一般是從右到左，直行。制成之後，元朝廷曾借政治力量大力推行。有這種文字的錢幣、碑刻、印刷品等文物，有不少流傳到今日。

三十三歲再應元帝迎聘，率領司膳、司寢等十三司的貴族組織盛裝出發，抵達北京，先以法供養，後以財布施，共計銀兩千錠，彩緞六千匹。灌頂時，元帝以西藏三部及一部漢族地區作供養，並獻六角水晶章及册文，頒給帝師的封號。以後曾和許多漢族、印度學者校對佛經，深獲元帝崇敬。

四十三歲由世祖作施主，集七萬康藏僧衆，在後藏的曲彌仁摩寺舉行有名的法輪泉法會。至元十七年（1280）十一月二十二日，八思巴圓寂，享年四十六歲。元帝爲建大窣堵波於京師。並謚爲「皇天之下一人之上開教宣文輔治大聖至德普覺眞智佑國如意大寶法王西天佛子大元帝師」的稱號。

他去世之後，元朝廷仍然念念不忘。仁宗延祐五年（1318）建帝師八思巴殿於大興教寺，給鈔萬錠。延祐七年（1320）詔各郡建帝師殿。英宗初即位，亦詔各郡建帝師八思巴殿，其制視孔子廟有加。英宗至治三年（1323）建八思巴帝師寺於上都。泰定帝元年（1324）圖繪八思巴像十一幅，頒行各省，使據以塑像奉祀。元朝德煇重編的《百丈清規》裡載有八思巴涅槃日的法會儀式和誦文。

現在漢文大藏中保存八思巴的著述三種：(1)《彰所知論》，係應眞金太子啓請而造，主要依據《起世》、《俱舍》等經論而寫成。(2)《根本說一切有部出家授近圓羯磨儀範》。(3)《根本說一切有部苾芻習學略法》。第三種並曾譯爲維吾爾文字。

八思巴的弟子很多，爲漢族人士所習知的是沙羅巴。沙羅巴（1259～1314），西域積寧人，幼時即依八思巴剃染，習諸部灌頂法。又從其他上師廣學顯密諸法。善吐番語，兼解諸國文字。世祖命譯漢地未備的經典，所譯現存於大藏的有《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌》、《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法》等。辭旨明晰，特賜「大辯廣智」之號。爲了革除當時佛教的流弊，世祖特授他爲江浙等處釋教都總統，後改統福廣。又以皇太子令召回燕京，拜光祿大夫司徒，皇太子及諸王嘗從問法要，皇帝命他住在燕京的慶壽寺。延祐元年十月五日示寂。

此外，尼泊爾的雕塑師阿尼哥，是經八思巴的勸導而從之祝髮受具的。並由八思巴把他帶到北京，中國的雕塑藝術很受他的影響。北京妙應寺白塔，是他設計並指揮建造的。（喜

饒嘉措）

◉附：《元史》卷二〇二〈八思巴傳〉

帝師八思巴者，土番薩斯迦人，族款氏也。相傳自其祖朶栗赤，以其法佐國主霸西海者十餘世。八思巴生七歲，誦經數十萬言，能約通其大義，國人號之聖童，故名曰八思巴。少長，學富五明，故又稱曰班彌怛。歲癸丑，年十有五，謁世祖于潛邸，與語大悅，日見親禮。

中統元年，世祖即位，尊爲國師，授以玉印。命製蒙古新字，字成上之。其字僅千餘，其母凡四十有一。其相關紐而成字者，則有韻關之法，其以二合三合四合而成字者，則有語韻之法；而大要則以諧聲爲宗也。至元六年，詔頒行於天下。詔曰：

「朕惟字以書言，言以紀事，此古今之通制。我國家肇基朔方，俗尚簡古，未遑制作，凡施用文字，因用漢楷及畏吾字，以達本朝之言。考諸遼、金，以及遐方諸國，例各有字，今文治寖興，而字書有闕，於一代制度，實爲未備。故特命國師八思巴創爲蒙古新字，譯寫一切文字，期於順言達事而已。自今以往，凡有璽書頒降者，並用蒙古新字，仍各以其國字副之。」

遂升號八思巴曰「大寶法王」，更賜玉印。十一年，請告西還，留之不可，乃以其弟亦憐眞嗣焉。十六年，八思巴卒，訃聞，賻贈有加，賜號「皇天之下一人之上（開教）宣文輔治大聖至德普覺眞智佑國如意大寶法王西天佛子大元帝師」。至治間，特詔郡縣建廟通祀。泰定元年，又以繪像十一，頒各行省，爲之塑像云。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十八；《佛祖歷代通載》卷二十、卷二十一；《釋鑑稽古略續集》卷一；《藏傳佛教藝術》；王輔仁《西藏佛教史略》；《中國佛教史論集》五、《漢藏佛教關係研究》（《現代佛教學術叢刊》⑭、⑲）。

八勝處（梵 aṣṭāvabhibhv-āyatanāni，巴 aṭṭha abhibhayātanāni，藏 gzil-gyis gnon-paḥi skye-mched brgyad）

八種由淺入深的禪觀行法門。亦即觀欲界色處（色與相），制伏之以拂除貪著的八個階段。因藉觀想制伏所緣之境，摧破愛著，勝過所緣之境及煩惱，故稱爲勝處；或謂依此所得善根，稱之爲處，而彼處遠勝此處，故稱爲勝處。異譯有八除處、八除入、八制入。入是處的別稱，如十二處譯爲十二入。《大毗婆沙論》卷八十五（大正27・438c）：

「八勝處者：㈠內有色想，觀外色少；㈡內有色想，觀外色多；㈢內無色想，觀外色少；㈣內無色想，觀外色多。內無色想觀外諸色青黃赤白，復爲四種。如是八種名八勝處。（中略）勝所緣境，故名勝處。復次勝諸煩惱，故名勝處。雖觀行者非一切能勝所緣境，而於所緣不起煩惱，亦名爲勝。如契經說，於此處勝故名勝處。」

此中，(1)內有色想，觀外色少：謂內心未捨離色身清淨之貪，爲欲捨棄此貪，故緣外界少分色境，起勝知見，勝伏彼色，斷壞超越欲貪；(2)內有色想，觀外色多：謂緣多分色境，勝伏彼色；(3)內無色想，觀外色少：謂內心已離捨色想無須除之，然更觀少分色境，勝伏彼色；(4)內無色想，觀外色多：謂緣多分色境以勝伏之；(5)內無色想，觀外色青；(6)內無色想，觀外色黃；(7)內無色想，觀外色赤；(8)內無色想，觀外色白。其中，(5)、(6)、(7)、(8)係內心已無色想，更觀外色青、黃、赤、白，制勝之，以對治欲貪。

此八勝處皆以無貪善根爲自性；前四者以初二靜慮爲依地，後四者以第四靜慮爲依地。又，此八者前二者之自性、依地、所緣皆與八解脫中之第一解脫同，次二勝處與第二解脫同，後四者與第三解脫同。此外，此八勝處乃三解脫之等流果，然三解脫僅能棄背欲貪使之不起，並不能制伏所緣之境；而八勝處則能制伏所緣之境，不令貪起，故稱爲勝處。

◉附：《大毗婆沙論》卷八十五（摘錄）

問：此八勝處，自性是何？答：無貪善根以爲自性。對治貪故。若兼取相應隨轉；則欲界者，以四蘊爲自性。色界者，以五蘊爲自性。如是名爲勝處自性我物自體相分本性。已說自性；所以今當說。問：何故名勝處？勝處是何義？答：勝所緣境，故名勝處。復次勝諸煩惱，故名勝處。雖觀行者，非一切能勝所緣境；而於所緣，不起煩惱，亦名爲勝。如契經說：於此勝處，故名勝處。（中略）

內有色想，觀外色少，若好、若惡；於彼諸色，勝知勝見。是初勝處。此中內有色想者：謂有內各別色想，未離、未捨、未除。觀外色者：謂爲離捨除各別內色想，由勝解作意，觀外諸色。少者，謂二種少：㈠所緣少，㈡自在少。若好者：謂不弊壞青黃赤白色。若惡者：謂弊壞青黃赤白色。於彼諸色勝知勝見者：謂爲調伏欲貪故，斷壞欲貪故，超越欲貪故；於彼諸色，起勝知見，勝伏彼色。謂攝受彼，及調伏彼。猶如大家，及大家子，攝受調伏自諸僕使；是故名爲勝知勝見。是初勝處者：初謂名數次第在初。或入彼定次第在初。勝處者：謂入彼定時所有善色受想行識，總名勝處。

如初勝處，應知第二勝處，亦爾。有差別者，謂此第二，觀外色多。多有二種：㈠所緣多，㈡自在多。餘如前說。內無色想，觀外色少，若好若惡；於彼諸色，勝知勝見。是第三勝處。此中內無色想者：謂內各別色想，已離已捨已除。觀外色者：謂不爲離捨除內各別色相，而由勝解作意，觀外諸色。餘如前說。如第三勝處，應知第四勝處，亦爾。有差別者，謂第四勝處，觀外色多。內無色想，觀外色青、青顯、青現、青光，無量、無量淨妙，可喜、可樂、不可違逆，如隖莫迦花；或婆羅痆斯染青衣色。於彼諸色，勝知勝見。有如是想，是第五勝處。

此中內無色想外觀色，義如前說。青者：謂諸青色，若大、若小，總說爲青。青顯者：謂彼青色，眼所照了，眼所行境；故名青顯。青現者：謂彼青色，如爲眼識所了別已；引生意識，亦分別之；故名青現。青光者：謂彼青色，光明照曜；故名青光。無量者：謂彼青色，廣無邊際；故名無量。無量淨妙者：謂如青色，廣無邊際，彼淨妙相，亦無邊際；是故名爲無量淨妙。可喜者：謂彼青色，可欣可悅，令意悅豫；故名可喜。可樂者：謂彼青色，可愛可玩，若緣於此，不復希餘；故名可樂。不可違逆者：謂彼青色，令心堪忍隨順趣向；是故名爲不可違逆。如隖莫迦花或婆羅痆斯染青衣色者：謂彼極青，故引爲喻。於彼諸色勝知勝見，義如前說。有如是想者：謂於彼青色，有如前說青想現前。是第五勝處，義亦如前。如說青勝處，說黃赤白勝處，應知亦爾。有差別者，黃勝處，應說如羯尼迦羅華；赤勝處，應說如槃度時縛迦華；白勝處，應說如隖殺私星。婆羅痆斯黃赤白衣，隨類應說。

問：四顯色中，何者最勝？尊者世友，作如是說：白色最勝。世共說此是吉祥故。如四方中，東方最勝。是吉祥故。白色亦爾。大德說曰：緣白色時，令心明淨；以不隨順惛沈睡眠，能任持身；故最爲勝。

〔參考資料〕 《中阿含》卷五十九；《長阿含》卷九；《俱舍論》卷二十九；《大智度論》卷二十一；《雜集論》卷十三；《大乘義章》卷十三；《禪波羅蜜次第法門》卷十；《集異門足論》卷十九；《雜阿毗曇心論》卷七；《成實論》卷十二〈八勝處品〉；《大乘阿毗達磨論》卷十三。

八敬法（巴aṭṭha garu-dhammā）

指比丘尼敬重比丘的八種法。也是最早出現的比丘尼的戒法。又稱八敬戒、八尊師法、八不可起法、八尊重法。傳說佛在那摩提犍尼精舍時，姨母摩訶波闍波提夫人率五百名女子要求出家，但爲佛所拒。後經阿難代爲請求，佛乃制定八敬法，令彼等務必遵守，始准許出家。《毗尼母經》卷一謂（大正24・803b）：

「佛告阿難：吾所以不聽女人出家者，如世

人家男少女多，家業必壞，出家法中若有女人必壞正法，不得久住。（中略）女人能行八敬法者聽其出家，若不能者不聽在道。所以爲女人制八敬者，如人欲渡水先造橋船，後時雖有大水必能得渡。八敬法亦如是，怖後時壞正法，故爲其制耳。（中略）汝今爲女人求出家，後當滅吾五百世正法。」

所謂八敬法，即：

⑴**尼百歲禮初夏比丘**：謂比丘尼即使百歲，若遇受戒僅經一夏的比丘時，仍須禮拜足下。

⑵**不得罵謗比丘**：謂比丘尼應恭敬比丘，不得妄加罵詈謗毀。

⑶**不得舉比丘過**：謂比丘有過，比丘尼不得檢舉；若比丘尼有過，則比丘可說。

⑷**從僧受具戒**：謂比丘尼若欲奉持具足戒，應從大德比丘求受。

⑸**有過從僧懺**：謂比丘尼若有過，應於比丘衆中懺悔、自首，以除憍慢心。

⑹**半月從僧教誡**：謂比丘尼當每月二次至大德比丘處，求教誡法，自我策進道業。

⑺**依僧三月安居**：謂比丘尼結夏安居，應與比丘同處，以朝夕諮問法義，增長見聞。

⑻**夏訖從僧自恣**：謂比丘尼安居竟，應於比丘衆中行自恣法。

◉附：印順《原始佛教聖典之集成》第六章（摘錄）

八敬法（aṭṭha garu-dhammā），或譯八尊敬法；或作八不可越法等。傳說爲：佛的姨母——摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī），請求出家。釋尊提出：如女衆接受八敬法，才准予出家。八敬法不是別的，是比丘尼僧屬於比丘僧的約法（八章）。說明了比丘尼在佛教中的地位；也就是比丘尼承認比丘僧的優越領導權，這是理解比丘尼律發展中的重要環節。有關八敬法的現存記錄，也有一二條的歧異，先列舉各本而對列如右：

八敬法的內容與部派的不同意見，現在依《銅鍱律》的次第而略爲敍說。

	銅鍱律	十誦律	明了論	僧祇律	根有律	五分律	四分律
受具百歲應禮迎新受具比丘	1	1	2	1	6	8	1
不得無比丘住處住	2	4	7	7	3	2	7
半月從比丘衆請教誡問布薩	3	6	3	6	2	1	6
安居已於兩衆行自恣	4	5	8	8	8	3	8
犯尊法於兩衆行半月摩那埵	5	3	4	5	7	7	5
二年學法已於兩衆請受具足	6	2	1	2	1	4	4
不得罵詈譏謗比丘	7	·	5	·	5	5	2
不得向白衣說比丘過失	·	·	·	·	·	5	·
不得說（舉）比丘罪	8	8	6	3	4	6	3
問比丘經律不聽不得問	·	7	·	·	·	·	·
不得先受	·	·	·	4	·	·	·

⑴比丘尼受具足，即使已經百歲，對於新受具足的比丘，也要禮拜、迎接，以表示尊敬。這是不論年資與德學的，在僧伽體制中，比丘尼是在比丘以下的。在尼律的波逸提（patayāntikā）中，《十誦律》（一〇三）、《四分律》（一七五）、《五分律》（一七八），有見新戒比丘不起立禮迎戒。

⑵比丘尼不得在附近沒有比丘的地方，作三月的夏安居。因爲附近沒有比丘，在安居期間，就不能半月半月的請教誡了。這與下一敬法，是基於同一理由的。在波逸提中，《銅鍱律》（五六）、《四分律》（一四三）、《五分律》（九一）、《十誦律》（一四九）、《根有尼律》（一二八），都有無比丘住處安居戒的制立。

⑶佛制：半月半月，布薩說波羅提木叉。比丘尼要在尼僧中布薩說戒，還要推派一位比丘尼，代表大衆，到比丘僧處請教誡人、問布薩。這點，《僧祇律》與《銅鍱律》相合。代表到了比丘住處，向一位知識比丘，請代爲問布薩與請教誡。那位比丘在大衆中宣說：「比丘尼僧和合禮比丘僧足。與淸淨欲、問布薩、請教誡。」如是三說。問布薩，是比丘尼衆，雖自行布薩淸淨，還要向比丘僧報告淸淨。請教誡人，是請求比丘僧，推派比丘去教誡比丘尼。這一敬法，《四分律》、《五分律》、《根有律》，但說「請教授」；而《十誦律》與《律二十二明了論》，更局限爲「請授八敬法

」。這在《比丘尼戒經》的「波逸提」中，《十誦律》（一五一）、《四分律》（一四一）、《銅鍱律》（五九）、《五分律》（一〇〇）、《根有尼律》（一二六），都有半月不求教授戒，而《僧祇律》（一三二）為：半月僧教誡不恭敬（不去聽）。「問布薩」，只有《根有尼律》（一二七），制有「無苾芻住處作長淨學處」。在佛教的流傳中，這已專重在半月請求教誡了。

⑷三月安居終了，舉行自恣，請別人盡量舉發自己的過失，以便發露而回復清淨。比丘尼在比丘尼僧眾自恣；第二天，一定要到比丘僧住處，與比丘僧和合，舉行自恣，請比丘們舉發以求清淨。在尼律的波逸提中，《銅鍱律》（五七）、《四分律》（一四二）、《五分律》（九三）、《十誦律》（一五〇）、《根有尼律》（一二九），都有不於二部眾中作自恣戒。

⑸依《銅鍱律》，尼眾犯了敬法的，要在二部僧中，行摩那埵。這是僧殘（saṁghā-vaśeṣā）的懺除法——但比丘的懺法，行六夜摩那埵；而比丘尼要行半月，顯然是處分加重了。違犯敬法的比丘尼，除了在尼眾中行隨順法，還要每天到比丘住處報告：我行摩那埵，已過了幾夜，還有幾夜，請僧伽憶持。半月終了，還要在二部僧（共四十人）中出罪。《明了論》說：「犯隨一尊法，於二部僧應行摩捺多法。」與《銅鍱律》相合。《僧祇律》說：「若比丘尼越敬法，應二部眾中半月行摩那埵。若犯十九僧伽婆尸沙，應二部眾中半月行摩那埵。」這不只是違越「敬法」，而且是犯僧殘罪。《四分律》、《十誦律》、《根有尼律》，就只說是犯了僧殘罪；《五分律》說麤惡罪。在佛教的發展中，這一敬法的重點，已轉移為犯僧殘罪的處分了。

⑹式叉摩那（sikṣamāṇā）學滿了二年的學法戒，以比丘尼為和尚，在比丘尼僧中，十僧現前白四羯磨受具。然後即日就要去比丘僧處，和合僧二部眾十眾以上，再受具足戒。這是比丘尼的受具，要經過比丘僧的認可。

⑺比丘尼不得罵詈讒謗比丘。這一敬法，《僧祇律》與《十誦律》，是沒有的。而《四分律》與《五分律》，更附有不得向白衣說比丘過失的規定。這是各部律出入最大的一條。在「尼律」的「波逸提」中，《銅鍱律》（五二）、《四分律》（一四五）、《僧祇律》（九一），有不得呵罵比丘戒。《五分律》（一三一）別有不得向白衣說比丘過失戒。

⑻無論如何，比丘尼不能說（舉發）比丘，或見或聞或疑的過失，而比丘却可以舉發比丘尼。《明了論》作：「比丘尼不得問難比丘及教比丘學」。據下文：「安居竟，以三處請比丘僧說問難，如法受僧正教。」可見問難就是詰問過失的意思。上二條，包含了不得舉發比丘的過失；不得為了忠告，而指責比丘的過失；不得呵罵比丘。《僧祇律》與《十誦律》，是作為同一敬法的。舉發比丘罪犯，現存的各部律中，都沒有制立學處。

《十誦律》別有「問比丘經律，不聽不得問」一事。這也是不准比丘尼問難，但專指問難經律，這是為了維護比丘的尊嚴。《銅鍱律》（九五）、《四分律》（一七二）、《五分律》（一八五）、《根有尼律》（一六九），都制有這一學處，雖然在八敬法中，並沒有這一條。《僧祇律》別有「不先受」的敬法：這是信眾如以飲食、房舍、床褥，布施比丘尼，尼眾就要讓他先供養比丘，然後才可以接受。《十誦律》的不得輒問，是法義的謙讓。《僧祇律》的「不先受」，是財利的謙讓。總之，什麼都得讓比丘一著。

如上面所說，比丘尼的出家受具足，半月半月布薩，每年的三月安居，安居終了的自恣。這些重要法事，都不能離開比丘而進行。平日，比丘尼禮敬比丘；不能說比丘罪，比丘却可以說。而且，如犯了麤重，非得比丘（二十眾）僧同意，是不能出罪的。論法，是不准隨意問難的。論財，要讓比丘眾先受的。這一比丘尼從屬於比丘，必須服從比丘僧的優越權

威的「八敬法」，不是別的，是比丘尼在僧伽體制中的眞相。

分別說部（Vibhājya-vādināḥ）、說一切有部（Sarvāstivādāḥ）的傳說：佛以八敬法爲女衆出家的根本法，如說：「今聽瞿曇彌受八不可越法，便是出家，得具足戒。」因而有摩訶波闍波提，受（八）重法具足的傳說。然而這一傳說，並不是一致的。大衆部（Mahāsāṁghikāḥ）的《僧祇律》，就沒有瞿曇彌（Gautamī）以八敬法得具足的話。正量部（Sammitīyāḥ）的《明了論》說：「比丘尼三種圓德：㈠由善來比丘尼方得，㈡由遣使方得，㈢由廣羯磨方得。」依此，瞿曇彌是屬於「善來得」的。而且，當時的大衆，就有瞿曇彌沒有受具足的傳說。如承認這一傳說，瞿曇彌是以「八敬法」受具足的，那瞿曇彌領導的釋女呢？也同樣的傳說不一：⑴也是八敬法受具的，如《毗尼母經》等。⑵摩訶波闍波提爲和尚尼，在比丘十衆中，白四羯磨受具，如《銅鍱律》等。⑶泛說「現前白四羯磨得」，如《十誦律》等。所以，以八敬法爲女衆出家的根本法，瞿曇彌受八敬法就是出家受具足，只是部分的傳說而已。而且，女衆還沒有出家，就制定八敬法，制立二年學六法，這與隨緣成制的毗尼原則，顯然是不合的。

在律部中，八敬法出於比丘尼犍度、比丘尼法；是從雜誦跋渠、雜事中來的，也就是本於摩得勒伽（mātṛkā）。所以八敬法是僧伽規制，而後被集錄出來的。《銅鍱律》第五敬法作：「犯尊（敬）法，於二部衆中，半月行摩那埵（僧團中之懺悔滅罪方法）。」《原始佛教之研究》以爲犯尊法，不如《四分律》等犯僧殘爲合理。然犯尊法，不只是《銅鍱律》所說，也是正量部《明了論》（隨一尊法）、《僧祇律》（越敬法）所說。而《銅鍱律》、《僧祇律》、《正量部律》，本書第三章中，曾論證其爲較古形的。所以「犯尊法於二部衆中，半月行摩那埵」，雖不合於現存的比丘尼律，然應重行認識其古典的意義！憑藉這一古義的啓發，相信敬法是女衆在僧伽體制中的根本立場——尊敬比丘僧。在修證的立場，比丘與比丘尼，完全平等。然在當時的現實社會中，男女的地位是懸殊的。女衆的知識差、體力弱、眷屬愛重，在男女不平等的社會中，不可能單獨地組合而自行發展，必須依於比丘僧的敎授敎誡。在比丘波羅提木叉（波逸提）中，已制有敎誡比丘尼的學處。敎誡比丘尼，不是比丘的權利，而是名德上座應盡的責任與義務。從正法住世的觀點，比丘尼應奉行敬法。違犯敬法，是不承認比丘僧的攝導地位，這等於破壞僧伽體制。不尊敬比丘僧，所以要在二部衆中行摩那埵，向比丘僧認罪。

從經律的傳說看來，摩訶迦葉（Mahākāśyapa）與阿難（Ānanda），曾有意見上的出入。女衆出家，一致認爲，釋尊是經阿難的一再勸請而後同意的。比丘尼僧，已成爲事實，但對佛敎帶來了更多的問題。比丘僧中的部分上座，如摩訶迦葉一流，對女衆出家，沒有好感，因而對阿難不滿。這一傳說，說明了女衆出家，在比丘僧中，曾引起不同的意見——同情或嫌厭。釋尊涅槃後，成爲佛敎主流的上座們，迫使阿難承認求度女衆的過失；對於比丘尼僧的加强管敎，那是當然的事了。八敬法，就是源於比丘尼的敬法——尊敬比丘僧，服從敎導的實施方案。尊敬比丘僧的條例，固有的或增訂的，及舊有的敬法（第五條），共爲八敬。八敬法的成立，早在部派分立以前；在佛敎主流（老上座們）的主持影響下完成，成爲全佛敎界所公認。但這麼一來，顯然是過分嚴厲了！如見比丘來而沒有起來禮迎，就要在二部衆中，半月行摩那埵，不但是過分苛刻，而且也窒礙難通。所以犯敬法而二部衆中出罪的規定，漸演化而成爲「犯僧殘」的處分。《僧祇律》並說犯敬法與犯僧殘，表示了這一制度的逐漸嬗變。從《僧祇律》看，八敬法仍然是僧伽規制，還沒有演化爲波羅提木叉的學處。在尼律的波逸提中，與八敬法相關的，有（一三二）半月僧敎誡不恭敬、（一〇七

）隔宿去大僧處受具足、（九一）呵罵比丘。但《僧祇律》所說，不是不往求教誡，而只是不恭敬、不去聽。不是不在二部僧中受具足，只是時間延遲，隔了一天才去。這都不是違犯敬法。呵罵比丘，也不是犯敬法（《僧祇律》沒有這一款）。犯八敬法，起初是沿用舊例，要在二部眾中，半月行摩那埵。但敬法的具體化——八敬法，如見比丘而不起禮迎，都不能看得太嚴重，決不能看作破壞僧伽體制，否認比丘僧的領導。於是犯敬法而要半月行摩那埵的古制，漸嬗變為僧殘的處分。八敬法也就漸化為學處，而編入比丘尼波羅提木叉的波逸提中，這是上座部律師的新學風。《銅鍱律》保存了「犯敬法，於二部眾中，半月行摩那埵」的古制。又在波逸提中，加入（五二）「罵比丘」、（五六）「無比丘住處安居」、（五七）「不於二部眾中自恣」、（五九）「半月不請教誡人」——犯敬法的新制。古制與新制混合，不自覺的陷於矛盾！《僧祇律》的波逸提中，沒有越敬法的學處，不能不說是古形了。

〔參考資料〕 《十誦律》卷四十七；《摩訶僧祇律》卷三十；《五分律》卷二十九；《薩婆多部律攝》卷十；《四分律行事鈔資持記》卷下四；《中阿含經》卷二十八〈瞿曇彌經〉；《毗尼母經》卷一；平川彰《原始佛教の研究》第一章、第四章。

八解脫（梵aṣṭau vimokṣāḥ，巴aṭṭha vimokkhā，藏rnam-par thar-ba brgyad）

八種由淺入深的禪觀行法門。依此八種禪定力量可斷三界煩惱，證得解脫，故名八解脫。又名八背捨。即依八種禪定力以背棄五欲境，且捨離其貪著之執心，故名。《大毗婆沙論》卷八十四（大正27・434b）：

「八解脫者，㈠有色觀諸色解脫；㈡內無色想、觀外色解脫；㈢淨解脫身作證具足住；㈣超諸色想、滅有對想、不思惟種種想、入無邊空、空無邊處、具足住解脫；㈤超一切空無邊處、入無邊識、識無邊處、具足住解脫；㈥超一切識無邊處、入無所有無所有處、具足住解脫；㈦超一切無所有處、入非想非非想處、具足住解脫；㈧超一切非想非非想處、入想受滅身作證、具足住解脫。」

茲略釋如次：

⑴有色觀諸色解脫：又名內有色想觀外色解脫。謂離內心之色想，觀外在諸色為青瘀膿爛等不淨。

⑵內無色想、觀外色解脫：又名內無色相、觀外諸色解脫。謂內心已離色想，然為欲更使堅定不移，故於外色修不淨觀。

⑶淨解脫身作證具足住：又名淨解脫。謂為欲試練善根是否成滿，乃棄背前二解脫之不淨觀心，而修觀外在色境之色相，令煩惱不生。

⑷超諸色想、滅有對想、不思惟種種想、入無邊空、空無邊處、具足住解脫：又名空無邊處解脫。謂滅有對色想，成就空無邊處之行相。

⑸超一切空無邊處、入無邊識、識無邊處、具足住解脫：又名識無邊處解脫。謂棄背空無邊心，成就識無邊之行相。

⑹超一切識無邊處、入無所有無所有處、具足住解脫：又名無所有處解脫。謂棄背識無邊之心，成就無所有之行相。

⑺超一切無所有處、入非想非非想處、具足住解脫：又名非想非非想處解脫。謂棄背無所有心，無明勝之想，住非無想之相且成就之。

⑻超一切非想非非想處、入想受滅身作證、具足住解脫：又名滅受想解脫。謂厭背受想等，趣入滅一切心心所法的滅盡定。

前三解脫係以無貪為體，其中，前二者依初二靜慮，緣欲界可憎之色為境；第三解脫依第四靜慮，緣欲界可愛色為境。其次之四無色解脫則以四無色禪定為體，各緣自地及上地苦集滅諦及九地類智品之道等。又，八解脫中，唯第三、第八二者名為身證者，係基於殊勝與二界等二種緣由。所謂殊勝者，謂第三解脫唯取淨相不令取惑，第八解脫則有別於其餘有心之七解脫，乃屬無心；故對望其餘六者言，此二者為殊勝。另就二邊言，謂第三解脫係依色

界邊際的第四靜慮，第八解脫係依無色界邊際的有頂地。以此二緣由，特名爲身證。

以上所述係依《俱舍論》論意。若依《成實論》卷十二等所述，第一、第二背捨，唯以欲界爲依地；第三背捨則包含色界四禪。天台家則以爲第一背捨係以初禪爲依地，第三背捨則包含三、四禪。唯識家名此八者爲八聖住，謂諸聖者所住，其中前七解脫已於解脫生勝解，故名解脫；第八棄背想受，故名。又，第一、第二於諸色中，以顯色相及眞如相爲所緣，第三以攝受相及眞如相爲所緣，次四者各以自相及眞如爲所緣，第八無所緣。

◉附：智顗《釋禪波羅蜜次第法門》卷十（摘錄）

從背捨已去，有六種法門，並屬不壞法道所攝，利根聲聞具此六法，發眞無漏，即成不壞法大力阿羅漢。故《摩訶衍》云：不壞法阿羅漢能具無諍三昧願智頂禪。今分此六種法門，即爲四意：謂觀練熏修，一者背捨及勝處、一切處，此三門並屬觀禪。故《摩訶衍》云：背捨是初行，勝處是中行，一切處是後行，悉爲對治，破根本味禪中無明貪著及淨法愛也。㈡九次第定，即是練禪。㈢獅子奮迅三昧，即是熏禪。㈣超越三昧，即是修禪。今釋第一觀禪，即爲二意：㈠先釋三番修觀禪方法。㈡明觀禪功能。第一釋三番觀行方法者，㈠先釋背捨。㈡次釋勝處。㈢釋一切處也。先釋八背捨。八背捨者：㈠內有色相、外觀色，是初背捨。㈡內無色相、外觀色，是二背捨。㈢淨背捨、身作證，是三背捨。㈣虛空處背捨。㈤識處背捨。㈥不用處背捨。㈦非有想非無想背捨。㈧滅受想背捨。今釋背捨，即爲五意：㈠釋名。㈡明次位。㈢辯觀法不同。㈣明修證。㈤分別趣道之相。

第一釋名，此八法門所以通名背捨者，背是淨潔五欲，離是著心，故名背捨。

言淨潔五欲者，欲界粗弊，色聲香味觸，貪著是法，沉沒三塗，名爲不淨五欲。欲界定、未到地、根本四禪、四空，是中雖生味著，皆名淨潔五欲。今以背捨無漏對治破除，厭離不著，欲界根本禪定喜樂故，言能背是淨潔五欲，捨是著心，名爲背捨。

復次，多有人言：背捨即是解脫之異名。今用《摩訶衍》意往撿，此義不然，所以者何？如《大品經》云：菩薩依八背捨，入九次第定。身證阿那含人，雖得九次第定，而不得受具足八解之名。故知因中，厭離煩惱，名背捨。後具足觀鍊熏修，發眞無漏三界結盡，爾時背捨，轉名解脫。如此說者，義則可依。

第二明次位者，解釋不同。若依曇無德人所明，初二背捨位在欲界。三淨背捨位在色界四禪。第四、五、六、七，此四背捨位在四空。第八滅受想背捨位過三界。若依薩婆多人所說：初二背捨位通欲界初禪、二禪。第三淨背捨唯在四禪。彼云：三禪樂多，又離不淨近故，不立背捨。下五背捨，明位不異於前。復有師言：三禪無勝處，四禪無背捨，此則與前有異。今依《摩訶衍》中說，論言：初背捨，初禪攝。第二背捨，二禪攝。當知此二背捨，位在單初二禪中，爲對治破欲界故，皆言以是不淨心觀外色。第三淨背捨位在三禪中，故論云：淨背捨者，緣淨故淨，遍身受樂，故名身作證。三界之法，若除三禪，更無徧身之樂。論文又言：是四禪中，有一背一捨，四勝處，如比上進退從容。當知位在三禪、四禪，苟而偏屬，即互乖論。今若具以此義，破射於前，及融通教意，甚自紜紜。下五背捨，配位不異於前，今依後家之釋，以辯位次也。

第三釋觀法不同者，若曇無德人，明此八解脫觀，並以空觀而爲體。若薩婆多人，明此背捨不淨觀，並是有觀，厭背爲體。今此八背捨，具有事理兩觀，在因則名背捨；果滿則名解脫。亦名俱解脫也。若偏依前二家所說，此則事理互有不具，豈得受於俱解脫之名？此中觀行方法，與前二家不同，淺深之異，在下自當可見。

第四明修證，行者欲修八背捨，無漏觀行

，必須精持五篇諸戒，極令清淨。復當精勤勇猛，大誓莊嚴，心無退沒，乃能成辦大事。所言初背捨者，不壞內外色，不內外滅色相已，是不淨心觀色，是名初背捨。所以者何？衆生有二分行：愛行、見行。愛多者著樂，多縛在外結使。見多者，多著身見等諸見，爲內結使縛，以是故愛多者，觀外身不淨。見多者，觀內身不淨敗壞。

今明背捨觀行，多先從內起，內觀既成，然後以不淨心觀外。云何觀內？行者端身正心，諦觀足大拇指，想如大豆脹黑，亦如脚繭之相。於靜心中，觀此相成，即復想脹起，如梨豆大，如是乃至見一拇指脚，如雞卵大。次觀二指，三、四、五指亦然。次觀脚法，復見腫脹，乃至脚心、脚踵、脚踝、蹲膝髀髖悉見腫脹。次觀右脚亦如是。復當靜心諦想，大小便道、腰脊腹背胸脇悉見腫脹。復當靜心諦觀左胛臂肘，腕掌五指，悉見腫脹；乃至右胛，亦復如是。復當靜心諦觀，頸項頭頷，悉見腫脹，舉身項直，如是從頭至足，從足至頭，循身觀察，但見腫脹，心生厭惡。復當觀壞膿爛，血汚不淨，大小便道，蟲膿流出，腹既坼破，見諸內臟及三十六物，臭爛不淨，心生厭惡，自觀已身，甚於死狗。觀外所愛男女之身，亦復如是。不可愛樂，廣說如九想，但除散燒二想爲異耳。

行者修此觀時，若欲界煩惱未息，當久住此觀中，令厭心純熟。若離貪愛，是時應當進觀白骨，一心靜定，諦觀眉間，想皮肉裂開，見白骨如爪大，的的分明。次當以心向上，裂開皮肉，即見額骨及髮際骨，凝然而開，即見骨相。復觀頂骨，亦見皮肉脫落，髑髏骨出。復當定心，從頭向下想，皮肉皆隨心漸漸剝落，至足皮肉既脫，但見骨人，節節相拄，端坐不動。行者爾時即定心諦觀，此骨從因緣生，依因指骨，以拄足骨；依因足骨，以拄踝骨；依因踝骨，以拄蹲骨；依因蹲骨，以拄膝骨；依因膝骨，以拄髀骨；依因髀骨，以拄髖骨；依因髖骨，以拄腰骨；依因腰骨，以拄脊骨；依因脊骨，以拄肋骨。復因脊骨，以拄項骨；依因項骨，以拄頷骨；依因頷骨，以拄牙齒。上有髑髏，復因項骨，以拄肩骨；依因肩骨，以拄臂骨；依因臂骨，以拄腕骨；依因腕骨，以拄掌骨；依因掌骨，以拄指骨。如是展轉相依，有三百六十骨，一一諦觀，知大知小，知强知輭，共相依假，是中無主無我，何者是身？見出入息，但是風氣，亦復非身非我，觀受觀心，乃至觀法，悉知虛誑，無主無我。作此觀已，即破我見；憍慢五欲，亦皆除滅。爾時復當定心，從頭至足，從足至頭，循身諦觀，深鍊白骨，乃經百千許徧，骨人筋骨既盡，骨色如珂如貝，深觀不已，即見骨上，白光煜爚。見是相已，即當諦觀眉間，當觀時，亦見白光熠熠，悉來趣心。

行者不取光相，但定心眉間，若心恬然，任運自住，善根開發，即於眉間，見八色光明，旋轉而出，徧照十方，皆悉明淨。

八色者，謂地水火風，青黃赤白，普照大地。見地色如黃白淨地，見水色如淵中澄清之水，見火色如無煙薪清淨之火，見風色如無塵清風，見青色如金精山，見黃色如薝蔔華，見赤色如春朝霞，見白色如珂雪。隨是色相，悉有光耀，雖復見色分明，而無形質可得。此色超勝，非世所有。是相發時，行者心定安隱，喜樂無量，不可文載也。

行者復當從頭至足，深鍊骨人，還復攝心，諦觀於額，住心緣中，復見八色光明，旋轉而出。如是次第定心觀髮際，頂、兩耳孔，眉骨、眼骨、鼻口齒頷骨，頸項骨，從上至下，三百六十諸骨諸節，悉見八色光明，旋轉而出。行者攝心轉細，從頭至足，從足至頭，觀此骨人，悉見徧身放光，普照一切，悉皆明淨。

若是菩薩大士，咸於光中，見諸佛像。若行人善根劣弱，乃至四禪，方得見諸佛像。行者既光明照耀，定心喜樂，倍上所得，是名證初背捨相。所以者何？內骨人未滅故，故名內有色相，見外八種光明，及欲界不淨境故，故

言以是不淨心觀外色。外色有二種：如欲界不淨是不淨外色。八種清淨之色，是出世間色界之色，故名外色。行者見內外不淨色故，背捨欲界，心不喜樂；見八種淨色故，即知根本初禪，無明暗蔽，虛誑不實，境界粗劣，即能棄捨，心不染著。故論言：背是淨潔五欲，離是著心，故名背捨。

復次，如《摩訶衍》中說：初禪一背捨。當知背捨，即是無漏初禪。若是初禪，即便具有五支之義。今當分別：如行者從初不淨觀來，乃至鍊骨人光耀，即是觀禪欲界定相。次攝心眉間，泯然定住，即是觀禪未到地相。八種光明，旋轉而出，覺此八色，昔所未見，心大驚悟，即是觀禪覺支之相。分別八色，其相各異，非世所有，即是觀支。慶心踊躍，即是喜支。恬憺之法，怡悅娛心，即是樂支。雖覩此色，無顚倒想，三昧不動，即是一心支。今略事分別此無漏觀禪五支之相。當知與上，根本、特勝、通明中五支，條然有異。

二背捨者，壞內色滅內色相，不壞外色，不滅外色相，以是不淨心觀外色，是第二背捨。所以者何？行者於初背捨中，骨人放光既徧，今欲入二禪內淨故，壞滅內骨人，取盡，欲界見思未斷故，猶觀外白骨不淨之相，故云：以是不淨心觀外色。今明修證，行者於初背捨後，心中不受覺觀動亂，諦觀內身骨人，虛假不實，內外空疎，專取壞散磨滅之相。如是觀時，漸漸見於骨人，腐爛碎壞，猶如塵粉，散滅歸空，不見內色。是時但攝心入定，緣外光明，及與不淨，一心緣中，不受觀覺，於後內心，豁然明淨，三昧正受，與大喜俱發，即見八種光明，照從內淨，出明十方，倍勝於上。既證內法大喜光明，即知根本二禪，虛誑粗劣，厭背不著，故名背捨，亦名無漏第二禪。是中具有四支，推尋可見。

三淨背捨、身作證者，如《摩訶衍》中說：緣淨故淨，徧身受樂，故名身作證。所以者何？行者欲入是三背捨，於二背捨後，心即不受，觀外不淨，悉皆壞盡散滅，無有遺餘。亦不受大喜勇動，但攝心諦觀，八色光耀之相，取是相已，入深三昧。鍊此八色，極令明淨，住心緣中，即泯然入定。定發之時，與樂俱生，見外八色光明，淸淨皎潔，猶如妙寶光色，各隨其想，昱晃明照，徧滿諸方，外徹淸淨，外色照心，心即明淨，樂漸增長，徧滿身中，舉體怡悅。既證此法，背捨根本，心不樂著，是則略說，證淨背捨相。亦名無漏三禪。是中具足五支，深思可見。乃至四禪淨色，亦復如是，皆淨背捨所攝。但以無徧身樂爲異耳。

問曰：若爾，從初背捨來，悉有淨色，何故今方說爲淨背捨耶？答曰：是中應用四義分別：一者不淨不淨，二者不淨淨，三者淨不淨，四者淨淨。不淨不淨者，如欲界三十六物之身，性相已是不淨，不淨觀力，更見此身，胮脹膿爛，靑瘀臭處，此則不淨中，更見不淨。不淨淨者，如白骨本是不淨之體，諦心觀之，膏膩既盡，如珂如貝，白光熗爍，此則不淨中淨也。淨中不淨者，從初背捨來，雖有淨光，但此光明，有三種不淨因緣：一者出處不淨，謂從骨人出也。二者所照不淨，謂照外境也。三者光體未被鍊，故不淨，譬如金不被鍊，滓穢未盡，光色不淨。以是因緣，初禪雖有光明，不名緣淨故淨。二禪雖無白骨光，從內淨而出，猶照外不淨，而未被鍊，及大喜故，亦得名爲緣淨。今言淨淨者，八色光明，本是淨色，今於此地，又離三種不淨，故淨言淨淨。亦名緣淨故淨。既淨義具足，所以說爲淨背捨也。

四虛空背捨者，行者於欲界後，已除自身皮肉不淨之色。初背捨後，已滅內身白骨之色。二背捨後，已却外一切不淨之色，唯有八種淨色，至第四禪。此八種色皆依心住。譬如幻色，依幻心住，若心捨色，色即謝滅，一心緣空，與空相應，即入無邊虛空處。此明滅色方便，異於前也。證虛空處定，義如前說。

行者欲入虛空背捨，當先入空定，空定即是背捨之初門。背捨色緣無色故，凡夫人入此定，名爲無色。佛弟子入此定，深心一向不迴

，是名背捨。云何名深心？善修奢摩他故。云何名一向不迴？於此定中，善修毗婆舍那、空無相、無作、無願故，能捨根本著心，即不退沒，輪轉生死，故名一向不迴。

復次，佛弟子當入無色定時，即有八聖種觀，如癰瘡等，四種對治觀故，即能厭背無色之法，無常等，四種正觀故，即破無色假實二倒，能發無漏八聖種觀行方法，並如前離虛空定，修識定時說。但彼欲離虛空故，方修八聖種。今行人即入虛空定時，即修八聖種，雖住定中，而不著虛空定，故名背捨也。五識處、六無所有處、七非有想非無想處，背捨亦當如是，一一分別。

八滅受想背捨者，背滅受想，諸心心數法，是名滅受想背捨。所以者何？諸佛弟子，厭患散亂心故，入定休息，似涅槃法，安著身中，故名身證。行者修是滅受想背捨，必須滅非想，陰、界、入，及諸心數法。云何滅？是非想中，雖無粗煩惱，而具足四陰、二入、三界，十種細心數法，謂㈠受，㈡想，㈢行，㈣觸，㈤思，㈥欲，㈦解，㈧念，㈨定，㈩慧。云何為受？所謂識受。云何為想？所謂識想。云何為行？所謂法行。云何為觸？所謂意觸。云何為思？所謂法思。云何為欲？謂入出定。云何為解？所謂法解。云何為念？謂念於三昧。云何為定？謂心如法住。云何為慧？謂慧根慧身，及無色愛，無明掉慢，心不相應諸行等，苦集法，和合因緣，則有非想。前於非想背捨中，雖知是事，不著非想，故名背捨。而未滅諸心數法，今行者欲入滅受想背捨故，必須不受非想，一心緣眞，絕陰界入，則非想陰入界滅，一切諸行因緣悉滅，受滅乃至慧滅，愛無明等諸煩惱滅，一切心數法滅，一切非心數亦滅，是名不與凡夫共，非是世法。若能如是觀者，是名滅受想，以能觀眞之受想，滅非想苦集之受想。今行者欲入滅受想之背捨，復須深知能觀眞之受想，亦非究竟寂靜，即捨能觀之定受慧想，捨此緣眞定慧二心，故云：背滅受想，諸心數法。譬如以後聲止前聲，前聲既息，即後聲亦如是。能除受想既息，因此心與滅法相應。滅法持心，寂然無所知覺，故云身證想受滅。此定中既無心識，若欲出入，但聽本要期長短也。

第五分別趣道之相，行者修八背捨入道，有三種不同：

一者，先用背捨，破遮道法，後則具足修習勝處，乃至超越三昧，事理二觀具足，方發眞無漏，證三乘道。

二者，若修八背捨時，是人厭離生死，欲速得解脫，是時偏修，緣諦眞觀等。即於八背捨中，發眞無漏，證三乘道，亦名具足八解脫也。當知此人，未必具下五種法門。問曰：若爾，此人未得九次第定，云何已得受八解脫之名？答曰：是義應作四句分別：一者自有九次第定、非解脫。自有是解脫、非次第定。自有次第定，亦是解脫。自有非次第定、非解脫，而是八背捨。

三者，若人厭離生死心重，但證初背捨時，即深觀四諦眞定之理，無漏若發，便於此地入金剛三昧，證三乘道。當知是人亦復未必具上七種背捨。菩薩摩訶薩心如虛空，無所取捨，以方便力，善修背捨，具足成就一切佛法，度脫衆生。當知背捨，即是菩薩摩訶衍。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十〈大緣方便經〉；《俱舍論》卷二十九；《中阿含》卷二十四〈大因經〉；《集異門足論》卷十八；《品類足論》卷七；《雜阿毗曇心論》卷七；《阿毗曇甘露味論》卷下〈雜定品〉；《顯揚聖教論》卷四；《大乘阿毗達磨雜集論》卷十三；《法界次第初門》卷中（上）；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷〈印度の部〉第二編。

八轉聲（梵aṣṭa vibhaktayaḥ，巴aṭṭha vibhattī）

又作八轉、八聲或八例。指梵語中名詞、代名詞及形容詞語尾的八種變化。即：(1)體格（nirdeśe），又作體聲、汎說聲、直指陳聲；(2)業格（upadeṣaṇe），又作所說聲、所作業聲、用格、對格；(3)具格（kartṛkaraṇe），又作能作具聲、能說聲、作格；(4)為格（

sāmpradānike），又作所爲聲、所與聲、與格；(5)從格（apādāne），又作所從聲、所因聲、奪格；(6)屬格（svāmivacane），又作所屬聲；(7)依格（saṃnidhānārthe），又作所依聲、於格；(8)呼格（āmantraṇe），又作呼召聲。

此中，呼格除外，其餘七格，又名七例句、七例或七言論句。《南海寄歸內法傳》卷四〈西方學法〉云（大正54·228c）：

「言七例者，一切聲上皆悉有之。一一聲中各分三𥡴，謂一言二言多言。總成二十一言也。如喚男子，一人名補嚕灑，兩人名補嚕稍，三人名補嚕沙。此中，聲有呼噏重輕之別。於七例外更有呼召聲，便成八例。初句既三，餘皆准此，恐繁不錄，名蘇盤多聲。總有三八二十四聲。」

此謂梵語名詞、代名詞及形容詞皆隨體格乃至呼格而變化其語尾，藉以顯現直指、所作、能作、所爲、所因、所屬、所依、呼召之別；又依所表事物數目多寡之不同，各有一言聲（單數）、二言聲（雙數）及多言聲（複數）之別，共計爲二十四種。如下表所示：

	（一言）	（二言）	（多言）
體	布路殺 puruṣaḥ	布路胥 puruṣau	布路沙 purnṣāḥ
業	布路芟 puruṣam	布路胥 puruṣau	布路霜 puruṣān
具	布路鎩拏 puruṣeṇa	布路沙諳 puruṣabhyām	布路鎩轉 puruṣaiḥ
爲	布路厦耶 puruṣāya	布路沙諳 puruṣābhyām	布路鎩韵 puruṣebhyaḥ
從	布路沙哆 puruṣāt	布路鎩諳 puruṣābhyām	布路鎩韵 purnṣebhyaḥ
屬	布路殺娑 puruṣasya	布路鎩諳 puruṣayoḥ	布路鎩諵 puruṣāṇām
於	布路縒 puruṣe	布路殺諭 puruṣayoḥ	布路鎩縛 puruṣeṣn
呼	系布路殺 he puruṣa	系布路梢 he puruṣau	系布路沙 he puruṣāḥ

又，每種中又分男、女、中三聲，則有七十二聲之變形。

◉附：呂澂〈聲明略〉〈八囀聲章〉

梵語中介詞極少，此名與他名之關係，或其名在句中之位次，皆恃尾聲變化以表白之，其類有八，即所謂八囀聲也。今先釋其名義：

第一體聲，亦云汎說聲，梵云你利提勢（nirdeśe）。此表能作者，或一事一物之當體；句中主格則用此聲。

第二業聲，亦云所說聲，梵云鄔波提舍泥（upadeśane）。此表所作，即動作之所止；句中賓格則用此聲。

第三具聲，亦云能說聲，梵云羯咥唎迦囉泥（kartkarāṇi）。此表動作之所由、所藉，有「由此」、「以此」之義。

第四爲聲，亦云與聲，梵云三鉢囉陀你雞（saṁpradāni）。此表動作之所爲、所授，有「爲此」、「於此」之義。句中第二賓格則用此聲。

第五從聲，梵云裒波陀泥（apādāne）。此表動作之所從、所因，有「從此」、「因此」之義。

第六屬聲，梵云莎弭婆者儞（svamivacane）。此表能繫屬者，即有「繫屬於此」、「此之」之義。

第七依聲，亦云於聲，梵云珊你陀那囉梯（svaṁidhānarthe）。此表動作之所依、所對，有「依此」、「於此」之義。

第八呼聲，梵云阿曼怛羅泥（āmantraṇe）。此表所呼召者。獨舉其名，與餘無涉，故在句中爲獨立格。

舊傳八囀聲皆以男聲字補盧沙（梵puruṣa，意云士夫）爲式。如《瑜伽論》卷二云：「又有七言論句，此即七例句，謂補盧沙（中略）補盧鎩如是等；」是也。其詳如次：

體聲　補盧沙（purusas，汎說士夫）

業聲　補盧衫（puruṣam，意云所說士夫）

具聲　補盧崽拏（puruṣena，意云由士夫……）

爲聲　補盧沙耶（puruṣāya，意云爲士夫之故……）

從聲　補盧沙頞（puruṣat，意云從士夫

……）

屬聲　補盧殺娑（puruṣasya，意云士夫之……）

依聲　補盧鎩（puruṣe，意云依士夫……）

次由經論著述中摘舉實例釋成上述，先總後別；其意義易曉者即不別詳。

〔例〕《雜集論》卷十五釋「八何詞」問答諸句皆從八囀聲之例，顯示八者之意義極明，今具引之（囀聲之名加•爲別）。

㈠**體聲**　問：「何誰（梵kim，非男非女聲、一言，下並同）無所得？」答：「謂已得般若波羅蜜多菩薩。」

㈡**業聲**　問：「何所（梵kim）無所得？」答：「謂所取相、能取相。」

㈢**具聲**　問：「用何（梵kena）無所得？」答：「謂用般若波羅蜜多。」

㈣**爲聲**　問：「爲何（梵kasmai）無所得？」答：「謂爲救脫一切有情云云。」

㈤**從聲**　問：「由何（梵kasmat）無所得？」答：「謂由遇佛出世云云。」

㈥**屬聲**　問：「何之（梵kasya）無所得？」答：「謂一切法之無所得。」

㈦**依聲**　問：「於何（梵kasmin）無所得？」答：「謂於勝解行地云云。」

㈧**呼聲**　問：「幾何無所得？」答：「十一種（此獨立用之亦是呼聲）云云。」

〔例〕《瑜伽倫記》三十二解「有十法具攝大乘菩薩道及果」，謂梵本原云□□□達磨（有十法）薩（及）破羅（果）薩埵（有情）末伽（道）摩訶衍那（大乘）僧伽羅訶（果）三試刺且羯（能具）。文中有十法、攝、具，皆屬第一囀聲，故是能攝；大乘道及果第六囀聲，故是所攝。舊譯不解囀聲，遂悞以大乘攝十法云。蓋此文十法是主語，故用體聲；大乘道等爲賓語，故用其他囀聲也。

〔例〕《無性攝論》卷二釋論「由能攝持種子相應」云：「由能攝持種子相應者於第五處（即第五囀）說第三囀，是能攝持種子相應義故。」此謂第五第三囀者，指「相應」一名而言。相應梵云瑜伽（yoga），第三囀爲瑜詣那（yogena），第五囀爲瑜伽（引聲）哆（yogāt）。此處應用第五囀，即云「……相應故」，今以第三囀代之，乃爲「由……相應」，其義無異；却不可作「用彼相應」解也。

〔例〕唐譯《阿彌陀經》云：「還至本處，遊天住等。」原典如次：

……tāmeva lokadhātum āgacchanti
彼同一　處所　彼等來

divāvihārāya.
天住（爲聲）

文中「天住」即第四囀聲，直譯其意應作「爲遊天住還至本處」，原譯未顯此意。

〔例〕《因明入正理論》云：「此中宗者，謂極成有法極成能別差別性故。」此中差別性是第五囀聲，意謂從有法能別互相差別故說爲宗也。論初譯時，文軌等不解梵語，改作「差別爲性」，則應原典作第三囀；意義既乖，故窺師疏中斥爲輕率也。又一切譯文作「……故」皆從原來第五囀直譯，不依華語先著「因」字，蓋免與第三囀相混淆也。

〔例〕《成唯識論》卷二舉契經中「三有爲之有爲相」一言辨有爲相（能相）與有爲（所相）是一是異。正解二者非異。文云：「非第六聲便表異體，『色心之體』即色心故。」此云「有爲之」是第六囀。「色之」、「心之」亦皆例同，如言色心之體即以自色心爲體，非有異物，故此云有爲相亦非異於所相法也。

〔例〕《成唯識論述記》卷一辨《論》首頌文所歸敬者是人是法，凡有四解，正取第二解敬人非敬法，因原頌中說人（滿分清淨者）用第四囀聲，說法用第七囀聲故。第七囀本分根境兩類，說根時有「依」義，說境時有「於」義。今說「唯識性」是境第七囀，即謂彼滿分清淨者。乃於唯識性全證或分證以成其清淨，故性非所歸敬者。又說「清淨者」用第四囀聲，有對向之義，即對彼而歸敬，故云所敬者在人也。

〔參考資料〕《大慈恩寺三藏法師傳》卷三；《成唯識論掌中樞要》卷上（本）；《成唯識論述記》卷一（本）；《瑜伽論記》卷一（下）、卷五（上）；《瑜伽師地論略纂》卷一、卷六；《大乘法苑義林章》卷一；《俱舍論記》卷一（末）。

八關會

韓國古老民俗節慶。原屬佛教性的儀式，以授八戒爲主要內容，另摻有部分土著宗教及道教成分。又稱八關齋會、八齋會。創始於新羅．眞興王十二年（551）。高麗時代，擴大成爲國家性的慶典，每年仲冬（十一月十五日）於王京盛大舉行，人們燃燈焚香，祭祀天靈、龍神及山川諸神，祈求王祚安泰、五穀豐登；佛教色彩逐漸淡薄，而與上元（一月十五日）燃燈會，並爲韓國兩大民俗節慶。

根據《高麗史》的記載，節慶分爲「小會」與翌日的「大會」二天。小會之日，王宮修飾一新，國王在儀鳳樓接受羣臣、百姓的祝賀，並依例前往法王寺祭拜（保留了佛教的色彩）。大會之日，國王則在王宮接受外國使節朝賀，以彰顯節慶的重要性。

高麗朝五百年間，八關會一度中絕（成宗至顯宗即位年間，981～1009），王朝末期更趨沒落，但仍始終保有其重要性，這從蒙古入侵，王朝退居江華島時，仍繼續舉行八關會，可見一斑。高麗．恭讓王四年（1392），李成桂建立李氏朝鮮，實施儒教（反佛教）政策，八關會才完全廢絕。不過，現代韓國的部分農村地區，仍保留這項節慶。

〔參考資料〕《高麗史》卷六十九；三品彰英《高麗史節要》〈朝鮮における佛教と民間信仰〉；二宮啟任〈高麗の八關會について〉。

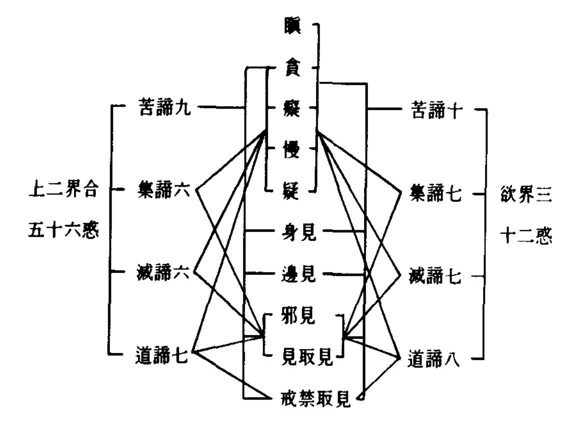
八十八使

或稱八十八隨眠、八十八使見惑。即三界見惑的總數。使，意謂驅役，是隨眠（梵anuśaya，巴anusaya）的舊譯，與「煩惱」同義。見惑，是理論性的無明，不同於思惑（或稱修惑）；思惑是情意性的無明。

身見（satkāya-dṛṣṭi，有身見，薩迦耶見）、邊見（antagrāha-dṛṣṭi，邊執見）、邪見（mithyā-dṛṣṭi）、見取（dṛṣṭi-parāmarśa，見取見）、戒禁取（śīlavrata-parāmarśa，戒禁取見，戒盜取）等五惡見是最大的見惑，加上貪欲、瞋恚、愚癡、慢、疑等五煩惱，即所謂的十大煩惱或根本煩惱。依說一切有部所說，斷這些見惑，須以觀察三界四諦之理來斷；也就是以見道十五心及修道最初第十六心可以斷除十六煩惱。

迷三界四諦之理的見惑有八十八種，即：迷欲界苦諦的見惑有上述十種煩惱，集諦的見惑有七種（上述十種中除去身見、邊見、戒禁取），滅諦見惑同爲七種，道諦見惑有八種（即除去身見、邊見二種），總計迷於欲界四諦的見惑有三十二使。其次，在色界、無色界中每一諦皆無瞋恚，因此，色界的見惑有二十八種，無色界也有二十八種見惑。計三界見惑總共有八十八種。

茲將三界四諦的見惑分類表列如次：



此外，此八十八使加上十種思惑（八十一品思惑），即所謂九十八使，或稱九十八隨眠，爲一切煩惱的總稱。

八十九心

南傳佛教對心識的分類。佛教諸派對於心識的分類稍有不同。南傳的上座部除了把心識

分成基本的六種之外，又根據心的所屬地和外緣而用另一種分法開爲八十九心。這種繁雜的分法在南傳上座部的論書中佔有極重要的地位。

八十九心是根據下列主要原則而分的：

(1)將心識分屬於欲界、色界、無色界、出世間四大類。

(2)將心識分成三類：主動的心識（能造業感果的，分成善心、不善心）、被動的心識（業所感生的，稱爲異熟無記心）、中性的心識（有心識活動但不感招果報的，指諸佛、阿羅漢等的心識，稱爲唯作無記心）。

善心分屬於欲界、色界、無色界、出世間，有二十一種。其中欲界善心依其狀態的不同而分成八種；而色界善心則是指五種色界靜慮（與北傳佛教說色界四靜慮不同）；無色界善心有四種，即空無邊處等四無色處；出世間善心亦四種，即須陀洹道乃至阿羅漢道。

不善心均屬於欲界，依其性質分爲十二種。

異熟無記心有三十六種。欲界異熟無記心依其性質分爲二十三種；色界異熟無記心即五種靜慮；無色界異熟無記心即四種無色處；出世間異熟無記心即四果。

唯作無記心有二十種，分屬欲界、色界、無色界。欲界唯作心依性質分成十一種；色界唯作心即五種靜慮；無色界唯作心即四種無色處。

〔參考資料〕《清淨道論》第十四章〈說蘊品〉。

八大人覺（巴attha mahā-purisa-vitakkā）

又稱八大人念、大人八念或八生法。指菩薩、緣覺、聲聞等聖者所覺知、奉行的八種法。依《中阿含經》卷十八〈八念經〉所述，八大人覺即少欲、知足、遠離、精進、正念、正定、正慧、不戲論。

(1)**少欲覺**：又名無欲覺，即雖爲修道而欲求所須，但不多求。

(2)**知足覺**：即少取心即滿足。

(3)**遠離覺**：又名樂寂靜覺或隱處覺，即身遠離世間纏縛，心離諸煩惱。

(4)**精進覺**：又名不疲倦覺，即行正勤、修習善法勇猛精進不懈怠。

(5)**正念覺**：又名正憶覺、不忘念覺、守正念覺或制心覺，即常於身、受、心、法等四法修正安念，邪想不起。

(6)**正定覺**：又名定意覺或定心覺，即修習禪定攝亂想，身心寂靜三昧現前。

(7)**正慧覺**：又名智慧覺，即心不起亂想，以智眼觀佛法，覺知正道。

(8)**不戲論覺**：又名無戲論覺，即遠離諸戲論，住於正語。

此外，依《八大人覺經》載，八覺即：覺無常、覺多欲苦、覺知厭足、覺知懈怠、覺知愚癡、覺知貧苦、覺知五欲過、覺生死熾然；兩者所載名雖稍異，然其義大抵相同。

〔參考資料〕《阿那律八念經》；《佛遺教經》；《遺教經論》；《成實論》卷十四；《大乘義章》卷十三。

八大山人（1626～1705）

明末清初著名畫僧。係明太祖朱元璋第十七子寧獻王朱權之後裔。譜名朱統鏊（一說朱耷），號雪個、個山、傳綮、人屋、雪衲、個山驢等。幼年時期，在世世因襲的貴族生活中度過；清兵入關後，佯瘋作啞。清・順治五年（1648）出家爲僧，後又轉僧爲道，此後，過著亦道亦僧的生活，嘗自云：「談吐趣中皆合道，文辭妙處不離禪。」又，先後於江西南昌築建青雲譜道館及寤草堂，與僧友澹雪、石濤等往來密切，晚年並與石濤投贈詩畫。康熙四十四年卒，享年八十歲。

山人擅長詩、書、畫、篆刻，其中，最膾炙人口，且對後世影響深遠者，應推繪事。山人自幼感染翰墨之事，天賦聰慧，對於文藝具特殊愛好；後遭家國之變，形成孤傲落寞清空出世的思想，以此因緣注入圖畫，遂形成兼有雄偉、酣暢、冷峭、奇致的畫風，其表現方式

常出於精簡粗放的手法，山水、花鳥畫無不專精，藝術價值頗高。此外，其書畫的落款及所使用的篆刻變化多端，風格頗爲獨特。

〔參考資料〕 周士心《八大山人及其藝術》。

八大童子

㈠**指不動明王的使者**：茲列舉如次：

⑴**慧光菩薩**：稍現忿怒狀，著天冠，身呈白黃色，右手執五智杵，左手執蓮，上有月輪。以袈裟瓔珞莊嚴。

⑵**慧喜菩薩**：面露微笑，外形慈善，色如紅蓮。左手持摩尼，右手持三股鉤。

⑶**阿耨達菩薩**：形如梵王，色如眞金。頂戴金翅鳥，左手持蓮華，右手持獨股杵，乘龍王。

⑷**指德菩薩**：形如夜叉，色如虛空，有三目。著甲冑，左手持輪，右手持三叉鉾。

⑸**烏俱婆誐**：戴五股冠，現暴惡相，身呈金色。右手執嚩日羅，左手作拳印。

⑹**清淨比丘**：面貌非老非少，目如青蓮，上牙露出，剃髮，著法袈裟、結垂於左肩，右肩露，腰纏赤裳。左手執梵篋，右手當胸持五股杵。

⑺**矜羯羅**：形如十五歲童，著蓮華冠，身呈白肉色，二手合掌，二大指與頭指間橫插一股杵，以天衣袈裟嚴飾。

⑻**制吒迦**：形如童子，色如紅蓮，頭結五髻。左手執嚩日羅，右手執金剛棒。若是瞋心惡性者，則不著袈裟，以天衣纏其肩頸。

㈡**指文殊師利菩薩的眷屬**：即(1)請召、(2)計設尼、(3)救護慧、(4)烏波計設尼、(5)光網、(6)地慧幢、(7)無垢光、(8)不思議慧。

〔參考資料〕 ㈠《聖無動尊一字出生八大童子祕要法品》。㈡《大聖妙吉祥菩薩祕密八字陀羅尼修行曼荼羅次第儀軌法》。

八大菩薩

又稱八菩薩。指護持正法，擁護衆生的八尊菩薩。就其名稱，諸經有種種異說，茲擇要列之如次：

⑴**《般舟三昧經》所說**：颰陀和菩薩（賢護）、羅憐那竭菩薩（寶生）、憍日兜菩薩（星藏）、那羅達菩薩（仁授）、須深菩薩、摩訶須薩和菩薩（大善商王）、因坻達菩薩、輪調菩薩（水天）。《八吉祥神咒經》中說此八人求道已來無央數劫，於今未取佛，願使十方天下人民皆得佛道。若有急疾，呼此八人名字即得解脫。欲壽終時，此八人便飛往迎之。

⑵**《藥師經》所說**：文殊師利菩薩、觀世音菩薩、得大勢菩薩、無盡意菩薩、寶檀華菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩、彌勒菩薩。經中說，願往生西方極樂世界而未堅定者，臨命終時，八大菩薩指示彼等通往西方的道路。

⑶**《七佛八菩薩經》所說**：文殊師利菩薩、虛空藏菩薩、觀世音菩薩、救脫菩薩、颰陀和菩薩（賢護）、大勢至菩薩、得大勢菩薩、堅勇菩薩。此八菩薩各說大陀羅尼，脫衆生現在諸苦及三途苦。

⑷**《舍利弗陀羅尼經》所說**：光明菩薩、慧光明菩薩、日光明菩薩、教化菩薩、令一切意滿菩薩、大自在菩薩、宿王菩薩、行意菩薩。此八菩薩住在欲天，護念受持取入一切諸法陀羅尼者。

⑸**《般若理趣經》所說**：金剛手菩薩、觀自在菩薩、虛空藏菩薩、金剛拳菩薩、文殊師利菩薩、纔發心轉法輪菩薩、虛空庫菩薩、摧一切魔菩薩。此八大菩薩攝菩提心、大悲心、方便三種，包括佛教一切眞言門及一切顯教大乘。

⑹**《八大菩薩曼荼羅經》所說**：觀世音菩薩、彌勒菩薩、虛空藏菩薩、普賢菩薩、金剛手菩薩、妙吉祥菩薩、除蓋障菩薩、地藏菩薩。通常所造八大菩薩像多依此經。

八大靈塔（梵aṣṭa-mahāsthāna-caitya，藏gnas chen-po brgyad-kyi mchod-rton）

即在釋尊一代的八處靈蹟所建立的大塔。略稱八塔。八塔所在之處，即後人所謂的「八

大聖地」。依據《十地經論》卷三所載之八相成道說，將阿育王所建造的四塔，加上祇園現神通處等四塔，即成八大靈塔。此八塔名稱並不統一，若依《八大靈塔名號經》所載，分別爲：(1)迦毗羅城龍彌儞園佛生處塔，(2)摩伽陀國泥連河邊菩提樹下佛成道處塔，(3)迦尸國波羅柰城鹿野苑中初轉法輪處塔，(4)舍衛國祇陀園現大神通處塔，(5)曲女城三道寶階處塔，(6)王舍城聲聞分別爲佛化度處塔，(7)廣嚴城靈塔思念壽量處塔，(8)拘尸那城沙羅林內佛入涅槃處塔。

此中，(1)、(2)、(3)、(8)即所謂的四大聖地，亦即《阿育王傳》卷二所載阿育王所造之四塔。此外，第(4)是佛說《大般若經》，現神通教化外道之地；《心地觀經》稱之爲「舍衛國中給孤獨園與諸外道六月論議得一切智聲名寶塔」，《悟空入竺記》載爲「室羅伐城逝多林給孤獨園說摩訶般若波羅蜜多度諸外道處塔」。

第(5)是佛赴忉利天爲母說法，三個月後從忉利天下降處；法顯與玄奘都曾見到當地的遺蹟，《心地觀經》稱之爲「安達羅國曲女城邊昇忉利天爲母說法，共梵天王及天帝釋十二萬衆從三十三天現三道寶階下閻浮時神異寶塔」，《悟空入竺記》謂爲「泥嚩韈多城從天降下三道寶階塔」。

第(6)「王舍城聲聞分別爲佛化度處」，極可能是佛成道以後，度三迦葉，與千比丘來王舍城，頻婆沙羅王迎佛處。當時，佛年輕而鬱毗羅迦葉年長，所以一般人不知到底誰是師長，誰是弟子。鬱毗羅迦葉奉佛敕現神通，並自說爲什麼捨棄事火而歸信佛，於是大家知道他是弟子；《心地觀經》稱此地爲「摩竭陀國王舍城邊耆闍崛山說大般若法華一乘心地經等大乘寶塔」，《悟空入竺記》謂爲「鷲峯山說法華等經處塔」。

第(7)是佛在遮波羅塔邊捨壽，宣告三月後入涅槃之地；《心地觀經》稱之爲「毗舍離國菴羅林維摩長者不可思議現疾寶塔」，《悟空入竺記》謂爲「廣嚴城現不思議處塔。廣嚴城，即毗舍離」。

〔參考資料〕《八大靈塔梵讚》；《經律異相》卷六；《大明三藏法數》卷三十一；《大乘起信論》；《大乘本生心地觀經》卷一；印順《初期大乘佛教之起源與開展》。

八不中道

三論宗理論與觀行的中心。三論宗的根本聖典是龍樹論師所造的《中論》（也叫做《中觀論》）。但是龍樹論師自己所造只是《中論》的頌文，現存梵本，叫作《根本中頌》。所謂八不，即龍樹論師於《中論》的篇首所說。

龍樹論師的思想，淵源於《般若》等經。《般若》立說有爲無爲一切諸法（即宇宙萬有）當體性空，破除由於假名（即概念）認識所執著的實在。龍樹論師的立說更發揚性空而無礙於緣起的中道妙理。依他緣起的諸法，當體空無自性不可得，然而「空」並非「無」的異名，「空」的意義是「不」，「不」是泯義、破義，並非對於「有」的「無」，而是超越有無的「中道」。他爲彰顯此無所得中道實相的妙體，把《般若》等經中散說的不生不滅等，歸納作八不一頌，而在《中論》的篇首說（大正30・1b）：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。」生、滅、常、斷、一、異、來、出，八種概念，是就緣起諸法的假相立名，都和離一切妄見戲論不可得的中道實相不相應，而衆生把它執著作實在，墮於無因邪因斷常等諸見中。所以龍樹論師對於緣起諸法說「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出」，否定這些實在論的見解。但是《中論頌》在八不中只解釋了「不生」一種，這或者是因爲所謂無生（藏譯《中論》八不作八無，「不生」即「無生」）是一切佛法的中心，所以用「不生」來代表八不。如《中觀論疏》就說（大正42・43a）：「佛雖說八不，則束歸一無生。」《中論頌》用自因、他

因、共因、無因四句，推檢諸法，以證明諸法的無生不可得，所謂「諸法不自生，亦不從他生，不共、不無因，是故知無生。」即於自因、他因、共因、無因四句中，覓生不可得，所以說諸法無生。

八不，依梵志青目的《中論釋》，生是說諸法實有生，滅是說諸法實有滅，常是說諸法常存，斷是說諸法終歸斷滅，一是說千差萬別的諸法實在渾然爲一，異是說諸法的差別歷然，來是說諸法從自在天世性（通常叫做自性，在數論學派這是物質的根本質料或者根本原因）微塵（和原子相當，後世譯作極微）等來，出是還去至本處。然而因緣和合而諸法生叫作生，此生相假如實有，就應當不憑藉因緣；既然憑藉因緣而生，即非實有，所以說不生。因緣離散而諸法滅叫作滅，先已無生，何得有滅，所以說不滅。假如先有自性（自體），是即爲常，既然憑藉因緣，即無自性，所以說不常。先有今無，是即爲斷；即非先有，何得有斷，所以說不斷。因果假如是一，就不由因有果，也不由果有因；或者但有於果，更無別因，所以說不一。因果假如是異，因時未有果，就有所續無能續；果時無復有因，就有能續無所續，所以說不異。來無所從，所以說不來；去無所至，所以說不出。此外靑目還舉了世間現見的穀芽等以顯釋八不。然而靑目對於八不的解釋，其說理及舉喩，有時不夠謹嚴，所以在吉藏以前，講者多出異解。

八不義到了開創三論宗的吉藏（世稱嘉祥大師）而圓備，吉藏於八不十門義中以八不正二諦。現在依他所撰述的《中觀論疏》及《大乘玄論》等略述於下：

⑴不生不滅：世諦生滅非實生實滅，但由因緣生而假名生，因緣滅而假名滅。因緣生雖生而不起，因緣滅雖滅而不失，所以生滅宛然而不生不滅。這樣理會不生不滅，即是世諦中道。其次，和世諦的假名生滅相待而有眞諦的不生不滅，所以此不生滅非自不生滅。世諦生滅既是假名，眞諦不生滅亦是假名。世諦假名生滅既非生滅，所待的眞諦假名不生滅亦非不生滅。所以不生不滅宛然而非不生非不滅，這是眞諦中道。其次，不生滅而生滅爲世諦，生滅而不生滅爲眞諦。不生滅而生滅即非生滅，生滅而不生滅即非不生滅。這樣構成非生滅非不生滅，即是二諦合明中道。如此從實生實滅看爲單純的世諦（一句），從不生不滅看爲單純的眞諦（二句），從假名生滅即不生不滅看爲世諦中道（三句），從假名不生不滅即非不生非不滅看爲眞諦中道（四句），最後超過了這些，由非生滅非不生滅兩方面結合了二諦來看爲二諦合明中道（五句）。以上明生滅二句，餘句例此。

⑵不斷不常：雖於上不生不滅，說世諦因果相生，是假生滅非性實生滅，猶未免因中有果無果等失。如僧佉（數論學派）計自性是常，從自性生大，從大生慧（我慢）等，此即執於常義。衞世師（勝論派）執因中無果說一切法因滅果生，此即執於斷義。佛法內薩婆多（說一切有）部明三世常有，亦是常義。大衆部執三世無，亦是斷義。今明因果依因緣而起，只是假名，不可說定有因緣和合先後等，亦不可說定無因緣和合先後等。即雖世諦假名說有常斷，而假常不可名常，假斷不可名斷，不常不斷，名爲中道。

⑶不一不異：世諦雖離性實生滅及決定斷常，然而如僧佉說一切法一，大衆部說因果一體如轉種子爲芽等，衞世師說一切法異，又上座部說因果異體如種子芽各一物等，都破壞世諦因果中道。今明衆因緣生法，因果不同，能所二義，所以非一；因是果的因，果是因的果，所以非異，不一不異名爲中道。

⑷不來不出：雖聞以上六不，然而終究說決定有果，如塗灰外道等計衆生的苦樂、萬物的生滅，都從自在天來，這是外來義。又尼健陀若提子（耆那教的開祖）等計苦樂的果報都是我的自作、我的自受，這是內出義。又如毗曇（有部宗的論書）計木有火性，從於性火以成事火，是內出義。僧佉計自性是常，也和此執

相同。成實（《成實論》）明木無火性，但假緣生，是外來義。衞世師計二微和合，也和此執相同。如此來出都破壞世諦因果中道。今明衆因緣生法果不偏在因，所以不從內出；亦不偏在緣，所以不從外來，不來不出名爲中道。

諸法實相的妙體，由「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出」八不而顯。橫破生滅常斷一異來出八迷，竪窮生滅、不生不滅、亦生滅亦不生滅，非生滅非不生滅五句（因爲求生滅不得，所以說不生不滅。生滅旣去，不生不滅，亦生滅亦不生滅，非生滅非不生滅諸句自崩。如就生滅，對一異等六迷亦如此），洗顚倒之病，令畢竟無遺，即是中道實相。如此就八不即是無依無得無所有中道正觀，亦即諸法實相，所以八不是二諦法門的極致。由此八不開顯正觀，了因緣性空而生二慧。二慧是實慧、方便慧，方便慧是鑒有不取，實慧是觀空不證。如《中觀論疏》說（大正42・20b）：「二慧由二諦而發，二諦因八不而正（中略），以不悟八不即不識二諦，不識二諦即二慧不生。」又說（大正42・20a）：「八不者蓋是正觀之旨歸，方等之心骨。定佛法之偏正，示得失之根原。迷之即八萬法藏冥若夜遊，悟之即十二部經如對白日。」又，《大乘玄論》說（大正45・25a）：「八不者蓋是諸佛之中心，衆聖之行處也。（中略）竪貫衆經，橫通諸論也。」

不門無量，如四句百非都是，然而邪見有種種差別，從總的方面說即一切有所得心，從別的方面說不出生滅、常斷、一異、來出四雙八計。此生滅等八計是衆生迷失的根本，始末無量無邊的妄執都從這八種主觀的偏見派生。破除生滅等八計即爲總破除一切偏執。姑且用這八種該攝一切，而在這些相對差別的八種偏見上一一冠不字而遮遣之，洗淨一切有所得的偏執，以彰顯無所得中道。如《中觀論疏》說（大正42・27a）：「以此八事總破一切法。破一切法者，歷破衆生心所行事。衆生心唯行此八事中。故今皆悉不之，令心無所行。無所行故無所得，即是迴悟無生。」又，《大乘玄論》說（大正45・25b）：「以八不洗除，盡淨諸法，故經中具有百非，即還是百不百無等。」所以八不隨根的利鈍有開合的不同，開之爲無量不，合之爲「不生」。

三論宗破邪之外無顯正，破邪即顯正，姑對破有所得之邪顯無所得之正。如《三論玄義》說（大正45・1a）：「一源不究，則戲論不滅；毫理不盡，則至道不彰。以無源不究，羣異乃息；無理不盡，玄道始通。是以斯文，遍排衆計。」又說（大正45・6c）：「若心存內外，情寄大小，則墮在偏邪，失於正理。旣失正理，則正觀不生。若正觀不生，則斷常不滅。若斷常不滅，則苦輪常運。以內外並冥，大小俱寂，始名正理。悟斯正理，則發生正觀。正觀若生，則戲論斯滅。戲論斯滅，則苦輪便壞。」戲論滅，羣異息，則無所得的至道彰，即破邪已盡，無有所得。有所得的偏見旣無，言慮無寄。此言亡慮絕無所得的境界就是正，所以破邪即顯正。無所得是眞理的極致，言亡慮絕，非有非無，非亦有亦無，非非有非無；所謂言語道斷，心行處滅，所以只是無所得。如此，以無所得爲至道爲正理，所以八不之外無別中道，八不即中道。（黃懺華）

◉附：印順《中觀論頌講記》〈觀因緣品〉（摘錄）

「八不」可以作多種不同的觀察，綜合這「八不」，可以破一切戲論；就是單說一句不生或不常，如能正確的理解，也可破一切。可以說，一一不中，徧破一切法。現在，不妨作一種解釋。

「有」「生」，我常用「存在現起」來解釋的；有是存在，生是現起。似乎前者的範圍廣，顯在的，潛在的，都是有。後者只是存在中一分現起的。但據龍樹的正見看，存在的有和現起的生，二者的範圍，到底是同一的。意思說：凡是存在的，就是現起的；沒有現起的存在，等於沒有。一般人以爲甲功能存在而沒

有發現；其實，有甲功能存在，等於甲功能的現起。不能甲功能存在而沒有現起。他們的意境中，是近於因中有果，而不是直觀法法的當體，與法法的相依相成。中論的本義是現起即存在。這生起即存在的緣起法，自然有顯現或隱微的，有我們所從來沒有發見的。「此有故彼有，此生故彼生」，其實同是緣起，沒有有而不是生的。生是因緣的生起，有是因緣的存在。實在論者，執著自性有與自性的生起。既然以爲自性有，不論他說不說生起，他終究是反緣起的，觀察這「自性有」非有，名爲無自性空。自性有的生起不成，名爲無生。無自性有，也就沒有自性無；無生也就無滅。這包含了存在與非存在，存在與現象的問題。這存在與生起的，不理解緣起，從自性見去認識，那不問他是直線的，曲折的，旋形的，總覺得在時間的活動中，是前後的。如果在一期中，見某種相似相續的存在，就以爲昨天如是，今天仍如是，有一常住不變的存在。若在無常變化中，或者色，或者心，不能發覺他前後的相續關聯，就以爲是從此斷滅。這是常與變的問題。從自性有的觀念去觀察同時的彼此（也可從時間上說），如以爲此法與彼法有同一性，就覺得合而爲一，沒有差別可談（有差別，他以爲就是非實在的），成爲渾一的整體。如發見了差別，就以爲一一的獨存而彼此敵對著。這是統一與對立或一體與雜多的問題。從自性見去觀察那存在與生起的，在時空中的運動，覺得不是從此去彼，就是從彼來此。而這樣的來去，在時空的一點，他們只能說不動的，要說動，就發現他的矛盾不通。這是運動問題。這存在與非存在，常與變，統一與對立，是緣起的三相；而在自性見者，也就是自性的三態。而這三一無礙緣起相的運動，自性有者，也不能認識。所以他們的生滅斷常一異來去，一一給他個不字，開顯了緣起空寂的實相。自性空，才正見了緣起假名的生滅來去。不過八不的意義非常繁廣，這只是一種方言而已。

「能說是因緣，善滅諸戲論」：佛在經中，說這八不的因緣（緣起的異譯，與〈觀因緣品〉的因緣不同），是善能滅除一切戲論的。善滅的滅字，什公譯得非常善巧，這可從兩方面說：㈠八不的緣起說，能滅除種種的煩惱戲論，種種不合理的謬論，不見眞實而起的妄執。㈡因種種戲論的滅除，就是自性的徹底破斥，能證得諸法的寂滅。出離生死的戲論海，走入寂滅的涅槃城。龍樹菩薩洞達了這緣起法的甚深最甚深，難通達極難通達，而佛却能善巧的把他宣說出來，這是很難得的。不說在世間的學說中第一，就是在佛陀的一切聖教中，緣起也是最深刻的，最究竟的。這樣的善說緣起的大師，怎能不懇切至誠的敬禮！所以說：「我稽首禮佛，諸說中第一」。

〔參考資料〕《梵網經》卷下；《菩薩瓔珞本業經》卷下〈佛母品〉；《大智度論》卷五；《大乘玄論》卷一；《中觀論疏》卷一（末）；《中觀思想論集》（《現代佛教學術叢刊》㊻）；安井廣濟《中觀思想の研究》；中村元（等）編《空》上（《佛教思想》⑥）。

八不淨物

指八種戒律上不允許僧侶貯藏或從事的事物。即湛然《大般涅槃經疏》卷十所載（大正38・98b）：「八不淨者，謂畜金銀、奴婢、牛羊、倉庫、販賣、耕種、手自作食、不受而啖，汚道汚威儀，損妨處多，故名不淨。」又依《佛祖統紀》卷四所載（大正49・164a）：「案律云：八不淨者，㈠田園，㈡種植，㈢穀帛，㈣畜人僕，㈤養禽獸，㈥錢寶，㈦褥釜，㈧象金飾床及諸重物。」準此可知，八不淨物並無定說。而《佛祖統紀》所載雖依律云，然事實上律藏中亦無確定之規定。

〔參考資料〕《毗尼母經》卷三；北本《涅槃經》卷六。

八支瑜伽

印度六派哲學中，瑜伽學派所主張的八種主要修行階段。又稱八實修法。即：

(1)禁制（yama）：指謹守不殺生、眞實（不妄語）、不偸盜、貞潔（梵行）、無所得等五大誓戒。

(2)勸制（niyama）：指奉行潔齋、滿足、苦行、學習、歸依至上之神等預備行。

(3)坐法（āsana）：指依規定保持堅固、安樂的坐姿。

(4)調息（prāṇāyāma）：指調整呼吸。

(5)制感（pratyāhāra）：指制御感官，即制止感官與對境結合。

(6)執持（dhāraṇā）：指將心繫於一處。

(7)禪定（dhyāna）：又譯作靜慮，指觀念的集中持續。

(8)三昧（samādhi）：指主體進入空無的狀態。

此中，後三支特稱爲禁戒（saṃyama），行此三支可得神通（vibhūti）而獲解脫。

八功德水

具有八種殊勝功德之水。又稱八味水、八支德水或八定水。在諸佛淨土中有八功德水，如《阿閦佛國經》卷上〈善快品〉載（大正11・755c）：「其浴池中有八味水，人民衆共用之。」《阿彌陀經》載（大正12・346c）：「極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中。」又，環繞須彌山的七內海，也有八功德水，如《大毗婆沙論》卷一三三、《俱舍論》卷十一所載。此外，依《過去現在因果經》卷一所載，摩耶夫人產下太子後，身安快樂，無有苦患，歡喜踴躍，止於樹下，前後自然忽生四井，其水香潔具八功德；爾時，摩耶夫人與其眷屬，隨所欲須自恣洗漱。

關於八種功德，即(1)澄淨：謂澄渟潔淨，離汚濁故。(2)清冷：謂淸湛涼冷，無煩熱故。(3)甘美：謂甘旨美味，具至味故。(4)輕軟：謂輕揚柔軟，可上下故。(5)潤澤：謂津潤滑澤，不枯澀故。(6)安和：謂安靜和緩，絕迅汎故。(7)除飢渴：謂水僅止渴，今兼療飢，有勝力故。(8)長養諸根：謂增長養育身心內外故。或說八功德水爲：輕、冷、軟、美、清淨、不臭、飲時調適、飲已無患。

〔參考資料〕《彌勒大成佛經》；《成實論》卷三〈四大假名品〉；《稱讚淨土佛攝受經》；《阿彌陀經疏鈔》卷二之一；《無量壽經義疏》卷下；《觀無量壽佛經疏》〈定善義〉；《長阿含經》卷十八。

八未曾有

八種希有之法。據巴利《增支部》第八集第二十一經所載，此八法係毗舍離之郁伽（梵Ugra，巴Ugga）居士所成就。八法是：

(1)初自遠處見世尊而拜，心即明淨。

(2)以明淨心禮敬世尊，世尊即爲彼次第述說施論、戒論、生天論、諸欲的過患、邪害、雜染、出離的功德，使彼生堪任心、柔軟心、離障心、歡喜心、明淨心，復說苦集滅道眞理，令彼聞而見法、得法、知法、悟入法、超越疑惑、除卻猶豫，得無畏，不捨師教，歸依佛法僧，受持梵行等五戒。

(3)彼有四位年輕夫人，因彼已受持五戒，故依夫人等所願，或離家，或投靠親戚，或他嫁，而心不悔。

(4)彼將家財分與具戒者、善法者共享。

(5)彼待比丘時態度恭敬，不失禮。

(6)若具壽（長老）爲彼說法，則恭敬聆聽。若具壽不爲彼說法，便由彼爲具壽說法。

(7)諸天屢至彼處，相與談法。時彼心不高慢矜誇。

(8)世尊所說之五下分結，於彼無一不斷。

〔參考資料〕《中阿含經》卷九〈郁伽長者經〉；《南傳大藏經》增支部五。

八吉祥經

稱說東方八佛名號的經典。此經在漢譯中先後有六種譯本：第一是吳・支謙於黃武二年至建興二年（223～253）譯《八吉祥神咒經》一卷，或略無「神」字。第二是西晉・竺法護於泰始至建興中（265～316）譯《八陽神咒經》一卷，或略稱《八陽經》。第三是劉宋・求

那跋陀羅於元嘉二十九年（452）譯《八吉祥經》一卷。第四是梁·僧伽婆羅於天監二年至普通元年（503～520）譯《八吉祥經》一卷。第五是元魏·瞿曇般若流支於興和四年（542）譯《八部佛名經》一卷。第六是隋·闍那崛多於開皇六年（586）譯《八佛名號經》一卷。以上六種譯本除劉宋譯本缺佚外，餘均存。

上述現存各種譯本雖同說東方去此過一恒沙、二恒沙、三恒沙、四恒沙、五恒沙、六恒沙、七恒沙、八恒沙的世界、佛的名號和持誦此諸佛名號並此經的利益，但是各經所舉的世界和佛的名稱却不相同。經末敍持經利益的長行和重頌，文義都不相同，釋迦說經的地處也不同，吳譯和西晉譯稱是在耆闍崛山中說的，魏譯稱是在維耶離奈女園中說的，梁譯和隋譯稱是在祇樹給孤獨園說的。從說經因緣來看，吳、晉、梁、隋譯都是佛告舍利弗或答舍利弗問說的，魏譯是佛對善作長者子說的。因此歷代各經錄著錄諸經，或說是單本一譯，或說是同本異譯，未曾一致。

在藏文《甘珠爾》中也有此經兩種譯本，若與漢譯對勘，應是梁、隋兩譯同本。（周叔迦）

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷五；《大唐內典錄》卷二。

八忍八智

八忍與八智的併稱。見道位的忍與智各有八種，謂之。八忍是：⑴苦法智忍，⑵苦類智忍，⑶集法智忍，⑷集類智忍，⑸滅法智忍，⑹滅類智忍，⑺道法智忍，⑻道類智忍。八智是：⑴苦法智，⑵苦類智，⑶集法智，⑷集類智，⑸滅法智，⑹滅類智，⑺道法智，⑻道類智。

《入阿毗達磨論》卷下云（大正28·985c）：「忍有八種，謂苦集滅道法智忍及苦集滅道類智忍。此八是能引決定智勝慧；忍可苦等四聖諦理，故名爲忍。」據《俱舍論》卷二十三所述，在世第一法的無間，緣觀欲界苦聖諦之境並忍可之（即信忍不疑），所生起的無漏法智忍，名爲苦法智忍。於其間，緣觀欲界苦聖諦之境並決了證知之，所生起的無漏法智名爲苦法智。其次，緣觀上二界苦聖諦之境，忍可之而生起者，名爲苦類智忍。又緣觀上二界苦聖諦之境，決了證知之而生起者，名爲苦類智。此外，更緣觀欲、色、無色界集滅道之境而生忍、智，故合四諦成八忍八智十六心。

此中，法忍及類忍皆屬無間道；譬如驅賊，能審察忍可苦等之境，正斷三界見惑。法智及類智則屬解脫道；如驅賊之後更緊閉門戶，即更決了證知苦等之理。又，最初忍可、證知欲界苦等之理，故名法忍、法智；其次，忍可、證知上二界苦等之理，以其類似觀欲界所得之法，故名類忍、類智。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷九十六；《雜阿毗曇心論》卷五；《俱舍論》卷二十五；《雜集論》卷九；《成唯識論》卷九；《俱舍論光記》卷二十三。

八宗綱要

書名。二卷。日本東大寺凝然撰。收在《現代佛學大系》第二十册、《大日本佛教全書》第三卷。內容略記南都六宗（三論、法相、華嚴、律、成實、俱舍）與平安二宗（天台、眞言）的綱要。上卷先敍三國佛法略史，次錄俱舍、成實、律三宗，下卷先錄法相、三論、天台、華嚴、眞言五宗，後附記禪宗及淨土宗。最後附〈跋文〉：「文永五年戊辰正月二十九日，於豫州圓明寺西谷記之。予一宗教義尙非所軌，餘宗教觀一無所知，唯舉名目，聊述管見，仍錯謬極多，正義全闕，諸有識見者質之。」

本書採用問答體，所述各宗皆首說宗名，次述該宗所依經論、傳承系譜及教義。由於文簡意賅，古來即被日本佛教界之初學者視爲入門書，而廣行於世。自元龜二年（1571）、承應二年（1653）、文政十年（1827）至明治年代，屢與科註共刊行問世。註疏書有楠潛龍之

《啓蒙錄》五卷（或二卷）、勤息義城之《私記》四卷、吉谷覺壽之《講述》三卷、黑田眞洞之《標註》一卷、杉原春洞之《冠導》四卷、町元吞空之《標科傍》二卷、佛教學會編之《講義》一卷、織田得能之《講義》一卷、和田龍造之《講義》一卷、境野黃洋之《講話》二卷等。又，1892年法人Alfred Milloud將此書譯爲法文，題爲《Esquisse des huit sects bouddhistes du Japon》。

八指頭陀（1851～1912）

名敬安，字寄禪。清・咸豐元年（1851）生於湖南湘潭縣，俗姓黃，世居湘潭石潭村，以農爲業。幼時父母先後去世，貧無所依，爲鄰村農家牧牛，暇時始入鄉塾讀書。同治七年（1868），一天，牧牛時，忽見籬間盛開的白桃花爲風雨所摧落，不覺放聲大哭，遂投湘陰法華寺，從東林出家。同年冬到南嶽祝聖寺，從賢楷受具足戒後，即上衡州岐山仁瑞寺參恒志（1811～1875），並在這裏充當苦行僧職。隨衆坐禪之餘，時聞恒志說法，於佛學稍知門徑。這時，寺中有精一上座喜吟詩，敬安認爲那是世諦文字，非衲子的本分，曾加以譏笑。過了兩年，他到岳陽訪問舅父，遊覽岳陽樓，有人分韵賦詩，他縱目四顧，水天一色，不覺吟了一句「洞庭波送一僧來」。詩人郭菊蓀說他「語有神助」，因此勸他學詩，並授他唐詩三百篇（敬安〈冷香塔自序銘〉）。

清・光緒元年（1875），二十五歲時，他離開湖南，先到禪宗著名道場鎮江金山寺，從大定（1824～1906）參禪。不久行脚江南，漫遊杭州、寧波等地，遍參江浙名宿。至阿育王寺佛舍利塔前禮拜，燃了二指供佛，因號八指頭陀。其後歷遊天童、天台、雪竇諸古刹。他愛好吳越山水，行脚參禪之外還熱愛作詩。他初到杭州時（1876）即以「杭州」爲題吟了一詩：「欲把杭州當橘州，閑身到處便勾留。此生不作還鄉計，飽看湖山到白頭！」音律格調已相當成熟。光緒七年（1881），他最初的詩稿《嚼梅吟》在寧波刊行，使他開始在當時詩壇上佔有一席地位。

光緒十年（1884），他自江浙回到湖南，先後住持過衡陽羅漢寺，南嶽上封寺、大善寺，寧鄉潙山密印寺，湘陰神鼎寺，長沙上林寺諸大名刹。其間從岳麓山麓山寺笠雲芳圃（著有《聽香禪室詩集》）得法。潙山是潙仰宗的發源地，他住持以後，立志復興，不到幾年，規模已很有可觀。這個時期他常和鄧白香、王闓運、葉德輝、陳伯嚴、吳雁舟諸名士往來，詩學的造詣日深。同時又加入湖南名士王闓運等創立的碧湖詩社，和各地名流唱酬投贈，於是詩名更噪於海內。光緒十四年（1888），三十八歲，《八指頭陀詩集》十卷出版，自述出家行脚及學詩經過附於卷後。前五卷由陳伯嚴校刊。後五卷由葉德輝續刻，並作序說：「其詩宗法六朝，卑者亦似中晚唐人之作。中年以後，所交多海內聞人，詩格駘宕，不主故常，駸駸乎有與鄧（白香）王（湘綺）犄角之意。湘中固多詩僧，以余所知，未有勝於寄師者也。」

光緒二十八年（1902），五十二歲。東南名刹寧波天童寺方丈虛席，幻人首座率領兩序班首代表前往長沙禮請。他即辭上林寺法席至天童寺爲住持。天童寺自明末密雲禪師（1566～1642）重興以來，規模宏大，儼然爲十方叢林模範。清末住持乏人，漸趨寥落。自敬安繼席以後，前後十年，任賢用能，百廢俱舉，夏講冬禪，宗風大振。他認爲佛法衰微，由於僧衆人材缺乏。當時杭州白衣寺住持松風計劃在杭州開設僧學堂，他首先贊同並赴杭州協助，後因松風爲啞羊僧謀害殉教，未見成功。敬安曾作〈杭州白衣寺松風和尚哀詞〉悼之。光緒三十四年（1908），寧波僧教育會成立，他被推爲會長，首先在寧波創辦僧衆小學和民衆小學，致力佛教教育事業。

辛亥革命，國體改變。1912年全國各省佛教徒於上海留雲寺召開中華佛教總會成立大會，公推敬安爲首任會長，並設本部於上海靜安

寺，設機關部於北京法源寺。這是中國各地佛教徒最初的聯合組織。當時各地有攘奪僧產銷毀佛像的情形，僧衆無法應付，紛紛報告佛教總會。敬安鑒於當時情況非常嚴重，思欲加以根本挽救，於是在這一年十一月一日到達北京，和他的嗣法弟子道階前往內務部會見禮俗司長杜關，根據約法要求政府下令禁止各地侵奪寺產。但談話未獲結果，他即憤而辭出。十二月二日夜圓寂於北京法源寺。世壽六十二，僧臘四十五。法徒道階等奉龕南歸，葬於天童寺前靑龍崗冷香塔苑。

敬安是一個非常愛國的詩僧。光緒十年（1884），他在寧波延慶寺臥病，聽到法軍侵犯台灣、淸軍敗於雞籠（即今基隆）的消息，激起愛國的熱情，以致失眠。他由於精神鬱結，竟發熱病。曾寫了許多詩以見志，自言愛國之心與大慧杲同，但道德文采不及而已。光緒末年，江浙各省學堂有提取僧產助學之議，杭州的僧界情急，便冒用他的名義領銜，聯合浙江三十五寺請外國僧人入內保護，以相抵制。報紙宣傳，引起中外的注意。他聽到這個消息，認爲是辱國辱教的舉動，立即致函當局，表明態度，並力請嚴行拒絕。於是淸廷乃命各地自辦僧學，以杜絕外國勢力之侵入。我國之有僧學開始於此（〈冷香塔自序銘〉）。

敬安的詩是經過刻苦思索而成的，讀來使人感到雋永有味。他所寫的各體詩都有佳句，自成風格。意境和格調都非常優美。他的著作，現在流傳有《八指頭陀集》十卷、《續集》八卷、《文集》二卷、《語錄》二卷。（林子靑）

〔參考資料〕 東初《中國佛教近代史》第六章；大醒〈八指頭陀評傳〉；太虛〈中興佛教寄禪安和尚傳〉。

八相成道

指佛陀一代的化儀，亦即其一生之生命歷程中的重大事蹟。又稱八相作佛、八相示現、釋迦八相，略稱八相。所謂八相，有小乘八相說、大乘八相說兩種。前者即《四教義》卷七所說：下天、託胎、出生、出家、降魔、成道、轉法輪、入涅槃；一般皆以此說爲依準。後者即《大乘起信論》所說：從兜率天退、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入於涅槃。前後說之別，在於後者有住胎無降魔。按八相說始自無著世親時代，而後一說則可能源自我國。

又，依《有部毗奈耶雜事》卷三十八所載，摩訶迦葉於佛入涅槃後令行雨大臣圖繪菩薩上天下天、象形託生、降誕、踰城出家、苦行六年、菩提樹下成道、爲五比丘說法、現大神通、三十三天爲佛母說法、寶階三道下瞻部洲、遊化諸國、雙樹間入涅槃等十二相；《阿育王傳》卷二云，阿育王嘗建塔於佛誕生處、菩提樹處、轉法輪處、般涅槃處。今印度鹿野苑博物館所藏瓦拉那西出土的佛傳碑像，共劃分爲三區，下段刻白象入胎、降誕、龍王灌頂；中段刻踰城出家、苦行，上段刻降魔成道、鹿苑說法；此外，該館還藏有數種刻畫降誕、成道、初轉法輪、入涅槃的圖繪。加爾各答博物館也藏有四相浮彫相。

中國雲岡第六窟南壁下方的佛傳浮彫中，刻有阿私陀仙占相、遭遇病者、邂逅沙門、告別耶輸陀羅等圖相；南京攝山棲霞寺舍利塔八角基壇之西北面，有白象下降、託胎，北面有降誕、灌頂，東北面有四門出遊，東南面有尼連河沐浴、牧女獻乳、成道，西面有入滅、荼毗等浮彫相。由此可見，有關釋尊化儀的相數自古已無定案。

日本自古即盛行彫畫八相成道圖，如《扶桑略記》卷五，白鳳九年藥師寺條云：「兩塔內安置釋迦如來八相成道之形。」《斑鳩古事便覽》上堂之條云：「畫高二間半，橫六間之釋迦八相成道圖。」今伊勢（三重縣）大福田寺所藏「絹本著色釋迦八相成道圖」，京都萬壽寺、越前（福井縣）劍神社所藏「絹本著色八相涅槃圖」皆被指定爲國寶。

此外，佛陀對所化衆給予八相成道的記莂

，則稱作八相記。如湛然《法華文句記》卷六（上）所說（大正34・257b）：「得八相記，十方作佛。」以及同書卷八之一所說（大正34・296a）：「今此品中，祇記八相。」者即是。

天台宗判《法華經》所載二乘、龍女所受記莂，爲初住的八相作佛；佛化導的目的在於引所化衆生入於初住，既入初住以上，所證之理與極果無異，自然得以流入薩婆若海。如諦觀的《天台四敎儀》云（大正46・779c）：

「次入初住，斷一品無明，證一分三德。（中略）現身百界，八相成道，廣濟羣生。華嚴經云，初發心時便成正覺，（中略）便成正覺者，成八相佛也。是分證果，即此敎眞因。（中略）龍女便成正覺，諸聲聞人受當來成佛記莂，皆是此位成佛之相。」

八關齋戒（梵aṣṭāṅga-samanvāgatōpavāsa，巴aṭṭhaṅga-samannāgata uposatha、aṭṭhaṅgika uposatha，藏bslab-paḥi gshi brgyad）

又稱八關戒齋、八支齋戒、八分齋戒、八關齋、八戒齋、八戒、八禁、八所應離。指在家二衆於六齋日受持一日一夜的出家戒律。六齋日，即陰曆每月八日、十四日、十五日、二十三日，以及月底二日。由於學佛目的在於出離生死，故在家二衆於此六齋日中的任何一日，至僧團中與出家人一齊過出家生活，受持遠離殺生、不與取、非梵行、虛誑語、飲諸酒、眠坐高廣嚴麗牀座、塗飾香鬘及歌舞觀聽、非時食等八戒，以長養出世善根。

關於八戒，諸說不同。上列八戒爲《增一阿含經》卷十六、《大毗婆沙論》卷一二四、《俱舍論》卷十四等所出，即前五戒相當於沙彌十戒的前五戒，第六戒相當於沙彌十戒的第八戒，第七戒相當於沙彌十戒的第六、第七戒，第八戒相當於沙彌十戒的第九戒。換言之，此八戒與沙彌十戒的前九戒相同。《雜阿毗曇心論》卷十也以沙彌十戒的前九戒對應此八戒，但不同的是，合十戒的第六、第八二戒爲一戒。《大智度論》卷十三及《俱舍論》卷十四有餘師之說，係以沙彌十戒的前八戒爲八齋戒，另加「離非時食」，以爲齋體，總有九戒。

八齋戒原以離非時食爲齋體，原意乃在使在家佛徒於六齋日（布薩日）離非時食，並謹愼言行以培養佛敎徒之信仰情操與淸淨律儀。《大智度論》卷十三，曾載有六齋日受八戒修福德的由來，其文云（大正25・160a）：

「問曰：何以故六齋日受八戒修福德？答曰：是日惡鬼逐人，欲奪人命，疾病凶衰令人不吉，是故，劫初聖人敎人持齋修善，作福以避凶衰，是時齋法，不受八戒，直以一日不食爲齋。後佛出世敎語之言：汝當一日一夜如諸佛持八戒，過中不食，是功德將人至涅槃。」

依此可知，印度自古即以六齋日爲鬼神惱害人的惡日，並有於當日沐浴斷食的風習，後來佛敎也加以沿用，於是在家信徒也於是日持受八戒。

◉附：印順《成佛之道》〈五乘共法〉章（摘錄）

淨戒的第二類，是八支齋戒，也叫近住戒。八支戒是：㈠不殺生；㈡不盜；㈢不淫；㈣不妄語；㈤不飮酒。此五支，與五戒相同；但不淫戒，在受戒的期限內，就是夫婦的正淫，也絕對禁止，與出家人相同，所以但說不淫。㈥不香華鬘嚴身，歌舞觀聽（或分爲二支），是不得塗脂抹粉插花，及嚴麗貴重的首飾；歌舞是不能看不能聽的，當然自己也不可作。㈦不得坐臥高廣嚴麗的牀座。㈧不得非時食，就是過午不食。後三戒，與出家人相同。八戒中的不非時食，名爲齋。在家佛弟子，不能出家修行，而對於出家生活，却非常欽慕。所以佛制八戒，爲在家弟子的加行，一日一夜持戒。這是隨順出離行者——阿羅漢等，學習謹嚴淡泊的出家生活。受此戒的，近於僧伽或阿羅漢而住，所以叫近住戒。五戒是終身持的，但到底是在家的德行，所以短期來學習出家行，受此八戒。如再加受不捉持金銀戒，就是

正式出家的沙彌戒了。

八支齋戒，佛制一日一夜受持，一般都在六齋日——每月（舊曆）初八、十四、十五、二十三、二十九、三十日，是印度習俗布施修善的日子。這一天早上，大抵到寺院裏來，請阿闍黎傳授這日夜戒。當天持戒，不得毀犯，到了明日天光，東方發白，就宣告完畢。下次要持戒，再來請師長傳授。在家人，不可能長期過著出家生活，所以佛制一日一夜受持。但有的以爲：不必限定一日一夜，隨受戒人的發心，三日、五日、一月，都沒有不可以的。

比起五戒來，八支齋戒要精嚴得多。但五戒終身受持，也自有勝過八支齋戒的地方。所以五戒與八戒的功德，隨持戒的受持情況而定，很難說誰優誰劣。還有，五戒爲在家弟子的正常戒行；進一步的學習出家生活，才偶爾受持八支齋戒。但也有不能終身受持五戒，却發心短期修此八支齋戒。雖屬例外，但佛法以導人向善爲主，所以也認爲可以。

〔參考資料〕《別譯雜阿含經》卷十五；《賢愚經》卷一〈二梵志受齋品〉、卷三〈差摩現報品〉；《五分律》卷十八；《菩薩受齋經》；《立世阿毗曇論》卷二〈天住處品〉；《十住毗婆沙論》卷八〈入寺品〉；《四分律行事鈔》卷下三；弘贊《八關齋法》；中村元《原始佛教の生活倫理》；道端良秀《大乘菩薩戒の展開》第一章。

八十隨形好（梵aśīty anuvyañjanāni，藏dpe-byad bzaṅ-po brgyad-cu）

佛菩薩之色身所具有的八十種妙相。又稱八十種好、八十隨好、八十小相。佛菩薩之身所具足的殊勝形相中，三十二相顯而易見，稱之爲大相，而八十種好則較微細難見，故稱爲小相或隨相。轉輪王也能具足三十二相，但是八十種隨形好則唯有佛、菩薩始能具足。《大毗婆沙論》卷一七七（大正27·889a）：

「問：相與隨好不相障奪耶？答：不爾，相與隨好更相顯發，如林中花顯發諸樹。佛身如是相好莊嚴，又如金山衆寶雜飾，如是佛身威光奇特，以如來身極鑒淨故，諸祥瑞物皆現其中；如至那鏡極磨瑩已，隨物遠近，影像皆現。佛身亦爾，是故一切諸魔外道懷惡心者，至佛處時無不瞻仰，覩之無厭，右繞而去。」

《大品般若經》卷二十四〈四攝品〉列出無見頂等八十種好，《大智度論》卷八十九解釋此八十種好，謂（大正25·686b）：「問曰：八十隨形好是莊嚴身法，識滿足何以在隨形好中？答曰：此識是果報生識，世間好醜自然而知，凡人識不具足，故學人法乃知。」又，「好」可視爲相的細分詳說，《法界次第》卷下云（大正46·696b）：

「相好乃同，是色法皆爲莊嚴，顯發佛身，但相總而好別，相若無好則不圓滿。輪王釋梵亦有相，以無好故，相不微妙。（中略）通云好者，可愛樂也。以八十種好莊嚴身，故天人一切之所愛樂，故云好也。」

此外，《大乘義章》卷二十（末）根據《菩薩地持經》卷十所載云（大正44·873a）：

「手足二十指悉皆妙好，即爲二十，兩手兩足表裏八處平滿，通前合爲二十八種好。兩跟、兩膝、兩髀、兩肩、兩肘、兩腕、兩股、兩臂、藏相兩圓、兩膊、兩脇、兩腋、兩乳、腰、背、心、臍及與咽、腸悉皆妙好，爲三十二，通前合爲六十種好。此咽已下六十好也，上下牙齒悉皆妙好，即以爲二；兩脣、兩齗、兩頰、兩鬢、兩眼、兩耳、兩眉、鼻兩孔、額兩角悉皆妙好，復爲十八，通前合爲二十種好。此咽已上二十好也。是爲八十，相好如是。」

除此之外，《菩薩善戒經》卷九、《瑜伽師地論》卷四十九等亦載此事。然彼等所載與《大般若經》差異頗大。

茲參酌諸經論所說，列表如次。（見下頁）

〔參考資料〕《佛本行集經》卷九；《增一阿含經》卷四十六；《坐禪三昧經》卷上；《十住毗婆沙論》卷九〈念佛品〉；《過去現在因果經》卷一；舊譯《華嚴經》卷二十五；《無上依經》卷下；《彌勒下生經》；《方廣大莊嚴經》卷三；《大乘百福莊嚴相經》；《法集名數經》；《大智度論》卷二十九。

八十隨形好名稱表

八十隨形好名稱	形態
一、指甲潤澤	指爪狹長薄潤，光潔鮮淨如花赤銅。
二、手足指圓	手足指圓纖長，臑直柔軟，節骨不現。
三、手足平等	手足各等無差，於諸指間悉皆充密。
四、手足圓滿	手足圓滿如意，軟淨光澤，色如蓮華。
五、筋脈潛隱	筋脈盤結堅固，深隱不現。
六、踝骨不現	兩踝俱隱不現。
七、行步齊正	行步直進，庠審如龍象王。
八、師子王行	行步威容齊肅，如師子王。
九、牛王行相	行步安平庠序，不過不減，猶如牛王。
十、鵝王行相	行步進止儀雅，猶如鵝王。
十一、龍王行相	迴顧必皆右旋，如龍象王舉身隨轉。
十二、身漸臑直	支節漸次臑圓，妙善安布。
十三、支節密緻	骨節交結無隙，猶若龍盤。
十四、膝骨圓好	膝輪妙善安布，堅固圓滿。
十五、隱處妙好	隱處其文妙好，威勢具足，圓滿清淨。
十六、膚體滑澤	身支潤滑柔軟，光悅鮮淨，塵垢不著。
十七、威儀備足	身容敦肅無畏，常不怯弱。
十八、身體緊密	身支堅固稠密，善相屬著。
十九、身體平正	身支安定敦重，曾不掉動，圓滿無壞。
二十、身體端嚴	身相猶如仙王，周匝端嚴，光淨離翳。
二一、身光破闇	身有周匝圓光，於行等時，恆自照曜。
二二、腹相莊嚴	腹形方正無缺，柔軟不現，衆相莊嚴。
二三、臍深圓淨	臍深右旋圓妙，清淨光澤。
二四、臍厚妙好	臍厚不窊不凸，周匝妙好。
二五、身體無黶	皮膚遠離疥癬，亦無黶點疣贅等過。
二六、手足內滿	手掌充滿柔軟，足下安平。
二七、手文明徹	手文深長明直，潤澤不斷。
二八、唇色丹暉	唇色光潤丹暉，如頻婆果，上下相稱。
二九、面門相具	面門不長不短，不大不小，如量端嚴。
三十、舌廣柔軟	舌相軟薄廣長，如赤銅色。
三一、象王聲	發聲威震深遠，如象王吼，明朗清徹。
三二、梵聲深妙	音韻美妙具足，如深谷響。
三三、鼻脩高直	鼻高脩而且直，其孔不現。
三四、齒白齊密	諸齒方整鮮白。
三五、牙利明潔	諸牙圓白光潔，漸次鋒利。
三六、目淨紺青	眼淨青白分明。
三七、目如青蓮	眼相脩廣，譬如青蓮華葉，甚可愛樂。
三八、目睫次第	眼睫上下齊整，稠密不白。
三九、眉纖而長	雙眉長而不白，緻而細軟。
四十、眉色青紺	雙眉綺靡順次，紺琉璃色。
四一、眉如初月	雙眉高顯光潤，形如初月。
四二、耳埵圓滿	耳厚廣大脩長，輪埵成就。
四三、耳無過惡	兩耳綺麗齊平，離衆過失。
四四、容儀具足	容儀能令見者無損無染，皆生愛敬。
四五、額廣平正	額廣圓滿平正，形相殊妙。
四六、身分相稱	身分上半圓滿，如師子王威嚴無對。
四七、首髮脩長	首髮脩長紺青，稠密不白。
四八、髮香芬馥	首髮香潔細軟，潤澤旋轉。
四九、髮際嚴好	首髮齊整無亂，亦不交雜。
五十、首髮長好	首髮堅固不斷，永無褫落。
五一、首髮光滑	首髮光滑殊妙，塵垢不著。
五二、身分堅實	身分堅固充實逾那羅延。
五三、身體莊嚴	身體長大端直。
五四、諸根無染	諸竅清淨圓好。
五五、身相洪大	身支勢力殊勝，無與等者。
五六、見者歡喜	身相衆所樂觀，嘗無厭足。
五七、面如滿月	面輪脩廣得所，皎潔光淨如秋滿月。
五八、容色不撓	顏貌舒泰，光顯念笑，先言唯向不背。
五九、面相姝廣	面貌光澤熙怡，遠離顰蹙青赤等過。
六十、身無疵穢	身皮清淨無垢，常無臭穢。
六一、毛孔出香	所有諸毛孔中，常出如意微妙之香。
六二、面門出香	面門常出最上殊勝之香。
六三、首分圓滿	首相周圓妙好，亦猶天蓋。
六四、身毛纖柔	身毛紺青光淨，如孔雀項，紅暉綺飾，色類赤銅。
六五、法音圓辯	法音隨衆大小，不增不減，應理無差。
六六、頂髻高顯	頂相無能見者。
六七、指網分明	手足指約分明，莊嚴妙好，如赤銅色。
六八、行不履地	行時其足去地，如四指量而現印文。
六九、身相持重	自持不待他衛，身無傾動，亦不逶迤。
七十、威震一切	威德遠震一切，惡心見喜，恐怖見安。
七一、音聲和雅	音聲不高不下，隨衆生意和悅與言。
七二、觀機淺深	能隨諸有情類，言音意樂而為說法。
七三、一音說法	一音演說正法，隨有情類各令得解。
七四、次第說法	說法咸依次第，必有因緣，言無不善。
七五、等視衆生	等觀諸有情類，讚善毀惡而無愛憎。
七六、識清淨	所為先觀後作，軌範具足令識善淨。
七七、相好具足	世尊相好，一切有情無能觀盡。
七八、頂骨堅實	頂骨堅實圓滿。
七九、無衰老相	顏容常少不老，好巡舊處。
八十、卍字德相	手足及胸臆前，俱有吉祥喜旋德相，文同綺畫，色類朱丹。

八大人覺經

一卷。後漢・安世高譯。收在《大正藏》第十七册。本經旨在闡明諸佛菩薩（即經中所謂的「大人」）所覺知思慮的八種法。謂佛弟子應觀察體會世間無常、多欲、心不足、懈怠、愚癡、貧怨、欲過患、生死等八大人覺，以滿足自覺、覺他二利。本經的註釋，有明・智旭《八大人覺經略解》、清・續法《八大人覺經疏》。二者皆收在《卍續藏》第五十九册。

關於本經的譯者，《法經錄》列之為失譯經；《長房錄》列為小乘修多羅，失譯；《出三藏記》闕其經名；《內典錄》所載安世高譯經錄一百七十餘部一百九十餘卷，其中並無本經，也將本經列於失譯部。但是智昇《開元錄

》著錄安世高譯經九十五部一一五卷，其中則有「八大人覺經一卷，見寶唱錄」一語。

關於本經究係小乘經或大乘經之一事，隋・費長房稱本經爲小乘修多羅，唐・道宣則謂爲大乘經。明・智旭認爲此「八大人覺」係自他二利圓滿，斷苦趣覺，能證常樂，故該經屬大乘經典。

有人以爲，本經與《遺教經》內容同一，係依該經改譯而成。然若取二者試加比對，則可發現兩經仍有不同。《遺教經》偏重戒律，而本經則著重於覺悟，因此，兩經應非源自同本。

〔參考資料〕　《開元釋教錄》卷一；《貞元新定釋教目錄》卷一。

八思巴文字

元代密教學僧八思巴所制定的蒙古文字。也稱爲蒙古國字、蒙古新字、蒙古字、方形文字、方體字。蒙古初期沒有文字，多用漢字或回紇字來書寫蒙古語，但是由於遼、金諸國皆各有其本國文字，於是八思巴乃受命製作文字，並於元世祖至元六年（1269）公佈。其後，下勅書時係以八思巴文字爲正文，其他文字爲副。

八思巴文字共有四十一個字母。其中，輔音字母三十四個，元音字母五個，介音字母二個。詞以音節爲單位分寫，上下連讀，無標點和聲調。字體分正、篆兩體。又，八思巴文字，雖以西藏文字爲基礎，甚至可說是模倣西藏文字而成，但與西藏文字稍有不同，如：(1)字畫是方形的，(2)由右向左直寫。此外，在母音的表現方式及西藏語中無子音等方面，都有所增補。

此文字主要應用於官方文件，也譯寫一般書籍，因不便於快寫，無法普及，一般反而多用回紇文字。而今留存者，有印章、勅書、碑刻（其中大部份是勅書）、牌符、貨幣等。由於是方形的字體，適合印章之用，因此，即使在西藏，至今仍稱蒙古文字爲hor-rig，將之用於印章，或裝飾文字上。

八葉蓮華觀

密教觀法。即行者將自己的肉團心觀想成蓮華形，令合蓮華之心開敷成諸蕊具足的八葉蓮華。八葉指四方四隅的八尊，四方表四攝，四隅即表如來四智，其中央的「阿」（a）字爲大日如來。《大日經疏》卷十二云（大正39・705c）：

「此心之處即是凡夫肉心，最在於中，是汗栗馱心也。將學觀者，亦於是處思蓮華之形，所以者何？一切衆生此心即是蓮華三昧之因，以未能令開敷故，爲諸煩惱等之所纏繞，所以不能自了其心如實之相也，是故先當觀此心處，作八葉蓮華觀，令開敷，諸蕊具足。於此臺上，思想阿字而在其中。」

該疏又言，觀八葉蓮華有二義，一者一切凡夫心處雖未能自了，然其上自然而有八辯（瓣），如合蓮華，今但觀照此心令其開敷，即是三昧觀，甚爲方便；又，依密教所傳，此蓮華三昧之心若能開敷，且其蕊具足，則無量法門無不入者，因此須觀八葉之蓮華。

〔參考資料〕　《大日經疏》卷四；《宗鏡錄》卷二十六。

八幡大菩薩

日本八幡宮內所奉祀的神祇。又稱八幡大明神。相傳此神原是豐前宇佐當地豪族的氏神。有關八幡神的最早文字記錄，是《續日本紀》卷十二〈天平九年四月乙巳〉條，遣使向伊勢神宮、八幡二宮告狀的記載；同書卷十四〈天平十三年閏三月甲戌〉條載：奉納八幡神宮金字《最勝王經》、《法華經》各一部，造三重塔一基。已有神佛混融的跡象。天平勝寶元年（749）十二月，宇佐八幡神被請至大和國（奈良縣）平羣郡梨原宮，奉爲神宮（即東大寺鎮守手向山八幡宮）；同時受到朝廷的尊崇。至平安時代初期，與佛教的混合情況漸深，乃被稱爲八幡大菩薩。

貞觀二年（860），大安寺僧行教將宇佐八幡奉請至京都南郊南山，建石清水八幡宮。此宮被尊爲王城鎮護神，爲日本第二宗廟，地位僅次於伊勢神宮，八幡信仰遂漸普及，在八幡宮中亦多行佛教法會。康平六年（1063），源賴義將八幡神迎請至鎌倉由比鄉，再移至小林鄉。由於源賴朝在鎌倉營建鶴岡八幡宮，因此，八幡神遂成爲源氏的氏神，並逐漸成爲武士的守護神，成爲全國性的信仰。

八幡神與佛教混合的結果，產生獨特的僧形八幡神像。其形相爲比丘形，著衲衣，右手持六輪錫杖，左手持念珠。木像方面，奈良藥師寺（平安時代）、教王護國寺（平安時代）、東大寺（快慶作，鎌倉時代）等寺所藏，皆爲國寶級之古物；而京都神護寺（鎌倉時代）、神奈川縣淨光明寺（同）等寺也都有繪像。

〔參考資料〕《扶桑略記》卷三；《續日本紀》卷十二、卷十四、卷十七；《類聚三代格》卷一；《諸社根元記》卷中；《東大寺八幡驗記》；《日本後紀》卷十七；《三代實錄》卷二十九。

八識規矩頌

書名。以十二頌（七言四十八句）來解釋唯識學所立八識的著作。相傳爲唐・玄奘撰。本頌原文並無單行本，只附隨其註釋書而流傳於世。

本書實爲撮取唯識學要義而作。往昔世親菩薩恐末學心力有所不逮，乃撮瑜伽之要，撰《唯識三十頌》，以便學者有易入之道；後護法、安慧等十大論師，相繼廣釋，部帙又見繁瑣；玄奘自天竺返國後，本護法系之說，將十家之論糅譯成《成唯識論》十卷；而此《八識規矩頌》，亦爲同類型之著述。在我國，古來即爲研習法相唯識學之入門書。

關於本書作者的問題，古來相傳爲玄奘所作，但近代學術界（如呂澂等人）都以爲此書文義皆有瑕疵，如將「非量」和「現量」、「比量」並稱爲「三量」，又稱難陀論師爲「愚者」等，因此判定本書非出自玄奘手筆。

本書內容以唯識學之核心之心意識問題爲主，而撰成十二偈頌。初三頌明前五識之心王及相應生起之心所；次三頌明第六識之三性三量及相應心所；再次三頌明第七識；末三頌明第八識。

本書註釋本頗多，有明・普泰《八識規矩補註》、明昱《八識規矩補註證義》、廣益《八識規矩頌纂釋》、清・行舟《八識規矩頌注》等，其中以普泰的註較爲簡明直截。

◉附：《八識規矩頌》頌文

性境現量通三性，眼耳身三二地居；
遍行別境善十一，中二大八貪瞋癡。
五識同依淨色根，九緣八七好相隣；
合三離二觀塵世，愚者難分識與根。
變相觀空唯後得，果中猶自不詮眞；
圓明初發成無漏，三類分身息苦輪。
三性三量通三境，三界輪時易可知；
相應心所五十一，善惡臨時別配之。
性界受三恆轉易，根隨信等總相連；
動身發語獨爲最，引滿能招業力牽。
發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠；
遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。
帶質有覆通情本，隨緣執我量爲非；
八大遍行別境慧，貪癡我見慢相隨。
恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷；
四惑八大相應起，六轉呼爲染淨依。
極喜初心平等性，無功用地我恆摧；
如來現起他受用，十地菩薩所被機。
性惟無覆五遍行，界地隨他業力生；
二乘不了因迷執，由此能興論主諍。
浩浩三藏不可窮，淵深七浪境爲風；
受薰持種根身器，去後來先作主公。
不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空；
大圓無垢同時發，普照十方塵刹中。

〔參考資料〕《唯識典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》㉚）。

八千枚護摩供

密教護摩法之一。是以不動明王爲本尊，焚燒八千枚乳木的護摩修法。又稱八千枚護摩、燒八千枚供。爲日本密教徒所奉行之火供法門之一。《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品》（大正21・5a）：

「復說無比力，聖者無動心，能成辦一切，事業之法門，菜食作念誦，數滿十萬遍，斷食一晝夜，方設大供養，作護摩事業，應以苦練木，兩頭搵酥燒，八千枚爲限，已成初行滿，心所願求者，皆悉得成就。」

八千枚護摩的作法、前行、日數依其流派的不同而略有差異。松橋、三寶院兩派是以釋迦不動爲本尊。釋尊於往昔因位修行時，往來娑婆世界八千回，因而用八千枚。前行的日數，原爲一百日，在百日內素食（斷十穀，即所謂木食），近代省略爲三七日，即最初七日隨食，其後七日持午，最後七日素食並持午，每日三時修一般性的不動護摩法，誦十萬遍不動慈救咒，最後一日斷食一晝夜，結願時，焚燒八千枚乳木。

燒乳木時，由在旁助修的人，將八千枚乳木每百枚紮成一束，一束燒盡後再放下另一束。據覺鍐《八千枚祕釋》所載，八千枚之數表示八識各有無數的煩惱，燒燬八千枚，是指斷盡八識的一切煩惱。

〔參考資料〕《薄草決》卷十三；《祕鈔問答》卷十一；《諸尊要鈔》；《乳味鈔》卷十二。

八大靈塔梵讚（梵 Aṣṭa-mahā-sthāna-caity-vandanā-stava）

書名。一卷。印度・戒日王（Śilāditya）著。宋・法賢音譯。收在《大正藏》第三十二冊。全卷爲詩歌體，由十偈四十句所組成，主要是讚頌與佛陀有關的八大勝地，即：(1)吠舍梁（Veśālī），(2)達哩摩作訖麗（Dharma-cakra，鹿野苑），(3)室輸摩儗哩（Siśamā(ra)giri），(4)室囉嚩薩爹（Śrāvastā），(5)月提暮梨（Bodhimule，尼連禪河畔），(6)拘尸那誐囉（Kuśinagara），(7)龍彌儞（Rummi-nī），(8)憍睒咩（Kośāmmī）等八大佛塔。

本經的梵文本，內容混有頗多印度俗語。譯者法賢採取漢字音譯的方式譯出本經。此外，法賢另譯有本經的姊妹作《八大靈塔名號經》，而該經係以桑迦國曲女城、王舍城替代室輸摩儗哩、憍睒咩。

八字文殊菩薩

密教之菩薩。指以「唵阿味羅吽佉左洛」（oṁ，āḥ，vi，ra，hum，kha，ca，raḥ）八字爲眞言的文殊菩薩。因頂有八髻，故又稱八髻文殊菩薩。《文殊師利法寶藏陀羅尼經》云（大正20・793b）：

「此八字大威德陀羅尼者，乃往過去無量百千恒河沙諸佛所說，爲擁護一切行十善國王，令得如意壽命長遠，福德果報無比逾勝，諸方兵甲悉皆休息，國土安寧，王之所有常得增長。此陀羅尼能利益憐愍一切有情諸衆生故，能斷三惡道，能作一切安穩法，如佛現在處世無異。此是文殊師利菩薩身，爲利益衆生故，現是身爲呪神像。」

據《大聖妙吉祥菩薩祕密八字陀羅尼修行曼荼羅次第儀軌法》所載，其形像係頂有八髻，前五髻，頂上一髻，頂後兩髻，一一髻上皆爲佛身；身呈金色，放光明，乘獅子王，操持智慧劍，左執青蓮華，華台上有智杵，首髻有八智尊，暉光遍十方。此中，首髻八智尊，係指《文殊法寶藏陀羅尼經》所說廣深智雷音如來、除一切障如來、阿彌陀如來、功德處如來、遍覆香如來、難勝行如來、除慢如來、斷一切障如來八尊。

此菩薩的種子字是「室利」（śrī）、「滿」（maṃ）、「淡」（dhaṃ），或「瑟置唎」（sṭrī）。依《八字陀羅尼儀軌》所載，若求福慶祿位吉祥之事者，當於心中書「室利」字；若欲求息災除難、殄滅七種災難者，寫「滿」字；欲求降伏惡人，令相好捨惡心者，寫「淡」字；爲摧滅或破壞如屠兒、獵師、外



八字文殊

道不信佛法者之惡心，則寫「瑟置唎」字。古來依此說，於修增益法時，在八字眞言末尾加誦「室利」字，息災法加誦「滿」字，敬愛法加誦「淡」字，降伏法加誦「瑟置唎」字。其三形是師子頭，或師子口，表嚼摧惡業重障之意。眞言爲「唵阿味羅吽佉左洛（oṁ āḥ vi ra hum kha ca raḥ）」八字，爲請召、計設尼、救護慧、烏波計設尼、光網、地慧幢、無垢光、不思議慧等八大童子的種子。

又，以此菩薩爲主尊，爲殄滅五星日月（用五重曼荼羅）、異國侵境、惡臣叛逆、疫病流行等災禍所修的法，稱爲八字文殊法；爲消除住宅災厄，使善神擁護所修的法，稱爲八字文殊鎮。

〔參考資料〕《四十帖決》卷七；《祕鈔》卷十一；《諸尊要抄》卷六。

八指頭陀詩集

十卷，續集八卷。釋敬安作。1919年由北平法源寺住持道階刊行。台灣坊間有多種影印本。

釋敬安（1851～1912）字寄禪。曾燃二指供佛，自號八指頭陀。俗姓黃，湖南湘潭人。十八歲時投湘陰法華寺出家，禮釋東林爲師，不久即在南嶽祝聖寺受戒。曾向岐山仁瑞寺恆志參禪。歷住南嶽上封寺、長沙上林寺、寧波天童寺及七塔寺；及任寧波僧教育會會長等職。並於1912年創立「中華佛教總會」。

《八指頭陀詩集》十卷，係收輯八指頭陀自同治十二年（1873）迄光緒十四年（1888），十五年間之古今體詩而成。前五卷由義寧陳伯嚴校刻行世，卷六至卷十由湘潭葉德輝續刻，並撰序云：「其詩宗法六朝，卑者亦似中晚唐人之作。中年以後，所交多海內聞人，詩格駘宕，不主故常，駸駸乎有與鄧（白香）王（湘綺）犄角之意。湘中固多詩僧，以余所知，未有勝於寄師者也。」卷末並附有八指頭陀自述平生幻迹及學詩緣由一文。

1919年，道階及湘潭楊度，將上述十卷詩集與八指頭陀生前自定之續集八卷合輯刊行（此即現行版本），詩集之前並收錄湘潭王闓運、葉德輝所撰舊序三篇，以及湘潭楊度所作敍文一篇。

◉附：楊度〈八指頭陀詩集序〉

予世居湘潭之薑畬。寄禪師爲薑畬黃姓農家子，幼孤貧，爲人牧牛，十餘歲時，投山寺出家爲僧，然兩指供佛，故名八指頭陀。師長予將二十歲，予幼時即聞鄉有奇僧，具夙慧，能爲詩，初不識字，以畫代書，不知壺字輒畫壺形。其時，薑畬鐵匠張正暘及予妹叔姬，皆不學詩而自能詩。鄰居三里以內有此三異，鄉人傳以爲奇。而王湘綺先生，隱居雲湖，相距才十餘里，予輩咸師事之。其地又有老農沈氏，能學陶詩，羣呼爲沈山人。又有陳梅羹處士，亦居薑畬，博學能詩，不事科舉，刻有陳薑畬集。一鄉之中，詩學大盛，高談格調，卑視宋明漢魏三唐，自成風氣。

惟師自出家後，遠遊於外，其先塋在薑畬，偶歸拜墓，因來相訪，予始識之。聞其自言初學爲詩甚苦，其後登岳陽樓，忽若有悟，遂

得句云：「洞庭波送一僧來。」後遊天童山，作白梅詩，亦云靈機偶動率爾而成。然師詩格律謹嚴，乃由苦吟所得，雖云慧業，亦以工力勝者也。師嘗宿予山齋，予出屏紙，強其錄詩，十字九誤，點畫不備，窘極大汗，書未及半言，願作詩以求赦免，予因大笑，許之。

自後，師不再歸，予亦出遊湖海，流離十有餘載，中間未曾一見，惟予居日本時，師自浙江天童山寄詩一首而已。民國元年，忽遇之於京師，遊談半日，夜歸宿於法源寺，次晨，寺中方丈道階法師奔告予曰：「師於昨夕涅槃矣。」予詢病狀，乃云無病。道階者，亦湖南人，妙解經論，善修佛事，師之弟子也。予偕詣寺視之，遺歸葬於天童，並收其平生詩文遺稿以歸，待乞湘綺先生爲刪蕪雜以之付刊。先生暮年耽逸，久未得請，予亦因政變身爲逋客，未暇及此，湘綺先生旋復辭世。更越二載，予得免名捕，復還京邑，始出斯稿以付手民，然未敢爲刪定，僅整齊次第之而已。

師詩曾由義寧陳伯嚴、湘鄉王佩初、同縣葉煥彬先後爲刊十卷，其未刊者八卷，師自定爲續集，今爲輯合而全刻之，附以雜文，都爲十九卷。道階及予妹婿王君文育、同學喻君味皆、友人方君叔章，爲之校字。文育，湘綺先生第四子也。凡校刻經八閱月而始成，距師逝世逾七年矣。世變孔多，劫灰遍地，而此稿猶存。端忠愍辛亥南行，從予借取叔姬詩稿以去，云將鈔稿見還，後乃攜以入蜀。革命事起，端既被害，稿亦遺亡，副本雖存，然不備矣。予丙辰歲逋亡，出京之日，隨身手篋所儲只此故人遺稿，故未散滅以至於今。執彼例茲，寧非獨幸。世間生滅無常，一切等於此物，師何必有此作，予何必無此刊。事與教法無關，而於因緣足述，故詳敘之於此。民國八年十二月湘潭楊度序。

八萬四千法門

佛陀之一代教法的總稱。又稱八萬四千法蘊、八萬四千法聚、八萬四千法藏、八萬四千度門，或八萬法蘊、八萬法藏。爲對治衆生八萬四千煩惱所施設的法門。八萬四千法是表示法門之多，並非實數。《維摩經》卷下〈菩薩行品〉（大正14・553c）：「阿難，有此四魔八萬四千諸煩惱門，而諸衆生爲之疲勞。」《大毗婆沙論》卷七十四云（大正27・385c）：「受化有情有八萬行，爲對治彼八萬行故，世尊爲說八萬法蘊，彼諸有情依佛所說八萬法蘊，入佛法中，作所應作各得究竟。」

此外，慧遠《維摩義記》卷七記載，佛答喜王菩薩，有三昧名「了法本」，菩薩行之便速逐致八萬四千諸度門。佛德具有三百五十種門，一一門中皆修六度爲因，便有二千一百諸度，以此諸度對治四大六衰之患，便爲二萬一千諸度。再以二萬一千諸度對治四種心病，便有八萬四千諸度。其中，治多貪病二萬一千，治多瞋病二萬一千，治多癡病二萬一千，三毒等分二萬一千，合計即爲八萬四千。

〔參考資料〕《俱舍論》卷一；《俱舍論光記》卷一；《大方便佛報恩經》卷六；《大悲經》卷二；《成實論》卷九；《思益梵天所問經》卷三；《賢劫經》卷二、卷六；《佛地經論》卷六；《大智度論》卷二十三、卷二十五；《大方等大集經》卷二十八。

八大靈塔名號經

一卷。宋・法賢譯。收在《大正藏》第三十二冊。本經列舉出八大靈塔名號，並勸令聽者供養。此八大靈塔爲：(1)迦毗羅城（Kapilavastu）龍彌儞（Lumbinī，又譯「藍毗尼」）園，是佛陀誕生處；(2)摩伽陀（Magadha）國泥連（Nairañjana，尼連禪）河邊菩提樹下，是佛證道果處；(3)迦尸（Kāśī）國波羅奈（Varaṇasī）城，是轉大法輪處；(4)舍衛（Srāvastī）祇陀園（Jetavana），是現大神通處；(5)曲女城，是從忉利天下降處；(6)王舍城（Rājagṛha），是聲聞分別爲佛陀所化度之處；(7)廣嚴城（Vaiśālī）靈塔，是思念壽量處；(8)拘尸那城（Kuśinagara）娑羅（Śāla）林內大雙樹間，是入涅槃處。

本經雖僅是一簡短小經，但由於卷末所附偈頌，內含佛陀一生大事，故頗具史料價值。其頌云（大正32・773b）：

「二十九載處王宮，六年雪山修苦行；
五歲王舍城化度，四年在於毗沙林；
二年惹里巖安居，二十三載止舍衛；
廣嚴城及鹿野苑，摩拘梨與忉利天；
尸輸那及憍睒彌，寶塔山頂并大野；
尾努聚落吠蘭帝，淨飯王都迦毗城；
此等聖境各一年，釋迦如來而行住；
如是八十年住也，然後牟尼入涅槃。」

此頌雖非正式的編年史，所記載的只是佛陀居留各地的年數，但在沒有編年體佛傳的今天，本經與《十二遊經》、《僧伽羅剎經》等書，皆可被視爲研究佛傳的重要資料。

八十八祖道影傳贊

四卷。明・憨山德清撰，清・高承埏補。又稱《八十八祖傳贊》。收在《卍續藏》第一四七冊、《嘉興藏》（新文豐版）第三十一冊。

明代宮中藏有諸祖道影八十八幀，洪武元年（1368）傳摹供奉於金陵牛首山祖堂。萬曆十二年（1584），紫柏大師請畫家丁雲鵬臨摹成冊；萬曆四十三年，憨山德清爲此畫冊作傳贊。崇禎五年（1632）嘉禾錢仙去其像，以傳贊付梓，然僅刻印七十七祖。清・順治元年（1644），高承埏再補十一祖傳，同時增補雲棲袾宏、達觀眞可、憨山德清、雪嶠圓信四師傳贊，未成即逝，後由其子高佑釲重編完成，並於康熙十三年（1674）付梓刊行。雍正十三年（1735），蒙勅入《龍藏》。

本書除收錄西天東土祖師、曹溪下五派傳燈及旁出等外，亦含攝禪師、教主、戒律、淨土、華嚴、天台、密、瑜伽等高僧。卷首有徐芳重編序、序跋，以及丹霞今釋序、憨山德清題辭、雪嶠圓信序文等多篇。卷末則附高佑釲〈敬書先公重編諸祖道影傳贊後〉、高承埏〈三大師傳贊序〉、錢謙益序文等。

全書所收諸祖名錄如下：

(1)卷一：西天二十七代祖師、旁出一人。旁出：阿若憍陳如。西天二十七代祖師：摩訶迦葉、阿難陀、商那和修、優波毱多、提多迦、彌遮迦、婆須蜜、佛陀難提、伏馱蜜多、脇、富那夜奢、馬鳴、迦毗摩羅、龍樹、迦那提婆、羅睺羅多、僧伽難提、伽耶舍多、鳩摩羅多、闍夜多、婆修盤頭、摩拏羅、鶴勒那、師子、婆舍斯多，不如蜜多、般若多羅。

(2)卷二：①漢季六朝神僧：康僧會、佛圖澄、慧遠、寶誌、慧約。②梁隋唐三朝東土六代祖師：菩提達磨、慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能。③唐朝教主：灌頂、玄奘、道宣、窺基、法藏、法照、不空金剛。

(3)卷三：①唐朝禪師：青原行思、南嶽懷讓、永嘉玄覺、一行、馬祖道一、石頭希遷、澄觀、天皇道悟、大珠慧海、黃檗希運、溈山靈祐、圭峯宗密、臨濟義玄、洞山良价、曹山本寂、鳥窠道林。②後梁禪師：雪峯義存。

(4)卷四：①宋朝禪師：首山省念、永明延壽、石霜楚圓、天衣義懷、佛印了元、黃龍慧南、楊岐方會、白雲守端、五祖法演、無準師範。②宋朝法師：四明知禮。③元朝禪師：雪巖祖欽、無用賢寬、高峯原妙、鐵山瓊、中峯明本、斷崖了義、絕學世誠、千巖元長、無一全、本性空、大滿。④國初禪師：季潭宗泐、碧峯寶金、唯庵德然。（以上八十八祖）

(5)附卷：萬曆間賜紫衣三禪師：雲棲袾宏、達觀眞可、憨山德清。另附雪嶠圓信傳。

八大菩薩曼荼羅經

一卷。唐・不空譯。是說觀自在菩薩等八大菩薩曼荼羅的供養觀行法，是早期密教中的事部密法。

此經的內容，說佛在補怛洛伽山觀自在菩薩宮殿時，衆中有寶藏月光菩薩向佛請問八曼荼羅的建立法，及依何法令修行者速證菩提。佛爲宣說以如來爲中尊的觀自在、慈氏、虛空藏、普賢、金剛手、曼殊師利、除蓋障、地藏

等八大菩薩的曼荼羅法，包括這八大菩薩的形像、密咒、供養觀行法，並說由此能使一切業障消滅，速證菩提。經後附有八大菩薩贊。

此經漢文譯本有三種：一即本經；二爲宋·法賢譯本，名《佛說大乘八大曼拏羅經》；三爲失譯本，名《八曼荼羅經》。均作一卷。此中失譯本並附有古梵字文，和所譯漢文相對照，可見出原本的形狀。此外尙有唐·那提譯《師子莊嚴王菩薩請問經》，也名《八曼荼羅經》，內容也說有供養此八菩薩曼荼羅法門，但未附有密咒，因之未列在密教類，恐係此經的原始形態。此經還有藏文譯本。

此經譯出後，在當時中國頗爲流行，入唐求法的日本僧空海的《御將來目錄》、圓仁的《入唐新求聖教目錄》、惠運的《將來教法目錄》、圓珍的《智證大師請來目錄》中均各載有此經，因之此經所說的八大曼荼羅法也頗流傳于日本。（高觀如）

八支甘露心要祕密教授續

簡稱《醫藥四續》，是流行於中國藏族和蒙族各地佛教寺院中的一部醫藥經典，若干寺院中並且設有專科學習。經題的意義是：能除非時橫死，故名甘露；總攝醫方明的義理，故名心要；對八類病分八門宣說治法，故名八支；本經不是「非根器」的境界，故名祕密；易行、文簡、義豐而易解，故名教授；它像寶藏一樣，是醫方明的根本或基礎，故名爲續。

據《白銀鏡》等書所說，本經的說者爲藥師琉璃光王如來，結集者爲意生仙人，譯梵文爲藏文者是迦濕彌羅月和大譯師遍照。後由玉妥巴和他弟子輩（約當九到十一世紀）用新譯語修訂加注。據土官（觀）《善說晶鏡》中寧瑪派史所說，本經乃由名稱神通熾燃從埋藏的地方取出流通，似乎在譯成時並未公開流行。

本經共分四續，即〈根本續〉、〈解釋續〉、〈教授續〉和〈後分續〉。〈根本續〉中分六品，初品說藥師佛在善見城說法時，由明意生發問，明智仙作答而組成全經。次後五品列舉全經的品目名數，是一種敍論或綱目的性質。第二〈解釋續〉分三十一品，敍述人體的生長次第、生理、體質、得病因緣、生活起居、飲食宜忌、醫藥功用、醫療用具、疾病護理、醫師品德等。第三〈教授續〉分九十二品，初一品總論，以下九十一品分述各種病的治法，又可以分爲八類，即所謂八支。二至七十品屬身病支，分述風、膽、痰、集等等各種疾病的治療方法。七十一至七十三品屬童子病支，述嬰兒的撫育和兒科疾病的治法。七十四至七十六品屬婦女病支，述各種婦科病的治法，分總、別、通三品。七十七至八十一品屬於鬼祟病支，分述部多、癲狂鬼、九曜、龍等爲祟的治法。八十二至八十六品屬創傷支，分述頭、頸、軀幹、四肢各部創傷的治法。八十七至八十九品屬毒病支，述各種中毒的治法。九十品屬長生支，述防治衰老和延長壽命的方法。九十一至九十二品屬壯陽支，分述强健性的機能和求子的方法。這八支的分類和唐·義淨在《南海寄歸傳》卷三所敍「八醫」大體相同，不過本經合「針刺首疾」（治頭疾）一項於身病支，而另開婦女疾一支。第四〈後分續〉分二十七品，敍述切脈、望色、辨尿、照鏡等診斷方法，各種藥品的配製法、針灸法等，最後總結經義加以囑咐。

說經之處善見城的位置，西藏地區註家異說頗多，但佛海（1653～1705）料簡衆說，獨取位於烏仗那一說。據551～554年編著的《魏書》記載，魏世祖時（424～452）和罽賓往來的使臣傳達罽賓當時的國都爲善見城。又，本經藏文初譯者爲迦濕彌羅月，則本經原本當自迦濕彌羅傳出。古代的烏仗那和迦濕彌羅是北印兩個相鄰的國家，也是中國與中亞細亞、印度交通必經之地。從本經內容來看，除一些理論採取佛教密宗學說外，也受到中國醫藥理論和技術的影響。如診脈、處方、用藥等幾乎和中國醫書沒有多大區別。針灸所用的穴道和方法也和中國古法大體相同，不過針法只用於放血，適應病症有限，不及中國針法適用的範圍

廣闊。

本經的譯本自玉妥巴修訂夾註以後，解釋者甚多，著名的有降蘇兩家。清初時，西藏地區執政佛海曾集舊註，著《醫方明論藥師密意莊嚴顯明四續青琉璃茉莉華》一書（北京刻本共一〇六八頁），極爲詳明，是近二百年來最通行的註解。（郭元興）

力（梵bala，藏stobs）

意指力用、智力等。大多指佛、菩薩的能力、力用，或指衆生求悟的能力，有時也指煩惱力、魔力等。有二力、三力、五力、六力、十力、十三力等相關用語。略述如下：

⑴**二力**：即指自力、他力。自力指用自己的力量，他力則指仰藉別人的力量。主要用於淨土門，以衆生的三學爲自力，阿彌陀佛的本願爲他力。另有思擇力（prasaṃkhyāna-bala）與修習力（bhāvanā-bala）二力，思擇力是熟慮正確道理而斷諸障的力，修習力則爲修習一切善行而無懈怠的力。

⑵**三力**：指我功德力、如來加持力、法界力，此係眞言宗的說法。該宗以我功德力爲行者所修三密的功德力，如來加持力爲如來大悲方便的加持力，法界力爲法界的平等力。另有妙法三力，即：法力、佛力、信力。信力是信法華的行者自起的信心，佛力是佛陀意欲使行者成就所願的誓願，法力指行者內在的信力與佛力二力融合所成的妙法。

此外，又有成就般舟三昧所必要的三力，即：佛的威神力、三昧力、本功德力。

⑶**五力**：指信力、精進力、念力、定力、慧力。又，如來的說法也有言說力、隨宜力、方便力、法門力、大悲力等五力之別。言說力指不可言說的言說，隨宜力指所說隨宜，方便力指隨衆生根機而行方便，法門力指法的自體爲解脫門，大悲力指大悲心起而廣爲說法。

在唯識的法相決定中，又有不能決定的五力。即：①定力，指不起定而能應於十方的如來大寂定力。②通力，指如來的神通力。③借識力，指色界二禪天以上，雖無眼等五識，但能自由地借用初禪五識之力。④大願力，指佛的大誓願力。⑤法威德力，指佛法的威德力。此五力係非現量、比量的不可思議力。

⑷**六力**：依《增一阿含》卷三十一所說，指①小兒以啼泣爲力，②女人以瞋恚爲力，③國王以憍傲爲力，④羅漢以專精爲力，⑤諸佛以大慈爲力，⑥比丘以忍辱爲力。

⑸**十力**：分爲如來的十力和菩薩的十力兩種。如來十力係指佛之十八不共法中的十種智力。即：①處非處智力，如實知正理與非理的智力。②業異熟智力，知三世因果業報的智力。③靜慮解脫等持等至智力，知一切靜慮、解脫、三昧的智力。④根上下智力，知衆生的信等五根優劣的智力。⑤種種勝解智力，知衆生種種知解的智力。⑥種種界智力，知衆生種姓、行爲等的智力。⑦遍趣行智力，知往趣一切人天諸趣各別因果的智力。⑧宿住隨念智力，知過去世之一切的智力。⑨死生智力，以天眼知衆生生死、善惡業緣的智力。⑩漏盡智力，知自己諸漏盡、不受諸有，及他人漏盡的智力。

菩薩十力則指十迴向中，第九無縛無著解脫迴向菩薩所具的十種力。即：①深心力，不爲一切所染著。②增上深心力，不壞一切諸佛之法。③方便力，修習菩薩一切行。④智力，知一切衆生之心行。⑤願力，滿足一切衆生所願。⑥行力，盡一切未來際劫而行不斷絕。⑦乘力，現一切乘的力。⑧神變力，於一一毛孔中示現一切清淨世界，一切如來出興於世的力。⑨菩提力，覺悟菩提之力。⑩轉法輪力，說一句法可以符應一切衆生諸根意願的能力。

⑹**十三力**：即①因力，宿世之善根力。②緣力，善知識之教誨力。③意力，如理作意之力。④願力，求菩提之力。⑤方便力，藉法巧修之力。⑥常力，常依法而修之力。⑦善力，正修的善根力。⑧定力，修止而成就之力。⑨慧力，修觀而成就之力。⑩多聞力，聞信正法之力。⑪持戒忍辱精進禪定力，成就五度之

力。⑫正念正觀諸通明力，成就正念正觀六通三明之力。⑬如法調伏諸衆生力，如法調伏剛强衆生之力。西方淨土的菩薩具足此十三力，而行自利利他行。

此外，十波羅蜜中的第九是力波羅蜜。

◉附：《大毗婆沙論》卷一〇二（摘錄）

問：何故如來身中，有智立爲力；聲聞獨覺身中，諸智皆不立爲力耶？答：不可屈伏，無障礙義，是力義。聲聞獨覺身中諸智，猶爲無知屈伏，及有障礙，故不名力。

曾聞佛與尊者舍利子，一處經行。有一有情，來詣彼所。佛告舍利子：汝可觀此有情，過去曾於何處，爲汝親友。時舍利子以初靜慮，乃至以第四靜慮宿住隨念智觀之，皆不能見。便從定起而白佛言：我之定力，觀不能見。佛告舍利子：如是有情，曾於過去爾所劫前，爲汝親友。彼時既遠，非諸聲聞獨覺境界，故汝不知。

佛又一時與舍利子，一處經行。時有一人，遇緣而死。佛告舍利子：汝應觀彼當生何處。時舍利子，以初靜慮乃至以第四靜慮天眼觀之，皆不能見。便從定起而白佛言：我之天眼，觀不能見。佛告舍利子：此人命終，生某世界。彼處既遠，非諸聲聞獨覺境界，故汝不知。

問：三乘漏盡，既無差別；何故漏盡智，二乘非力耶？答：佛漏盡智，勝妙猛利，非諸聲聞獨覺所及。雖俱盡漏，而有遲速。如有二人，各伐一樹。一人勇健，加用利斧。一人力劣，又用鈍斧。雖俱伐樹，而有遲速。故佛漏盡智，立力；非二乘。又二乘智，雖能盡漏，有餘習故，不名爲力。又漏盡智立爲力者，不依能盡自身漏故，但依能令他身漏盡。謂佛善達如是有情，應依苦遲通行，當得漏盡。乃至如是有情，應依樂速通行，當得漏盡。由此方便，爲說正法，皆令漏盡，故立力名。二乘不爾，故不名力。

十力（梵daśa balāni）

㈠指佛所具足的十種智力：又稱如來十力、十神力。即(1)處非處智力，(2)業異熟智力，(3)靜慮解脫等持等至智力，(4)根上下智力，(5)種種勝解智力，(6)種種界智力，(7)遍趣行智力，(8)宿住隨念智力，(9)死生智力，(10)漏盡智力。《大毗婆沙論》卷三十云（大正27·156c）：「佛世尊成就十力、四無所畏，及與大悲、三念住等不可思議無邊功德，隨用差別，立種種名，且於十種說名爲力。」

諸經論所載的十力，其名稱與順序稍有差異，如《瑜伽師地論》卷四十九列第二力爲自業智力，第四爲根勝劣智；《菩薩地持經》卷十以第三爲禪解脫三昧正受智力，第四爲諸根利鈍智力，第五爲種種解智力，第七爲至處道智力，後三力依次是宿命、生死、漏盡智力，餘皆同上。《翻譯名義大集》所載亦異，謂(1)知是處非處力，(2)三世業業報力（知業報力），(3)知他衆生種種欲力（種種勝解智力），(4)知世間種種性力，(5)知他衆生諸根上下力，(6)知一切道智力（知一切道智處相力），(7)知諸禪三昧力，(8)知宿命力，(9)得天眼能觀一切力（知天眼力），(10)得漏盡智力（知漏盡力）。除此之外，《大智度論》卷二十四、《菩薩瓔珞本業經》卷下〈因果品〉、《大乘義章》卷二十（末）、《法集名數經》等，所出又異。茲略釋處非處智力等十力如次：

(1)處非處智力：處，指道理；善因善果、惡因惡果之理稱爲是處，反之稱爲非處。如來如實了知此等合理、非合理的一切道理，稱爲處非處智力。

(2)業異熟智力：指如來如實知悉衆生過去、現在、未來三世業報的因果關係。

(3)靜慮解脫等持等至智力：指如來如實知悉一切靜慮、解脫、等持及等至等禪定的次第淺深。

(4)根上下智力：如來如實知悉衆生根機的勝劣差別。

(5)種種勝解智力：如來如實知悉衆生的樂欲

勝解。

⑹種種界智力：如來如實知悉衆生之種姓及其行爲等。

⑺遍趣行智力：如來了知到達人天諸趣之道行因果。

⑻宿住隨念智力：如來憶念知悉過去世種種事。

⑼死生智力：如來以天眼而知衆生死生時及未來生的善惡趣，乃至善惡業的成就等。

⑽漏盡智力：指如來知悉自已諸漏悉盡，不受後有，又如實了知他人斷除煩惱與否。

關於這十力的體性，據《俱舍論》卷二十七等所述，⑴處非處智力廣緣一切法，以世俗智乃至無生智等十智爲性。⑵業異熟智力唯緣苦集之法，爲有漏緣，十智中，除滅、道二智外，以餘八智爲性。⑶靜慮解脫等持等至智力、⑷根上下智力、⑸種種勝解智力、⑹種種界智力四者，以緣苦、集、道三諦法，是有爲緣，故除滅智，以餘九智爲性。⑺遍趣行智力，若緣能趣因，則除滅智而以餘九智爲性，若緣所趣果，則總以十智爲性。⑻宿住隨念智力、⑼死生智力二者皆以世俗智爲性，其中，前者緣過去五蘊，後者緣色處。⑽漏盡智力，若但緣擇滅，則除道智、苦智、集智、他心智，而以餘六智爲性，若緣漏盡身中所得之法，則總以十智爲性。

上列《俱舍論》所論乃小乘所立，與大乘所說有異。如依《地持經》等所立十一智，總爲如實智攝，於中三分爲清淨智（離染清淨的第一義智）、一切智（知悉一切差別境之智，即佛、菩薩的世俗智）、無礙智（於一切智所知之法中自在無礙地了知）。在十力之中，第一力爲三智所攝；其次五力爲一切智、無礙智攝；第七遍趣行智力亦爲三智所攝；第八宿住隨念與第九死生二力爲一切智、無礙智攝；第十力是清淨智所攝，若又知他漏盡，則爲後二智所攝。

又，《俱舍論》論此等十力之依身、依地之別，認爲宿住、死生二力依四靜慮而起，餘通依欲界、四靜慮、未至、中間、四無色等十一地而起；十力皆依南贍部洲男子佛身所成。《地持經》則認爲菩薩種性已上隨分得此十力，至佛地窮滿。

如上所述，大小乘對此十力所說並不一致，《大乘義章》卷二十（末）建立七義以辨其異。此即：⑴體性不同：謂小乘的十力以妄識爲體，大乘則以八識眞心爲體。⑵智行不同：小乘以十智爲性，大乘以如實智爲性。⑶心緣不同：小乘於法攀緣分別而知，大乘則無緣而能普知。⑷知法不同：指小乘的十力但能了知十二因緣、四聖諦等，大乘則了知如來藏等一切法。⑸多少不同：小乘唯宣說十力，大乘則說十力乃至無量力。⑹常無常不同：小乘主張佛的十力體性無常，趣入無餘，大乘認爲力用有興廢，其體則常住。⑺得度不同：小乘認爲十力乃佛於樹下成道時所得，大乘則說種性已上隨分得之，至佛成滿。

其次，有關十力的次第，《地持經》認爲，佛成道時頓得十力，後隨化用而次第現前，於其中可分爲三。即：

⑴依世諦智起化的次第：即先以處非處智力觀察世諦因果的部分；次以業力觀欲界的業報而說法，令去惡修善；再以定力觀上二界禪定業，教諸衆生依世俗道斷離諸欲；最後以根力乃至漏盡力，教衆生依出世道永斷諸欲。

⑵依第一義智起化的次第：即以第一力觀第一義，以第二力觀在家分所造的種種業而令修淨業，次以定力觀出家分而令修定行，後以根力乃至漏盡力令諸衆生脫苦證涅槃。

⑶依緣起法界智起化的次第：先以處非處力觀緣起法界，次以業力觀衆生界起業受報相，再以定力爲苦惱衆生作三種示現以教授之，令生信解，後以根力等令衆生依道度脫出離衆苦。

㈡菩薩的十種智力：即十迴向中，第九無縛無著解脫迴向位的菩薩所具有的十種力用。此有多種說法。

⑴據舊譯《華嚴經》卷三十九〈離世間品〉（

佛十力名稱對照表

《大智度論》卷二十四	《法界次第》卷下之下	《俱舍論》卷二十七	《十力經》
一、是處不是處力	是處非處力	處非處智力	處非處智力
二、知三世造業因緣果報力	業力	業異熟智力	業異熟智力
三、知諸禪解脫三昧垢淨分別相力	定力	靜慮解脫等持等至智力	靜慮解脫等持智力
四、知衆生諸根上下相力	根力	根上下智力	根上下智力
五、知衆生種種欲力	欲力	種種勝解智力	種種樂欲勝解利別智力
六、知世間種種性力	性力	種種界智力	種種諸界智力
七、知一切道至處相力	至處道力	遍趣行智力	遍趣行智力
八、知宿命力	宿命力	宿住隨念智力	宿住智力
九、天眼力	天眼力	死生智力	死生智力
十、漏盡力	漏盡力	漏盡智力	漏盡智力

新譯《華嚴經》卷五十六）所述：①深心力：又作直心力，指深深寄心於佛法，於一切世界心無染著，又不雜一切世情。②增上深心力：又作深心力，即對一切佛法生增上深心，決不壞捨其法。③方便力：謂菩薩究竟一切行，成就攝化衆生的方便力。④智力：又作智慧力，謂有了知一切衆生心行的智慧力。⑤願力：令一切衆生所求滿足。⑥行力：指菩薩之修行盡未來際不斷絕。⑦乘力：指菩薩能出生普現一切乘而不轉捨大乘。⑧神變力：又作遊戲神通力，謂菩薩於一一毛孔中示現一切清淨世界，一切如來出興於世。⑨菩提力：令一切衆生發心成佛，不令菩提斷絕。⑩轉法輪力：指說一句法，悉稱一切衆生諸根性欲之力。

⑵依《首楞嚴經》卷下等所說：①堅固力：於菩提心得堅固力，堅守不失。②深信力：對不可思議之佛法深信不疑。③不忘力：於多聞得不忘力，堅持不失。④無疲力：往來生死而得無疲力，常能處之。⑤大悲力：於諸衆生得堅大悲力，常能攝化。⑥堅捨力：於布施中得堅捨力，恆施不休。⑦不壞力：於持戒中得不壞力，堅持不犯。⑧堅受力：於忍辱中得堅受力，常能忍受。⑨智慧力：得此力而不為魔動亂破壞。⑽信樂力：於諸深法得信樂力，樂求無厭。

⑶《大智度論》卷二十五所載：①發心堅固力：求一切智而不退轉之力。②大慈力：常能不捨諸衆生之力。③大悲力：不求利養而化益衆生之力。④精進力：深信能出生諸佛的一切佛法而心不疲厭的大精進心。⑤禪定力：起智慧且不壞威儀行的住禪定力。⑥具足智慧力：遠離有無二邊，隨十二因緣斷諸邪見，滅戲論之力。⑦不厭力：常受生死教化衆生、集諸善行而不疲厭之力。⑧無生法忍力：觀諸法實相，知無我無衆生，安住無生法忍之力。⑨解脫力：入空、無相、無作三解脫門，而知見聲聞、辟支佛得解脫之力。⑩無礙智力：於法自在，知一切衆生心行所趣之力。

⑷依《法集名數經》所列：即解脫力、拔苦力、觀力、忍力、智力、斷力、聞力、願力、圓滿力、愛力。

㈢世間的十力：⑴自在王者力：指王者有自在的威力；⑵斷事大臣力：指大臣有裁斷事情之功力；⑶機關工巧力：指造機關者有其工巧力；⑷刀劍盜賊力：指盜賊必現有刀劍力；⑸結恨女人力：指女人必有結恨力；⑹啼泣嬰兒力：指嬰兒有啼泣之力；⑺毀訾愚人力：指愚人有觸事毀訾之力；⑻審諦黠慧力：指有智慧之人常審諦了別事物；⑼忍辱出家力：指出家人常現忍辱力；⑽計數多聞力：指多聞之人常有思惟計數力。此十力中，除機關工巧力及刀劍盜賊力，則稱八力。

(四)**力波羅蜜的十力**：指十波羅蜜中的力波羅蜜有十種力用。或稱力度十力。即：(1)深心力：深寄心於佛法，離諸煩惱之雜染；以此自正，故亦稱正力。(2)深信力：深信佛法，不爲他人摧破；以此矯正他人之非，故又稱正他力。(3)大悲力：拔衆生之苦而不生疲厭。(4)大慈力：與樂予衆生，一切平等哀愍。(5)總持力：善於總持一切法義之力用。(6)辯才力：有妙辯才，善令一切衆生歡喜滿足。(7)波羅蜜力：即諸波羅蜜之力用，以莊嚴大乘。(8)大願力：有弘誓願力而且永不斷。(9)神通力：即諸神通力，能出生無量功德之法。(10)加持力：即佛的加持力，善護持一切衆生，令信解領受。

《華嚴經探玄記》卷五云（大正35・211a）：「力度中有十義，皆有堪能，不可屈伏，故名力也。」並說及此十力義中，第一屬自行，第二屬利他之力，第三及第四是利他心，第五、第六是利他之德，其餘依次爲行、願、因、果之力用。

〔參考資料〕 (一)《雜阿含經》卷二十六；《增一阿含經》卷四十三；《佛十力經》；《大品般若經》卷五；《大方等大集經》卷六；《順正理論》卷七十五；《法界次第》卷下；《十住毗婆沙論》卷十一。(二)《華嚴經探玄記》卷十七；《華嚴經疏》卷五十二；《華嚴經隨疏演義鈔》卷五十六；《翻譯名義集》卷四；《法集經》卷三。(三)《雜阿含經》卷二十六。(四)新譯《華嚴經》卷十八〈明法品〉；舊譯《華嚴經》卷十；宇井伯壽《佛教思想の基礎》。

十王

唐代以後庶民佛教信仰的一種傳說。又稱十殿閻王。指在冥府裁斷亡者罪業輕重的十位判官，即秦廣王、初（楚）江王、宋帝王、五官王、閻羅王、變成王、太山王、平等王、都市王、五道轉輪王等十人。

相傳亡者於其亡後初七日，乃至其後的七七日、百日、一週年、三週年，將依次詣各王面前，任其裁斷罪業，決定次世生處。茲略述十王如次：

(1)秦廣王

冥界十王的第一王。掌理亡者在冥途初七日間之事。相傳人死後，先到此地，以衡量生前罪業輕重。秦廣王的稱呼或係源自道教的說法。《佛祖統紀》卷三十三引《夷堅志》云（大正49・322b）：「南劍陳生既死，其弟之女見二鬼導至宮殿曰秦廣王也。王謂女曰：欲救伯苦，可轉八師經。女寤家人來得經，請僧誦千遍，弟夢兄來謝曰：已獲生天。」

(2)初江王

冥界十王之第二王。又稱楚江王。係監視亡者渡河的冥官。相傳人死後，中有之身於二七日（即第二個「七日」）至此王廳。其間須經三途河（即奈河），於河畔衣領樹下，有脫衣婆，待亡人來，即剝取亡人之衣，交予懸衣翁懸之於樹枝，量罪之輕重；若罪重而樹枝垂下時，引路牛頭及催行馬頭兩鬼即逐其往王廳審判。

《佛祖統紀》卷三十三引《夷堅志》，云（大正49・322b）：「池州郭生夢入冥府，王揖坐謂曰：我是西門王郎，冥司錄我忠孝正直，不害物，得作初江王。」又，初江王以止住於罪人最初所渡之河三途河附近，故有是名。

(3)宋帝王

冥界十王之第三王。依流傳我國的疑僞經典《地藏菩薩發心因緣十王經》與《預修十王生七經》所載，此王係治人邪淫罪之冥官。亡者在冥途中，於第三個七日至位於二江岸上之此王大殿，殿前惡貓羣集，大蛇並出，割破亡者乳房，並繫縛其身，令其承受諸苦。此王所轄冥界第三殿，即位於大海底東南沃焦石下，廣五百由旬，附有十六小地獄之黑繩大地獄。

(4)五官王

冥界十王之第四王。即於三江間建大殿，治衆生妄語罪的冥官。出自《地藏菩薩發心因緣十王經》。該經云（卍續150・771上）：「第四五官王宮（普賢菩薩），於三江間建立官廳。大殿左右各有一舍，左秤量舍，右勘錄舍。左有高臺，臺上有秤量幢，業匠構巧，

懸七秤量，身口七罪爲紀輕重。意業所作不懸秤量。次至鏡臺當見鏡影。於此秤量點目有三別，一者斤目斷爲重罪，重中開輕，爲二八獄罪；二者兩目斷爲中罪，爲餓鬼罪；三分目斷爲下罪，爲畜生罪。先破不妄語戒，後餘造惡。至秤前時，秤錘自動，自然低昂。課亡人言，汝所造罪，秤目定重。亡人欺咳曰，我未昂秤，闇何爲，我敢不信之。爾時，訪羅取於罪人置秤盤上，秤目如故。亡人閉口，造惡變面。訪羅下之傳勘錄舍，赤紫冥官令點秤書，光祿司候印押錄帳，具載憲章奏閻魔宮。」

五官王之稱自古散見於諸經，如《法苑珠林》卷八十八所引的《提謂經》云（大正53．932c）：「五官典領，校定罪福行之高下，品格萬途。」《灌頂經》卷十二云（大正21．535c）：「地下鬼神及伺候者奏上五官，五官料簡而除死定生。」又《經律異相》卷四十九所引《淨度三昧經》云（大正53．259b）：「五官者，㈠鮮官禁殺、㈡水官禁盜、㈢鐵官禁淫、㈣土官禁兩舌、㈤天官禁酒。」據此可知，五官原稱鮮官、水官、鐵官、土官、天官，被認爲是制殺、盜、淫、兩舌、飲酒五惡的冥官。今《十王經》將十惡配於十王，以五官王爲治妄語的冥官，即是由《淨度三昧經》所說轉化而來的。

⑸閻羅王

冥界十王之第五王。又稱閻魔羅王、閻羅天子、琰魔等名。掌理亡者死後第五七日間之事。在十王之中，惟有「閻魔王」是印度所固有的。傳說謂其本地係地藏菩薩。亡者於死後的第五個七日，詣此王廳前，定罪業輕重。據《十王經》所述，閻魔王宮有光明王院及善名稱院二者。前者的中央有業鏡（淨頗黎鏡），亡者至其前時，生前善惡業悉現，俱生神一一證之，業果難逃；善名稱院則係地藏菩薩及其眷屬所住之處。

⑹變成王

冥界十王中之第六王。又稱變性王。掌理亡者第六個七日間之事。據《地藏菩薩發心因緣十王經》所述，亡者若有罪，此王則逼惡；若有福則勸善。

⑺太山王

冥界十王之第七王。又稱泰山王。掌理亡者第七個七日間之事。爲判定罪人投生處所的冥官。《地藏菩薩發心因緣十王經》云（卍續150．775上）：「第七太山王廳（藥師如來），依前三王處斷勘決兩舌之罪，善因惡緣，求於生緣。」

⑻平等王

冥界十王之第八王。掌理亡者死後第一百日之事。《地藏菩薩發心因緣十王經》云（卍續150．775下）：

「第八平等王（觀世音菩薩），內含慈悲，外現怒相，且施敎化之，且貪刑罰之。爾時，天尊說是偈言：亡人百日更恓惶，身遭枷械被鞭傷，男女努力造功德，從玆妙善見天堂。」

我國自唐代以來，即有平等王的信仰。如法照《淨土五會念佛略法事儀讚》云（大正47．480b）：「若得念佛深三昧，不怕三塗平等王。」又如《佛祖統紀》卷三十三引《華嚴經感應傳》所載，唐高宗儀鳳（676～678）年中，郭神亮爲使者追至平等王處，因誦「若人欲了知」四句偈而得放還。此外，延壽《宗鏡錄》卷七十四也出其名。

據《慧琳音義》卷五閻魔鬼界項所載，平等王是閻魔王的意譯，司生死罪福之業及八熱八寒諸地獄的役使鬼卒。可見平等王也被認爲是閻魔王的別名。另按《長阿含》卷二十二〈世本緣品〉、《大樓炭經》卷六、《起世經》卷十、《大智度論》卷二十一所載，刹帝利種的始祖摩訶三摩多（mahāsammata，即大平等王）於劫初出世，掌管謫罰衆生的欲心，等分稻穀等物之收成。或謂因平等王是劫初之王，但在後世將其與閻摩混同，故產生「平等王是閻摩王別名，爲地獄宰官」的傳說。

⑼都市王

冥界十王之第九王。又稱都帝王、都弔王。死者於周年忌日，至此王之處接受審判。

此王除審判死者之罪業外，並爲彼等宣說《法華經》及造立阿彌陀佛像之功德。《地藏菩薩發心因緣十王經》云（卍續150・775下）：「第九都市王廳（阿閦如來），哀亡人言，於諸經中造法花經，龍女出海，無垢成道；於諸佛中造阿彌陀佛，光明遍照，除熱寒苦，緣人男女，欲救亡人，今日追善，受八齋戒，福力殊勝，男女勿瞋，能救亡苦。」

⑽五道轉輪王

冥界十王中的最後一位。指在冥途掌管亡人第三年之事的廳府官王。相傳爲領二官衆獄司，治衆生愚癡煩惱的冥官。《地藏菩薩發心因緣十王經》云（卍續150・776上）：「第十五道轉輪王廳（阿彌陀佛）。爾時，天尊說是偈言：後三所歷是關津，好惡唯憑福業因，不善尚憂千日內，胎生產死夭亡身。邪見放逸過，愚癡無智罪，猶如車輪迴，常在三途獄。」

又，《私聚百因緣集》卷四描述此王治罪之相，說其中或有十目四臂之獄卒，能視人所作善業惡業，如手中之菓。點檢後，罪業輕者令轉生，邪見放逸之衆生使常輪迴於三惡趣；猶如車輪之迴轉。愚癡甚者，則有火牛車來現，牛頭馬頭之阿防羅刹拉之。或放入臼中以鐵杵搗之，或以箕簸之，斫打成微塵般。或以磐石打之，或以鋸削之。受苦之狀無以形容。

上述十王中，除第五閻羅王廣見於經論外，其餘諸王皆係受道教所影響。據《釋門正統》卷四所述，閻羅王（琰魔羅王）意爲雙王，以兄主男獄，妹主女獄故名。此閻羅王如人間天子，泰山府君如尚書令錄，五道大神如六部尚書，其餘鬼道如州縣等。此一傳說乃唐・道明神遊地府所見而傳世者。而《十王經》，即成都府大聖慈寺沙門藏川所撰。有關道明與藏川之事蹟，雖僅見於前述典籍，但此二人大抵可推定爲唐朝末期之僧人。

五代以降，奉祀十王的風氣極盛，世人咸信生前齋供十王，死後受十王裁斷罪業時，業報可望減輕。相傳歐陽修曾夢見冥府十王，遂信飯僧造經的利益。此外，在大足石窟石篆山的第九龕，也有北宋十王像。

此外，將十王一一配屬本地佛或菩薩，則僅見於日本；中國與韓國則是將十王像與地藏菩薩一併供奉。

〔參考資料〕《冥報記》；《佛祖統紀》卷四十五；《地藏菩薩像靈驗記》。

十世

指華嚴宗對時間所作的十種區分。即將過去、現在、未來各分過去、現在、未來，而成九世；九世相即相入，又融成一念，合之而稱十世。即指過去的過去、過去的現在、過去的未來、未來的過去、未來的現在、未來的未來、現在的過去、現在的現在、現在的未來，以及總合的一念。此說出自舊譯《華嚴經》卷三十七等。

佛教中各派所立之世，有所不同。據《華嚴五十要問答》卷下所說，小乘教立三世，以三世爲有法；三乘教認爲三世中的現在有，過未無；一乘教立九世，認爲過、未的現在與現在的現在是有，過去、未來、現在各有，過未六世是無，並謂九世各相即相入，而成一總句，總別合成十世，此即華嚴別乘一教的說法。

〔參考資料〕新譯《華嚴經》卷五十三；《華嚴經疏》卷五十一；《華嚴經問答》卷上；《華嚴經探玄記》卷一、卷十七；《華嚴經旨歸》；《華嚴經隨疏演義鈔》卷八十一；《華嚴一乘十玄門》；《華嚴五教章》卷四。

十玄

又作十玄門，是賢首宗重要的學說。賢首宗人爲顯示法界圓融、事事無礙、相即相入、無盡緣起的玄義，立此十門。

十玄有新古之別，智儼在《華嚴一乘十玄門》及法藏前期在《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《五教章》）、《華嚴經文義綱目》所立，叫作古十玄；法藏後期在《華嚴經探玄記》所立，叫作新十玄。新十玄的名稱如《探玄記》卷一所說（大正35・123a）：「㈠同時具足

相應門，㈡廣狹自在無礙門，㈢一多相容不同門，㈣諸法相即自在門，㈤隱密顯了俱成門，㈥微細相容安立門，㈦因陀羅網法界門，㈧託事顯法生解門，㈨十世隔法異成門，㈩主伴圓明具德門。」

現在分別解說如次：

⑴**同時具足相應門**：是說所有迷悟染淨情非情等十方三世一切諸法，無有前後始終等別，同時互具足圓滿，彼此照應，成一大緣起，順逆無礙，參而不雜，無前無後，無欠無闕，互爲緣起，所以叫作同時具足相應。此一門是十玄的總說，也就是事事無礙法界的總相，其餘九門是此門的別義。

⑵**廣狹自在無礙門**：是說一切諸法廣大、狹小，自在無礙。至大身刹，置毛端而不窄，狹不礙廣；極小塵毛，含太虛而有餘，廣不礙狹。毛端現刹，不壞毛相，即狹而廣；刹入毛端，不壞刹相，即廣而狹。任運俱現，彼此各不相妨。

⑶**一多相容不同門**：是說一法與多法互爲緣起，力用交徹，遞相涉入，如一遍於多時就多能容一，多遍於一時就一能容多。但雖遞互相容，而一多歷然可別。

⑷**諸法相即自在門**：是說一切諸法不但就用說相入無礙，就體說也空有相即。假如一法廢己同它，就舉體全是彼一切法；假如一法攝它同己，就全彼一切法即是己體。一法即一切法，一切法即一法，互融互即，不相障礙。彼此二體和融一如，如水波相收。

⑸**隱密顯了俱成門**：是說一切諸法，互攝無礙。此全攝彼，就此顯而彼隱；彼全攝此，就彼顯而此隱。一法攝一切法，就一法顯而一切法隱；一切法攝一法，就一切法顯而一法隱。顯與顯不俱時，隱與隱不相並，然而隱顯同時，並存無礙。

⑹**微細相容安立門**：諸法相即相入，重重無盡，然而千差萬別的諸法，各住自位，於一法中，炳然同時，齊頭顯現，如琉璃瓶透露出所盛許多的芥子。如此一能含多，法法都是這樣，一多的法相不壞不雜，相容安立。細如微塵，都能互相融入。

⑺**因陀羅網法界門**：是說一切諸法的相入相即，體相自在，隱顯互現，重重無盡。如因陀羅網，懸掛無數明珠，一一珠中各現其他一切珠影，了了分明。這一重珠影中，又各現其他一切珠影，於影現中互相影現；如此三重、四重、五重乃至重重珠影映現，無盡無窮。一切諸法，亦復如是，互相交參，重重無盡。

⑻**託事顯法生解門**：一切事法既然互爲緣起，如因陀羅網，影現重重，不須遍觀諸法，但隨託一事而觀，便顯一切無盡之法，能生事事無礙的勝解，一花一果一枝一葉即是甚深微妙的法門，並非現前的事相之外更有所顯。

⑼**十世隔法異成門**：上七門就空間橫說，諸法相即相入，圓融無礙。這一門就時間竪說，過去、現在、未來三世中，又各有過去、現在、未來三世，合稱九世。九世迭相即入，攝爲一念，九世爲別，一念爲總，合稱十世。諸法遍在十世中，前後相隔而相即相入，自它互具顯現，相即相入而不失前後長短等差別相。

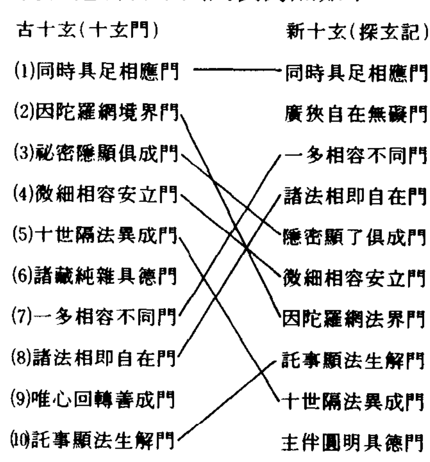
⑽**主伴圓明具德門**：諸法相即相入，成一大緣起。所以隨舉一法即可爲主，餘一切法悉可爲伴，周匝圍繞，更以它法爲主，餘法亦悉爲伴。諸法雖互有主伴之別，而不壞差別之相，相依相成，一體無礙。彼此隱顯，主伴交輝；一多攝入，連帶緣起。

如此，一切諸法，皆具足此十玄，相即相入，無礙自在，而差別之相歷然；雖歷然差別，而重重無盡，成一大緣起。所以舉一法即法界全收，事事無礙，玄妙不可思議。這叫作十玄緣起無礙法門，也叫作無盡緣起法門。

十玄和六相並稱，然而六相的名義源出《華嚴經》及《十地經論》，十玄却在經論裏都未見有具體的明文。被尊爲賢首宗的二祖雲華智儼，由六相義的啓發，進而尋繹《華嚴經》所說緣起法相的條理，於是發明了十玄的說法，撰述了一篇叫作《華嚴一乘十玄門》的論文，敷陳它的義旨，所以十玄可說是智儼的創說

，但現行本題作「承杜順和尚說」，或者是淵源於杜順的學說。《一乘十玄門》所列舉十玄的名稱及其次第是：(1)同時具足相應門，(2)因陀羅網境界門，(3)祕密隱顯俱成門，(4)微細相容安立門，(5)十世隔法異成門，(6)諸藏純雜具德門，(7)一多相容不同門，(8)諸法相即自在門，(9)唯心回轉善成門，(10)託事顯法生解門。後來大弘賢首宗的賢首法藏，在所撰《文義綱目》中列舉十玄的名稱和次第，仍都依承智儼所說。嗣又在他的《五教章》中也仍繼承智儼的學說加以發揮，關於十玄的名目還大致和智儼所立相同，只是次第稍異，《金師子章》也是這樣。但在最後的《探玄記》中，不但變動了十玄的次第，並且改訂了幾個名稱，這就是新十玄，如前文所舉。

現在把新古十玄列表對照如下：



就此可見，新十玄是把古十玄的諸藏純雜、唯心回轉二門改訂作廣狹自在、主伴圓明二門。其中諸藏純雜具德門，意在顯示諸法互相攝藏而純雜不相混亂同時具足無礙的義旨。諸藏有廣義狹義兩種解釋：起初的《十玄門》中是用狹義解釋，說諸藏就是諸行，諸藏純雜具德是說一一行中攝藏一切諸行，如就布施一行說，一切諸行都成為布施，一行是純，布施一行即具足一切諸行是雜，然而純、雜不相妨礙。嗣後法藏在《文義綱目》中更用廣義解釋，說諸藏就是諸法，諸藏純雜具德是說一切諸法互相攝藏，一藏多時，就一說是純，就多說是雜；一切諸法都成為一法是純，一法即具足一切諸法是雜，然而純、雜不相妨礙。後來法藏又在《五教章》中兼取廣狹兩義，而說諸藏兼具諸法、諸行兩種意義。又最後法藏以諸藏純雜具德一門，還不免有理事交涉的痕迹，而新古十玄都談無礙，然而十玄的建立專為表顯事事無礙無盡緣起的圓旨，所以法藏最後把它廢止而改作廣狹自在無礙門。

其次，唯心回轉善成門，顯示一切諸法不問它是善是惡，畢竟都是一如來藏自性清淨心所變作，離此如來藏一心無別自性。此門只是諸法無礙所因，不是無礙相，所以法藏最後立主伴圓明具德門替代它。

後來法藏的弟子慧苑，撰《續華嚴略疏刊定記》把十玄刊定作德相十玄、業用十玄兩重，而推翻傳統的十玄說。但兩重十玄各門的名稱及其意義，大部分還是蹈襲智儼、法藏相承的學說。再後來被推為賢首宗的四祖清涼澄觀，又在所撰《華嚴疏鈔》裏恢復了《探玄記》的十玄說，而用蓮華葉或一微塵作譬喻來說明它。此外在賢首宗的系統以外的華嚴學者李通玄，也在所撰《新華嚴經論》中散說十玄，又在《華嚴經決疑論》中列舉它。

依慧苑的《刊定記》所說，一切諸法有體事、德相、業用三方面，體事是德相和業用所依，有色、心、時、處、身、方、教、義、行、位十法，德相業用各有十玄。德相十玄是：(1)同時具足相應德，(2)相即德，(3)相在德，(4)隱顯德，(5)主伴德，(6)同體成即德，(7)具足無盡德，(8)純雜德，(9)微細德，(10)如因陀羅網德。業用十玄是：(1)同時具足相應用，(2)相即用，(3)相在用，(4)相入用，(5)相作用，(6)純雜用，(7)隱顯用，(8)主伴用，(9)微細用，(10)如因陀羅網用。澄觀的《華嚴疏鈔》中對於慧苑的兩重十玄說有詳盡的評判，總的說來，他認為德相、業用雖異，不妨該攝於同一十玄，對機名業用門，本來相即便是德相門。他又認為慧苑立的體事十法，攝法無遺，也有道理。

李通玄原有關於十玄六相的專著，已經散

佚不傳，只在《華嚴經決疑論》中，遺留下他所立十玄的名稱，是：(1)同時相應具足門，(2)一多相容不同門，(3)諸法相即自在門，(4)天帝網影像重重互參無礙門，(5)微細相容安立門，(6)祕密隱顯具德門，(7)諸蓮華藏純雜俱含無障門，(8)三世圓融互參相入門，(9)唯智同別自在門，(10)託事表法生解門。從這些名稱看來，不外乎把智儼、法藏相承的十玄名稱略加修訂，次第也略加改動而成。至於十玄的涵義，通玄却沒有加以說明，只在《新華嚴經論》中陳述六相圓融義之後，說「十玄義亦在此通」，又在《決疑論》中陳述六相義之後，說「如十玄門，義亦如是」。就是說十玄無礙義，可以由六相圓融義類推，也就是說所謂十玄，不外乎闡明圓融法界無盡緣起，像《決疑論》在列舉了十玄的名稱之後，就說：「華嚴經有此十事大體顯無盡法，以智觀之可見。」本來無盡緣起的思想在地論師的系統中已經發達，智儼的學說便淵源於此。所以通玄的學說雖然間出心裁，然而隨處見出它是出於《地論》系統，特別是智儼系統的思想。（黃懺華）

◉附：常盤大定著・印海譯《中國佛教思想史》第五章（摘錄）

無盡緣起思想，來自於杜順之「法界觀」，配合智儼「一乘十玄門」，而成十玄之組織。杜順的萬有觀，分有三重：眞空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。在第三周遍含容觀下面，論說萬有相互之間無礙之關係。此實是事事無礙之初始階段。周遍是一個東西遍於其他意思，含容是萬象被包含在「一」個之中之意。首先眞空觀，空去一切差別事象而歸於一理體，既是一理體，差別事象只是假相，見到理體與假相之間無礙關係，名爲理事無礙，然後見到事事之間無礙，名爲周遍含容觀。在周遍含容觀裏，有通局、廣狹、遍容、攝入、交涉、相在、溥融之七個無礙。通局無礙是一個周遍其他一切事象意思。廣狹無礙是別的東西被一個東西所含容。遍容無礙和攝入無礙以「一」爲主而望之於一切，名爲遍容無礙。以「一切」爲主而望之於一者，名爲攝入無礙，合上二者名交涉無礙。更攝其餘而入他中時名相在無礙。於是成立重重無盡。最後，合交涉、相在兩種無礙，名爲溥融無礙。是等三重觀，特別是由最後周遍含容觀，組織了另一個形態，就是智儼的十玄門。

(一)同時具足相應門：此是十玄之總綱，相當於杜順的溥融無礙。其意是：在時間上、空間上，無限諸法相互之間有相即、相入之關係。改換時、處後，又互爲主伴，一爲主時，其他悉爲從屬，是爲其內容。如此看來，宇宙萬有之間，無非是一依其他而立，其他依一而建之關係上。以一法具足了一切法，一切法中具有一法，成爲重重無盡的大組織，此爲法界緣起。

(二)因陀羅網境界門：此有譬喻意，如帝釋天瓔珞珠互相映發，一珠中映現無數珠，同時一珠又攝其他珠中，一珠能容他珠，遍入於他珠中，同時他珠能容一珠，一珠被他珠所容，多次互相涉入時，譬如各各珠中含有全體之珠。說明了法界緣起之相狀。因陀羅網譬喻，頗能道破重重無盡關係，從古以來，此喻甚爲有名。若以實際事情說明，於室中四方牆壁上按裝玻璃，中間安放一個任何東西，四方則能映現此物，能看到互相映發無限交涉相入之狀態。

(三)祕密隱顯俱成門：隱（裏面）不離顯（表面），顯不離隱，隱現同時，猶如：「秋空片月，晦明相並」。這是表裏一體的世界（此門約緣說）。

(四)微細相容安立門：萬法的相容，所含之多，不改「多」之面目，所含之大，不壞大相，自相宛然，同時齊顯，猶如「琉璃之瓶，盛多芥子」，各各芥子，曠然安立，不失其各自之絕對性。這是現象各存在原理的世界（此門約相說）。

(五)十世隔法異成門：於一剎那中，能容永遠的時間，過去、現在、未來，互能融入。九

世諸法，不出一念。時間的原理，本來是相即相入，相融自在的。時間的差別相，是來自內心的執著形式。時間的本來面目，具有「內在性」和「超越性」，這要用「內觀」觀想才能了解。喻如「一夜之夢，翱翔百年」(此門約時間說)。

㈥**諸藏純雜具德門**：此門約位說。

㈦**一多相容不同門**：眞理的性用，能夠一中容多，多中攝一，相容無礙，猶如「一室千燈，光光涉入」，而各燈光線，不失其用，同時力用交徹，相容相入而無礙，這是相入的世界(此門約用說)。

㈧**諸法相即自在門**：萬法的相即，猶如金與金色，不相捨離，廢己同他，擧體相即，一即一切，故「體」同而不壞差別相；一切即一，故不壞差別相而體一。一多相即，生死相即，一即是多，多即是一，生即是死，死即是生，這是中道實相的眞理中所看到的法界本性。如何能相即呢？答說：「萬法無自性故，一切皆空故。」由空的作用，就能相即，萬象既然皆空，現象即能相即(此門約體說)。

㈨**唯心回轉善成門**：此門約心說。

㈩**託事顯法生解門**：事事無礙的道理，並不是抽象的理論，而是具體的事實。「擎拳豎臂，觸目皆道」，具體的一一現象，日常的一一行動，皆具相即相入、緣起無盡的妙理。換句話說，一切萬象，一切行爲，都是這種妙理所具體的表象。有智慧的人，見「事」即知「理」(此約智門說)。

這些關係說明均從杜順之周遍含容觀中，看出其重重無礙，而組織所成一層一層的理論。

十玄門之理論基礎在「相即相入」，論「體」之有無說相即，論「用」之有無說相入。在體上棄掉自己而變成他，棄掉他而變成自己，他即是自己，自己即是他，這叫做相即。在用上，以自力爲主時，他力被自所攝(自包他)，以他力爲主時，他乃攝自，自中入他，他中入自，這叫做相入。此相即、相入能成立之理由，因爲是緣成性空之關係。緣成是有，無性是空。緣成、無性，統一著空、有二門，所以空、有打成一片而不矛盾。緣成無性之基礎在一心，無自性一心的波瀾即是法界(宇宙)。一心和法界之間超越了時間性。一心和法界之間稱爲緣起，唯有相依相關之關係而無時間之隔礙，因此稱爲「性起」。從印度以來的緣起說，到了華嚴宗之性起說，可算是已告結束。《般若經》以後之經論，完全表現此一思想，以後差不多未再見到如此狀態。中國佛教思想中所常見到的，以天台教義較爲徹底。

華嚴宗之特色，不單是以一法表現全體，一與多相互依持，同時加上多與一，而成立緣起關係。由此看出華嚴宗之教義是試圖統一實相論和緣起論。說到緣起，如前說不受限時間的制約，說到相依關係，又避免了因果前後諸事的牽扯。

智儼之十玄門中有諸藏純雜具德門、唯心回轉善成門，在賢首《五教章》中是承繼原意；但到後來《探玄記》時，改爲廣狹自在無礙門、主伴圓明具德門。此因純雜之語句中摻有理事之意思，又平常有說理是大，事是小之弱點。又，說唯心都是同樣的，一心與萬法之間，容易附帶有本末關係，而無一事與多事之間相互相依之關係，故以廣狹、主伴而代表。

〔參考資料〕《華嚴經隨疏演義鈔》卷十；《華嚴經文義綱目》；《華嚴經疏》第二；《華嚴經略策》；《華嚴經七處九會頌釋章》；《註華嚴法界觀門》；《金師子章光顯鈔》卷上；《五教章通路記》卷二十六。

十地

大乘菩薩道的修行階位。大地能生長萬物，故佛典中常以「地」來形容能生長功德的菩薩行。「十地」即指十個菩薩行的重要階位。在佛典中，不同的經論，往往對十地的內容有不同的描述。茲擧四類如次：

㈠梵文《大事》之十地

(1)難登(durārohā)
(2)結慢(baddhamānā)

(3)華飾(puṣpamaṇḍitā)
(4)明輝(rucirā)
(5)廣心(cittavistara)
(6)具色(rūpavatī)
(7)難勝(durjayā)
(8)生緣(janmanideśa)
(9)王子位(yauvarājya)
(10)灌頂位(abhiṣeka)

(二)大乘初期之十地　　(四位)

(1)初發心(prathama-cittotpādika,發意)…初發意
(2)治地(ādikarmika,淨地)
(3)應行(yogācāra,修行、進學)……………久發意
(4)生貴(janmaja)
(5)修成(pūrvayoga-sampanna,方便具足)
(6)正心(śuddhādhyāśaya,成就直心)
(7)不退轉(avaivartya,阿惟越致)…………不退轉
(8)童眞(kumārabhūta,童子)
(9)法王子(yauvarājyatā,王子)
(10)灌頂(abhiṣekaprāpta,阿惟顏)…………一生補處

(三)三乘十地

(1)乾慧地(śuklavipaśyanā-bhūmi,淨觀地)┐凡　夫 ┐
(2)種姓地(gotra-bh.,性地)────────┘　　　 │
(3)八人地(aṣṭamaka-bh.,第八地)…………預流向 │
(4)見地(darśana-bh.,具見地)………………預流果 │聲聞
(5)薄地(tanu-bh.)…………………………一　來 │
(6)離欲地(vīarāga-bh.)……………………不　還 │
(7)已辦地(kṛtāvī-bh.,已作地)……………阿羅漢 ┘
(8)辟支佛地(pratyekabuddha-bh.,獨覺地)────緣覺
(9)菩薩地(bodhisattva-bh.)┐
(10)佛地(buddha-bh.)────┘…………………佛菩薩

(四)華嚴十地

(1)歡喜地(pramuditā bhūmi,極喜地)
(2)離垢地(vimalā bh.)
(3)發光地(prabhākarī bh.,明地)
(4)焰慧地(arciṣmatī bh.,焰地)
(5)極難勝地(sudurjayā bh.,難勝地)
(6)現前地(abhimukhī bh.)
(7)遠行地(dūraṅgama bh.)
(8)不動地(acalā bh.)
(9)善慧地(sādhumatī-bh.,妙善地)
(10)法雲地(dharmameghā bh.)

關於十地的意義,各宗因所據教義有別,往往有不同的解說,茲依法相宗教義試釋華嚴十地如次:

(1)歡喜地:菩薩至此位捨離無始以來的異生性,初得聖性,具證人法二空理,能利益自他而生大喜,故名。

(2)離垢地:菩薩至此位圓具淨戒,遠離煩惱垢,故名。

(3)發光地:菩薩至此位成就勝定、大法、總持,發無邊妙慧光,故名。

(4)燄慧地:菩薩至此位安住最勝菩提分法,燒煩惱薪,增智慧燄,故名。

(5)難勝地:菩薩至此位,能令行相互違之眞俗二智互合相應,故名。

(6)現前地:菩薩至此位,住緣起智,進而引發染淨無分別的最勝智現前,故名。

(7)遠行地:菩薩至此位,修行進入無相行,遠離世間及二乘的有相有功用,故名。

(8)不動地:菩薩至此位,無分別智相續任運,不被相、用、煩惱等所動,故名。

(9)善慧地:菩薩至此位,成就微妙四無礙辯,普遍十方,善說法門,故名。

(10)法雲地:菩薩至此位,大法智雲含衆德水,如虛空覆隱無邊二障,使無量功德充滿法身,故名。

又,十地的滿心,名金剛喻定。因此位的定力能破一切煩惱,猶如金剛之能摧一切物,故名金剛喻定,又稱爲金剛三昧或金剛心。若由此再開出一等覺位,則成四十二位。等覺爲斷惑的最後位,是因位的最上位,與果上的妙覺僅差一等,次生即可補前佛處而作教主,故亦云補助位。但是,《瓔珞經》則稱爲無垢地,以雖有煩惱餘習,然祇如微烟,有等於無,故名無垢地。

◉附一:印順《成佛之道》第五章(摘錄)

菩薩因地中,已現證法性的,有十地,也叫十住地。初住地,名爲「極喜地」,也譯作歡喜地。地是能生功德的意思;現證法性的,依法性能生種種無漏功德(所以也叫法界),如依地而生草木珍寶一樣。初地,是菩薩入見道的位次,現證法性。菩提心與法性相應,名勝義菩提心。分證了無上菩提,所以也可稱爲(分證)成佛了。那時,歡喜已極,如初得定的,也歡樂踊躍一樣。菩薩初證聖性,得到了從來未有的出世心,嘗到了從來未有的離繫樂

，觀察如來所有的一切功德，自己都有分，能得能成，所以得到無比的歡喜。由於通達法空性，也不再有「不活畏，死畏，惡道畏，大衆威德畏，惡名畏」了。進入初地的，名爲「生諸如來家」。如來是一切佛；菩薩以智度爲母，方便爲父，分證了佛法身。從此能荷擔佛的家業，紹隆佛種不斷，眞是佛子，所以說生如來家。凡是證法性的，就能斷煩惱。初地菩薩所斷的，是見道所斷的一切煩惱障，扼要的說：「斷除三種結」——身見、戒禁取、疑。中觀者說：我執法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：聲聞直觀無我無我所，斷惑證眞，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障。而菩薩是：初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。約所修的菩薩行來說，當然是自利利他，廣修六度、四攝、無邊法門。但經中約特勝的意思說，初地菩薩的布施功德最爲殊勝，也稱爲布施波羅蜜多圓滿，初地菩薩是沒有一樣不能捨的。一地一地的功德，非常廣大，如《十地經》等詳說。龍樹菩薩曾略攝初地的功德說：「初地名歡喜，於中喜希有；由三結滅盡，及生諸佛家。因此地果報，現前修施度，於百佛世界，不動得自在。於剡浮等洲，爲大轉輪王；於世間恆轉，寶輪及法輪。」

第二地菩薩，在十波羅蜜多中，戒波羅蜜多偏勝，持戒功德，圓滿清淨。戒就是十善行，如《十地經》說：二地菩薩，自修十善，也教人修十善。以大乘心行來廣行十善，達到身口意業的圓滿清淨，不再如初地那樣，還有微細誤犯的戒垢，所以名爲「離垢地」。

初地——布施勝……修布施
二地——持戒勝……修十善
三地——忍辱勝……修禪定
四地——精進勝……修道品
五地——禪定勝……修四諦
六地——般若勝……修緣起

第三是「發光地」，在十度中，忍波羅蜜多偏勝，圓滿。爲什麼叫發光？因爲第三地菩薩，勤求佛法，得聞持陀羅尼，能受持一切佛法。又勤修定學——四禪、四無色定、四無量定。由於聞法及修定，慧力增勝，火一樣的光芒煥發，能除諸冥暗。如受持佛法，於佛法的不明，就去除了。入了深定，那邪貪、邪瞋、邪癡等闇蔽，也不會再起，心光更明淨了。

第四地菩薩，約修十波羅蜜多說，精進波羅蜜多圓滿了。約四、五、六地修共三乘法來說，是修習三十七覺分。因爲精勤的修習覺分，火焰似的慧光，熾盛起來。依我見而來的著我、著法，種種愛著，都如火燒薪一樣，無餘永滅，所以叫「焰慧地」。

第五地名「難勝地」。約修十波羅蜜多說，靜慮波羅蜜多偏勝圓滿了。約修共三乘聖法說，能善巧通達諸諦理——四諦、二諦等。爲什麼叫難勝呢？這是經過最極艱難才能夠到達的。到達什麼呢？從前，初地現證法空性時，盡滅一切戲論相，所以說：般若將入畢竟空，絕諸戲論。等到從證眞定而起時，有相又來了。或是無分別後得智，或是善分別慧，所以說：方便將出畢竟空，嚴土熟生。那時，雖說能了知諸行如幻，其實是依勝解力，而不是如實現見的。因爲在所知境上，似有實性——戲論相，還是一樣的現前，不過經過般若的現證空性，依性空慧的餘力，能了解是無性如幻而已。這可以舉例說：如仰觀天上的雲駛月運，知道是浮雲的移動，而不是明月的推移。但根識的感官經驗上，還是月亮在動，不過經意識的判定，知道是雲動而已。五地以前的菩薩心境，也是那樣，見性空時，離一切相，不見一切法。等到了達法相時，又離去空性的證知了。一直是這樣的空有不並，互相出沒。由於性空慧的不斷修證，般若力更强，這才能在現見一切有法時，離去那戲論的實有相，眞的能雙照極無自性的幻有，與幻有的無自性空。這才眞是眞俗無礙，空有不二。這是經無限的修習而到達的，所以叫難勝。以前初地的現證空性，是凡聖關；現在又通過第二關，可說是大

小關。因爲現證空有不二，才不會於生死起厭離想，於涅槃起欣樂想；眞的能不住生死，不住涅槃，超出了小乘聖者的心境。

進修到第六「現前地」，約十波羅蜜多的修習說，是般若——慧波羅蜜多偏勝，圓滿。到這，菩薩住於滅盡定中。滅盡定是最勝的定，有漏的心識，都因定力而不起。如二乘聖者入滅盡定，就以爲證於實際，生起入涅槃的意想。《楞伽經》說小乘的醉三昧酒，也就是入滅盡定。所以般若經中，佛勸菩薩們，如悲願力不充，不要入滅盡定，免墮小乘。但到了六地菩薩，在般若慧、大悲願的資持下，能入滅盡定，而且於定中現證法性。那時，佛法皆現前，了了明見，所以叫現前地。在這甚深的空慧中，「緣起眞實性」，也就是幻有即空，空即幻有的不二平等，也能深徹照見。第五地雖能達到眞俗並觀，但這是極難得的。到第六地，只要多修無相作意，就能現證空有無礙的緣起中道。所以六地菩薩，能常寂，又能常常悲念衆生。常寂是般若的現證，所以這是大悲般若不二，爲大乘的不共勝法，而勝過了、超出了二乘的智證。

六地多修緣起觀。緣起與空相應，所以也到了「佛法皆現前——中道」的證境。小乘有部說：緣起有四種，有名爲一念緣起的，以爲十二緣起，不一定約三世說，就是一念心中，也可以安立的。《華嚴經》的〈十地品〉，在說第六地時，廣明緣起，也就說到這一心緣起說，如說：「三界虛妄，但是心作。十二緣分，是皆依心……。」解說與有部的大致相同。這一法義，在適應唯心論的根機與學風，展開了大乘的唯心論，起著非常的影響，佛法眞是不可思議！

到了第七「遠行地」，那更深妙了。能於滅盡定中，念念能起定，也念念能入定。一般的入定出定，就是到了超作意位，也得有方便。而現在竟然念念能出能入。這不但是要入就入，要出就出，而且是入定就是出定，出定就是入定。這如《維摩經》說：「不起滅定而現諸威儀。」由於定的深妙，依定的般若，也到了無相有功用行的境地。上面說過，初地以來，智證空性是無相的，但出了深觀，就是後得智，也還是有相現前（不要誤解，以爲有相就是執著）。五地能難得的達到空有不二的無相行，六地進步到只要多修無相作意，就能無相現行，但總還是間斷的時間多。到了七地，就能無間斷的，無相現行了。

約十波羅蜜多說，第六般若波羅蜜多，重在實智。以後還有方便、願、力、智——四波羅蜜多，都是般若的方便妙用。所以，如說六波羅蜜多，那後四波羅蜜多，就攝在般若中了。依十度說，第七地中的「方便度」最爲殊勝，如火的越來越熾然一樣。約修行的時間說，到第七地終了，就是第「二僧祇劫滿」。三大阿僧祇劫的分別，也是有特殊意義的。從發心成就，修到臨入現證空性，爲第一阿僧祇大劫，以後是聖者，進入第二阿僧祇大劫了。七地滿，到了純清淨無相行的邊緣，所以是第二阿僧祇大劫滿，以後進入第三阿僧祇大劫了。因此經上說：七地如二國中間的甌脫地帶，以前是有相行，有相與無相的間雜行，無相而有功用行，以後純是無相無功用了。第七地到了這一邊緣，所以叫遠行。

從第七地，進入第八地，名「不動地」。怎麼叫不動呢？第七地的無相行，還是有功用的，八地是無相而又無功用的。到了這，智慧、功德都任運地增進，煩惱也不再起現行。不爲煩惱所動，也不爲功用所動，所以叫不動。如人在夢中渡河，用盡一切伎倆，艱苦地用力過去，忽然醒來，就一切功用都息了。三界修所斷的煩惱，過去沒有斷盡，但不致引生危險。因爲菩薩並不急急的要斷煩惱，只要能控制就得了。有時，還可利用煩惱，作自利利他的方便。但進入第八地，煩惱障已不斷而自然斷盡；所以在菩薩階位中，八地得無生法忍，才盡斷三界惑，如阿羅漢一樣。八地菩薩的無相行，證無分別法性，得無生法忍，都可說與阿羅漢的證入涅槃一致。而斷盡三界煩惱，也

與阿羅漢一樣。所以《十地經》說：菩薩進入第八地，要入涅槃。以佛的加持力，菩薩的本願力，當然不會像小乘那樣入涅槃的。從此進入眞正不共二乘的菩薩道。五地菩薩極艱難而能進入的大乘深境（無相行），到這才完全到達。約十度說，八地的大願，最極清淨，所以能於無相無功用行中，起如幻三昧，於三有中，普現一切身，普說一切法。如普門大士觀世音菩薩那樣，「應以何身得度者，即現何身而爲說法」；這都是八地以上的深行菩薩境界。無相行中，不但能知有如幻，而且是顯現如幻（無戲論相），與空性平等不二；八地菩薩純無相行，所以說八地菩薩起如幻三昧了。

無相無功用行，到了第九「善慧地」，更爲增勝。自證的，不用說是無功用的，就是爲他說法，也能不待功用。九地菩薩，能得法、義、辭、辯——四無礙解智，在一切說法人中，爲第一大法師，守護佛的法藏。菩薩能一音說一切法，爲無量差別根性，一時說一切應機的法門，自然而然地不加功用。在十波羅蜜多中，九地能圓滿清淨一切力波羅蜜多。

第十名「法雲地」。如王子册封了太子，要正式登位，在印度要舉行灌頂禮。取四大海的水，澆灌在王子的頂上，登位禮就告完成，這與近代的加冕禮一樣。菩薩到了十地，是法王子，位居補處，也就要圓滿成佛了。這就有十方一切諸佛，放大光明，集合而流入菩薩的頂內。這是佛光灌頂，象徵了一切諸佛的菩提智光，入於菩薩心中；菩薩的菩提智光，與諸佛無二無別；也就是菩薩的菩提心寶，圓滿清淨得與諸佛一樣，這是成佛的象徵。爲什麼叫法雲呢？因爲在十度的修學中，十地是智波羅蜜多增勝。除佛以外，九地菩薩的一切智慧善根，都不能及。所以不但能自在說法，而且能遍法界而現神通，現身說法。降澍大法雨，如大雨滂沛，無處不滿；大地的一切卉草樹木，不問大小，都得到滋潤而茁長一樣。法雨從法雲而來，十地菩薩是：「從願力生大慈悲，福德智慧以爲密雲；現種種身，爲雜色雲；通明無畏，以爲電光；震大雷音，說法降魔。一念一時，能於上所說微塵世界，皆悉周普，以善法雨，甘露法雨。」所以，十地菩薩的現通說法，能長養一切衆生善根，如大雲的時雨滂沛一樣。

◉附二：《顯揚聖教論》卷三（摘錄）

云地者，謂菩薩十地，廣說如經。

㈠**極喜地**：謂諸菩薩住此地中，先已於心增上法行，善修治故，超過一切聲聞獨覺現觀，得諸菩薩現觀。由正證得無上現觀故，諸大菩薩，於此地中，住增上喜。是故此地，名爲極喜。

㈡**離垢地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治初地行故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨妙尸羅蘊，對治一切微犯戒垢。是故此地，名爲離垢。

㈢**發光地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治第二地故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨三摩地蘊，大智光明之所依止。是故此地，名爲發光。

㈣**燄慧地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治第三地故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨緣諸覺分能取法境微妙慧蘊，能現前燒一切煩惱。是故此地名爲燄慧。

㈤**極難勝地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治第四地故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨緣諦所知諸法微妙慧蘊，成極難成不住流轉寂滅聖道。是故此地，名極難勝。

㈥**現前地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治第五地故，超過一切聲聞獨覺地證得極淨緣智非智二種所作諸行流轉止息法境微妙慧蘊，多分有相任運相續妙智現前。是故此地，名爲現前。

㈦**遠行地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治第六地故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨微妙解脫解脫智見蘊，由已遠入一切現行諸相解脫，是故此地，名爲遠行。

㈧**不動地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治

第七地故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨微妙解脫解脫智見蘊，解脫一切相自在障故，得無功用任運相續道之所依止。是故此地，名爲不動。

㈨**善慧地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治第八地故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨微妙解脫解脫智見蘊，解脫一切無礙辯障無過廣慧之所依止。是故此地，名爲善慧。

㈩**法雲地**：謂諸菩薩住此地中，先善修治第九地故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨微妙解脫解脫智見蘊，解脫發起大神通智障，如雲法身，圓滿所依。是故此地，名爲法雲地。

〔參考資料〕《攝大乘論》卷三；《成唯識論》卷九；《華嚴經探玄記》卷三；《華嚴孔目章》卷三；印順《初期大乘佛教之起源與開展》、《如來藏之研究》；《菩薩思想的研究》（《世界佛學名著譯叢》㊿、㉑）；高峯了州《華嚴論集》；山田龍城《大乘佛教成立史論序說》；高崎直道《如來藏思想》Ⅱ；平川彰《初期大乘佛教の研究》第四章。

十行

㈠**大乘菩薩的修行階位**：與十住、十迴向，合稱爲三賢位。指菩薩於地前所修的十種行，居菩薩五十二修行位次的第二十一位到第三十位。即歡喜行、饒益行、無瞋恨行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊重行、善法行、眞實行。語出新譯《華嚴經》卷十九、《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉、《大佛頂首楞嚴經》等。

⑴**歡喜行**：謂作大施主，能捨一切，三時無悔，令他歡敬。

⑵**饒益行**：謂持淨戒伏衆魔，令一切衆生立無上戒，得不退地，饒益自他。

⑶**無瞋恨行**：又名無恚恨行或無違逆行，謂修忍辱離瞋，謙卑恭敬，不害自他，對怨能忍。

⑷**無盡行**：又名無屈撓行，謂多劫受諸劇苦，仍勤修精進，求法濟生，廣攝善法。

⑸**離癡亂行**：又名無癡亂行，謂常住正念不散亂，於一切法無癡亂。

⑹**善現行**：謂知一切法無所有，三業寂滅，無縛無著，而亦不捨教化一切衆生。

⑺**無著行**：謂歷諸塵刹供佛求法，心無厭足，且以寂滅觀諸法，故於一切無所著。

⑻**尊重行**：又名難得行，謂尊重善根智慧等法，悉皆成就，由之更增修二利之行。

⑼**善法行**：謂得四無礙陀羅尼等法，成就種種化他善法，以守護正法，令佛種不絕。

⑽**眞實行**：謂成就第一義諦之語，如說能行，如行能說，語行相應，色心皆順。

以上是根據智周《大乘入道次第章》的解釋。

《大乘義章》卷十四〈十行義〉說明十行的四種目的：(1)爲厭有爲，(2)爲求菩提，滿足佛德，(3)爲欲於現在及未來世救度衆生，(4)爲求實際，證法如。

關於修此十行的菩薩階位，《大乘義章》卷十四、《四教義》卷五皆以十行爲三賢之一，六種性之性種性；《成唯識論述記》卷九（末）、《華嚴五教章》卷二等以其爲五位中的資糧位所攝。

㈡**菩薩的十種修行**：即信、悲、慈、捨、不疲倦、知經書、知世智、慚愧、堅固力、供養諸佛如說修行。語出舊譯《華嚴經》卷二十三（新譯卷三十四）、《十地經論》卷三等。

⑴**信**：是信佛的因、果，《菩薩地持經》立信佛、信法、信僧、信諸佛菩薩神通力、信眞實義、信種種因果、信得義、信得方便等八種。此行對治放逸懈怠，不受菩薩戒。

⑵**悲**：有三種，即衆生緣、法緣、無緣。衆生緣是緣受苦衆生而思救濟；法緣謂觀諸衆生但是五蘊假和合，本無人我，而起悲心；無緣悲謂觀衆生五蘊之法畢竟空寂，而起悲心。此行對治殺害衆生之想。

⑶**慈**：也分衆生緣慈、法緣慈與無緣慈，準上可知。此行對治瞋恚之心。

⑷**捨**：分內施、外施。內施謂施與頭、目、肢節、手足等內身；外施謂施與資財等外物。

此行對治慳吝之心。

⑸**不疲倦**：分成在世間行中精勤不倦，與在出世行中精勤不倦兩種。對治多求眾具與貪著世事。

⑹**知經書**：又稱知經論，謂閑熟內明、因明等五明，成就聞、思、修三慧，以成證行。對治無方便智。

⑺**知世智**：分如世間而知與如世間而轉。如世間而知謂知世間事，知世間義及第一義；如世間而轉又分隨自所宜與隨他所宜。對治不隨順他人。

⑻**慚愧**：《地持經》卷七分四種：①故意不作所應作而慚愧；②不作所應作而慚愧；③作不應作且加以覆藏而慚愧；④作所應作已反生追悔而慚愧。對治放逸懈怠、不修善法。

⑼**堅固力**：又稱不動力或勇猛力，分自護不退失的不退力，與轉進上位的不轉力兩種。對治怯弱不堪生死之苦。

⑽**供養**：分供養財物的利養供養與如說修行的行供養。對佛懷有疑惑，則以此行對治。

通而論之，十行各兼自利與利他行。別而論之，信是自利行；悲、慈是利他行；捨、不疲倦、知經、知世是於自利行中攝利他行，後三行攝護前七，二利兼通。

若論其所成，前三以成深心，後七以成修行。又，以六波羅蜜配之，信是起行的方便，不收在六波羅蜜中，悲、慈二行是禪定所攝，捨是布施所攝，不疲倦是精進所攝，知經、知世是智慧所攝，慚愧是持戒所攝，堅固力通忍辱、精進，供養通六波羅蜜。

◉附：《八十華嚴》卷十九〈十行品〉（摘錄）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩歡喜行？佛子！此菩薩爲大施主，凡所有物，悉能惠施。其心平等，無有悔吝，不望果報，不求名稱，不貪利養，但爲救護一切眾生，攝受一切眾生，饒益一切眾生。爲學習諸佛本所修行，憶念諸佛本所修行，愛樂諸佛本所修行，清淨諸佛本所修行，增長諸佛本所修行，住持諸佛本所修行，顯現諸佛本所修行，演說諸佛本所修行；令諸眾生離苦得樂。佛子！菩薩摩訶薩修此行時，令一切眾生歡喜愛樂。（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩饒益行？此菩薩護持淨戒，於色、聲、香、味、觸，心無所著，亦爲眾生如是宣說。不求威勢，不求種族，不求富饒，不求色相，不求王位，如是一切，皆無所著。但堅持淨戒，作如是念：「我持淨戒，必當捨離一切纏縛、貪求、熱惱、諸難、逼迫、毀謗、亂濁；得佛所讚，平等正法。」（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩無違逆行？此菩薩常修忍法，謙下恭敬；不自害，不他害，不兩害；不自取，不他取，不兩取；不自著，不他著，不兩著；亦不貪求名聞利養。但作是念：「我當常爲眾生說法，令離一切惡，斷貪、瞋、癡、憍慢、覆藏、慳嫉、諂誑，令恆安住忍辱柔和。」（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩無屈撓行？此菩薩修諸精進，所謂：第一精進、大精進、勝精進、殊勝精進、最勝精進、最妙精進、上精進、無上精進、無等精進、普遍精進。性無三毒、性無憍慢、性不覆藏，性不慳嫉，性無諂誑，性自慚愧，終不爲惱一眾生故而行精進。（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩離癡亂行？此菩薩成就正念，心無散亂，堅固不動，最上清淨，廣大無量，無有迷惑。以是正念故，善解世間一切語言，能持出世諸法言說，所謂：能持色法、非色法言說，能持建立色自性言說，乃至能持建立受想行識自性言說，心無癡亂。於世間中，死此生彼，心無癡亂；入胎出胎，心無癡亂；發菩提意，心無癡亂；事善知識，心無癡亂；勤修佛法，心無癡亂；覺知魔事，心無癡亂；離諸魔業，心無癡亂；於不可說劫，修菩薩行，心無癡亂。（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩善現行？此菩薩身業清淨，語業清淨，意業清淨；住無所得，示無所得，身、語、意業能知三業皆無所有。

無虛妄故，無有繫縛，凡所示現，無性無依，住如實心。知無量心自性，知一切法自性，無得，無相，甚深難入。住於正位眞如法性，方便出生而無業報，不生不滅，住涅槃界，住寂靜性，住於眞實。無性之性，言語道斷，超諸世間，無有所依。入離分別，無縛著法，入最勝智眞實之法，入非諸世間所能了知出世間法。此是菩薩善巧方便。示現生相。（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩無著行？佛子！此菩薩以無著心，於念念中，能入阿僧祇世界，嚴淨阿僧祇世界。於諸世界心無所著，往詣阿僧祇諸如來所，恭敬禮拜，承事供養。以阿僧祇華、阿僧祇香、阿僧祇鬘、阿僧祇塗香、末香、衣服、珍寶、幢幡、妙蓋諸莊嚴具，各阿僧祇以用供養。如是供養，爲究竟無作法故，爲住不思議法故。於念念中，見無數佛；於諸佛所心無所著；於諸佛刹亦無所著；於佛相好亦無所著；見佛光明，聽佛說法，亦無所著；於十方世界，及佛菩薩所有衆會，亦無所著。（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩難得行？此菩薩成就難得善根、難伏善根、最勝善根、不可壞善根、無能過善根、不思議善根、無盡善根、自在力善根、大威德善根、與一切佛同一性善根。此菩薩修諸行時，於佛法中得最勝解，於佛菩提得廣大解。於菩薩願未曾休息，盡一切劫，心無疲倦；於一切苦不生厭離，一切衆魔所不能動。一切諸佛之所護念，具行一切菩薩苦行，修菩薩行精勤匪懈，於大乘願恆不退轉。是菩薩安住此難得行已，於念念中，能轉阿僧祇劫生死而不捨菩薩大願。若有衆生承事供養，乃至見聞，皆於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩善法行？此菩薩爲一切世間、天人、魔、梵、沙門、婆羅門、乾闥婆等作清涼法池，攝持正法，不斷佛種。（中略）菩薩成就如是十種身，爲一切衆生舍，長養一切善根故；爲一切衆生救，令其得大安隱故；爲一切衆生歸，與其作大依處故；爲一切衆生導，令得無上出離故；爲一切衆生師，令入眞實法中故。（中略）

佛子！何等爲菩薩摩訶薩眞實行？此菩薩成就第一誠諦之語，如說能行，如行能說。此菩薩學三世諸佛眞實語，入三世諸佛種性，與三世諸佛善根同等，得三世諸佛無二語，隨如來學智慧成就。此菩薩成就知衆生是處非處智、去來現在業報智、諸根利鈍智、種種界智、種種解智、一切至處道智、諸禪解脫三昧垢淨起時非時智、一切世界宿住隨念智、天眼智、漏盡智，而不捨一切菩薩行，何以故？欲教化一切衆生，悉令清淨故。

〔參考資料〕 (一)舊譯《華嚴經》卷十一；《華嚴經疏論纂要》卷三十九～卷四十一；《華嚴經隨疏演義鈔》卷四十二～卷四十四；《法華玄義》卷四（下）、卷五（下）；《天台八教大意》。

十住

大乘菩薩的修行階位。爲五十二階位中，第十一位至第二十位的稱呼。又稱十地住、十法住、十解。此十住與十行、十迴向合稱爲三賢位（見《菩薩瓔珞本業經》）。所謂「住」者，謂心安住於眞諦之理，故名。依八十卷本《華嚴經》卷十六所載，此十住之名稱爲發心住、治地住、修行住、生貴住、具足方便住、正心住、不退住、童眞住、法王子住、灌頂住。此十住之內容，參見本文末所附《八十華嚴》經文。

此外，《大佛頂首楞嚴經》卷八釋云（大正19・142a）：

「以眞方便發此十心，心精發揮，十用涉入，圓成一心，名發心住。心中發明，如淨琉璃內現精金，以前妙心，履以成地，名治地住。心地涉知，俱得明了，遊履十方，得無留礙，名修行住。行與佛同，受佛氣分，如中陰身自求父母，陰信冥通，入如來種，名生貴住。既遊道胎，親奉覺胤，如胎已成，人相不缺，名方便具足住。容貌如佛，心相亦同，名正心住。身心合成，日益增長，名不退住。十身靈

相，一時具足，名童眞住。形成出胎，親爲佛子，名法王子住。表以成人，如國大王，以諸國事分委太子，彼刹利王世子長成，陳列灌頂，名灌頂住。」

天台宗以爲，別教菩薩於初住位斷盡三界見惑，與藏教初果、通教八人見地齊；於其次之六住斷盡三界思惑，得住不退，與藏通二教之二佛齊；於其後之三住斷界內塵沙，伏界外塵沙。即多劫中，行十信，不作邪見，廣求智慧，此爲初住；常隨空心，淨諸法門，此爲第二；長養衆行爲第三；生於佛家，種姓清淨爲第四；多習無量善根爲第五；成就六度中第六般若法門爲第六；入無生畢竟空界爲第七；不破不生邪倒之菩提心爲第八；從法王教生解，當紹佛位爲第九；觀空無相，得無生心，法水灌頂爲第十。若爲圓教，則從初住斷一分無明，證一分中道之理，故與別教十地齊，所謂初地、初住證道同圓。

在法相宗方面，由於該宗立菩薩位次爲四十位，因而攝十信於初住，於初住修此十信。故菩薩初發大菩提心爲初住；淨治三業，其慈悲及於有情爲第二；修勝理觀，起上妙行爲第三；從諸聖法正教中生爲第四；所修善根皆爲救有情爲第五；聞他讚毀心亦不動爲第六；聞說三寶三世之有無，心猶堅固不轉倒爲第七；三業清淨，深悟有情世間、器世間法爲第八；解眞俗二諦，悟法王法，將襲佛位爲第九；如太子堪受王位，能勝修行爲第十。於此十住位，其心雖安住佛法，然於六度等修行尚未殊勝，故稱爲住而不名爲行。

此外，十住也是「十地」的異名。其意義參見「十地」條。

◉附一：《八十華嚴》卷十六〈十住品〉（摘錄）

佛子！菩薩住處廣大，與法界虛空等。佛子！菩薩住三世諸佛家，彼菩薩住，我今當說。諸佛子！菩薩住有十種，過去、未來、現在諸佛，已說、當說、今說。何者爲十？所謂：初發心住、治地住、修行住、生貴住、具足方便住、正心住、不退住、童眞住、王子住、灌頂住，是名菩薩十住。去來現在諸佛所說。

佛子！云何爲菩薩發心住？此菩薩見佛世尊形貌端嚴，色相圓滿，人所樂見，難可值遇，有大威力。或見神足，或聞記別，或聽教誡，或見衆生受諸劇苦，或聞如來廣大佛法，發菩提心，求一切智。此菩薩緣十種難得法而發於心。何者爲十？所謂：是處非處智、善惡業報智、諸根勝劣智、種種解差別智、種種界差別智、一切至處道智、諸禪解脫三昧智、宿命無礙智、天眼無礙智、三世漏普盡智，是爲十。佛子！此菩薩應勸學十法。何者爲十？所謂：勤供養佛，樂住生死，主導世間令除惡業，以勝妙法常行教誨，歎無上法，學佛功德，生諸佛前恆蒙攝受，方便演說寂靜三昧，讚歎遠離生死輪迴，爲苦衆生作歸依處。何以故？欲令菩薩於佛法中心轉增廣；有所聞法，即自開解，不由他教故。

佛子！云何爲菩薩治地住？此菩薩於諸衆生，發十種心。何者爲十？所謂：利益心、大悲心、安樂心、安住心、憐愍心、攝受心、守護心、同己心、師心、導師心，是爲十。佛子！此菩薩應勸學十法。何者爲十？所謂：誦習多聞、虛閑寂靜、近善知識、發言和悅、語必知時、心無怯怖、了達於義、如法修行、遠離愚迷、安住不動。何以故？欲令菩薩於諸衆生增長大悲；有所聞法，即自開解，不由他教故。

佛子！云何爲菩薩修行住？此菩薩以十種行，觀一切法。何等爲十？所謂：觀一切法無常、一切法苦、一切法空、一切法無我、一切法無作、一切法無味、一切法不如名、一切法無處所、一切法離分別、一切法無堅實，是爲十。佛子！此菩薩應勸學十法。何者爲十？所謂：觀察衆生界、法界、世界，觀察地界、水界、火界、風界，觀察欲界、色界、無色界。何以故？欲令菩薩智慧明了；有所聞法，即自開解，不由他教故。

十

佛子！云何爲菩薩生貴住？此菩薩從聖教中生，成就十法。何者爲十？所謂：永不退轉於諸佛所，深生淨信，善觀察法，了知衆生、國土、世界、業行、界報、生死、涅槃，是爲十。佛子！此菩薩應勸學十法。何者爲十？所謂：了知過去、未來、現在一切佛法，修集過去、未來、現在一切佛法，圓滿過去、未來、現在一切佛法，了知一切諸佛平等。何以故？欲令增進於三世中，心得平等；有所聞法，即自開解，不由他教故。

佛子！云何爲菩薩具足方便住？此菩薩所修善根，皆爲救護一切衆生，饒益一切衆生，安樂一切衆生，哀愍一切衆生，度脫一切衆生，令一切衆生離諸災難，令一切衆生出生死苦，令一切衆生發生淨信，令一切衆生悉得調伏，令一切衆生咸證涅槃。佛子！此菩薩應勸學十法。何者爲十？所謂：知衆生無邊、知衆生無量、知衆生無數、知衆生不思議、知衆生無量色、知衆生不可量、知衆生空、知衆生無所作、知衆生無所有、知衆生無自性。何以故？欲令其心轉復增勝，無所染著；有所聞法，即自開解，不由他教故。

佛子！云何爲菩薩正心住？此菩薩聞十種法，心定不動。何者爲十？所謂：聞讚佛、毀佛，於佛法中，心定不動；聞讚法、毀法，於佛法中，心定不動；聞讚菩薩、毀菩薩，於佛法中，心定不動；聞讚菩薩、毀菩薩所行法，於佛法中，心定不動；聞說衆生有量、無量，於佛法中，心定不動；聞說衆生有垢、無垢，於佛法中，心定不動；聞說衆生易度、難度，於佛法中，心定不動；聞說法界有量、無量，於佛法中，心定不動；聞說法界有成、有壞，於佛法中，心定不動；聞說法界若有、若無，於佛法中，心定不動；是爲十。佛子！此菩薩應勸學十法。何者爲十？所謂：一切法無相、一切法無體、一切法不可修、一切法無所有、一切法無眞實、一切法空、一切法無性、一切法如幻、一切法如夢、一切法無分別。何以故？欲令其心轉復增進，得不退轉無生法忍；有所聞法，即自開解，不由他教故。

佛子！云何爲菩薩不退住？此菩薩聞十種法，堅固不退。何者爲十？所謂：聞有佛、無佛，於佛法中，心不退轉；聞有法、無法，於佛法中，心不退轉；聞有菩薩、無菩薩，於佛法中，心不退轉；聞有菩薩行、無菩薩行，於佛法中，心不退轉；聞菩薩修行出離、修行不出離，於佛法中，心不退轉；聞過去有佛、過去無佛，於佛法中，心不退轉；聞未來有佛、未來無佛，於佛法中，心不退轉；聞現在有佛、現在無佛，於佛法中，心不退轉；聞佛智有盡，佛智無盡，於佛法中，心不退轉；聞三世一相、三世非一相，於佛法中，心不退轉；是爲十。佛子！此菩薩應勸學十種廣大法。何者爲十？所謂：說一即多、說多即一、文隨於義、義隨於文、非有即有、有即非有、無相即相、相即無相、無性即性、性即無性。何以故？欲令增進，於一切法善能出離；有所聞法，即自開解，不由他教故。

佛子！云何爲菩薩童眞住？此菩薩住十種業。何者爲十？所謂：身行無失，語行無失，意行無失，隨意受生，知衆生種種欲，知衆生種種解，知衆生種種界，知衆生種種業，知世界成壞，神足自在、所行無礙，是爲十。佛子！此菩薩應勸學十種法。何者爲十？所謂：知一切佛刹、動一切佛刹、持一切佛刹、觀一切佛刹、詣一切佛刹、遊行無數世界、領受無數佛法、現變化自在身、出廣大遍滿音、一刹那中承事供養無數諸佛。何以故？欲令增進，於一切法能得善巧；有所聞法，即自開解，不由他教故。

佛子！云何爲菩薩王子住？此菩薩善知十種法。何者爲十？所謂：善知諸衆生受生，善知諸煩惱現起，善知習氣相續，善知所行方便，善知無量法，善解諸威儀，善知世界差別，善知前際後際事，善知演說世諦，善知演說第一義諦，是爲十。佛子！此菩薩應勸學十種法。何者爲十？所謂：法王處善巧、法王處軌度、法王處宮殿、法王處趣入、法王處觀察、

法王灌頂、法王力持、法王無畏、法王宴寢、法王讚歎、何以故？欲令增進，心無障礙；有所聞法，即自開解，不由他教故。

佛子！云何爲菩薩灌頂住？此菩薩得成就十種智。何者爲十？所謂：震動無數世界、照耀無數世界、住持無數世界、往詣無數世界、嚴淨無數世界、開示無數衆生、觀察無數衆生、知無數衆生根、令無數衆生趣入、令無數衆生調伏，是爲十。佛子！此菩薩身及身業，神通變現。過去智、未來智、現在智成就佛土，心境界、智境界皆不可知，乃至法王子菩薩亦不能知。佛子！此菩薩應勸學諸佛十種智。何者爲十？所謂：三世智、佛法智、法界無礙智、法界無邊智、充滿一切世界智、普照一切世界智、住持一切世界智、知一切衆生智、知一切法智、知無邊諸佛智。何以故？欲令增長一切種智；有所聞法，即自開解，不由他教故。

◉附二：神林隆淨《菩薩思想的研究》第八章（摘錄）

㈠十住與十地

⑴十住與十地同意義：羅什譯的《十住經》四卷（大正10・497）和尸羅達磨譯的《十地經》九卷（大正10・535）雖有廣略之別，但其內容完全相同，因此可知十住與十地無異。

⑵十地各地的名稱與十住各住的名稱、意義相通：初發心住和初地歡喜地都是意味眞心的發動，歡喜是高興脫離從妄心起而引向三惡趣的業的意思（大正10・573），所以此二名稱之間，意義相通。

第八童眞住與第八不動地，意義也相通。不動地也叫做童眞地。這是因爲此地的菩薩無色欲（大正9・565c）。

第九法王子住與第九善慧地也有相通之處。從《十地經》卷七說第九善慧地的那段的「住此紹法太子位」（大正10・566c）可知。

第十灌頂住與第十法雲地，意義也相通。由第十法雲地的菩薩稱爲灌頂法王（大正9・572b）可明白。

⑶十住與十地的思想內容相似：於第三的修行住，觀一切法，觀無常、苦、空、無我（大正9・445b）。然而，於第三發光地，「能觀一切有爲法如實相，所謂無常、苦、無我、不淨。」（大正9・551b）因此可知二者一致。

《華嚴經》說於第四的生貴住「此菩薩從一切聖法正教中生」（大正9・445b）。《十地經》說於第四焰慧地「長如來家，得彼體法。」（大正10・547c）二者語句雖異，但意思相通。

第五的具足方便住，雖以救護一切衆生爲著重點，但在第五難勝地闡明方便的意思，說：「隨世間法行故，名爲方便者。」（大正9・556b）

於第六的正心住，「一切法如虛空」（大正9・445c），而於第六現前地，「三界虛妄，但是心作。」（大正9・558c）前者是諸法無自性之義，和後者說諸法寄於器世間，意思無差異。

於第七不退住，「於佛法中不退轉」（大正9・445c），而於第七遠行地的那段說：「菩薩住遠行地，於念念中，具足修集方便慧力，及一切助菩提分法。」（大正9・562a）可推知這在意義上也是相通的。

由於以上三個理由，我想可證明十住與十地在說明方法上雖有粗細廣略的不同，但主要意思並無殊異。

〔參考資料〕《菩薩瓔珞本業經》卷下〈釋義品〉；《大事》（Mahāvāstu）；《六十華嚴》卷八；《華嚴經疏論纂要》卷三十一、卷三十二；《十住斷結經》卷一～卷四；《菩薩十住行道品》；《菩薩十住經》；《菩薩內戒經》；《法華經玄義》卷五（上）；《四教義》卷五；《成唯識論述記》卷九；《華嚴五教章》卷二；《十住心論》卷六；《華嚴孔目章抄》卷二（上）；平川彰《初期大乘佛教の研究》。

十佛

指《華嚴經》所說的十種佛身。華嚴宗在論述果海時，所說的十佛是指十佛自己的境界

；論佛身時的十佛，則指十身具足的如來。對於此處所謂的十身與十佛，智儼在《華嚴孔目章》卷二將十佛分爲解境的十佛、行境的十佛兩種。澄觀的《華嚴玄談》卷三（中），則另出「融三世間的十身」與「佛上的十身」；其中，「融三世間十身」應屬解境十佛，「佛上十身」相當於行境十佛。

㈠**解境十佛**：指華嚴圓教菩薩於因位以觀智解悟照了的境界，其境界雖各不相同，約其類別可分十種，統稱爲解境十佛。依舊譯《華嚴經》卷二十六所列，十身指：衆生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。新譯《華嚴經》卷三十八所列之名稱，亦同於此。

衆生身，總括衆生世間；國土身，總括國土世間；業報身，指感受前二身的因緣，即惑與業。以上三者是染分。聲聞身與辟支佛身，總括聲聞、緣覺二乘之果體；菩薩身，指求佛果之因人；如來身，指究竟圓滿的佛；智身，是三乘及佛的能證智慧；法身，指三乘及佛所證的理法。以上六者爲淨分。虛空身，正約事空而兼理空，係上述諸身之所依。又，聲聞身以下爲智正覺世間所攝。

解境十佛是在染、淨、不二的境界下，融攝「衆生、國土、智正覺」之三世間所成，故謂爲融三世間的十身。這也是菩薩以觀智所悟知的境界。

㈡**行境十佛**：指華嚴圓教菩薩完成修行而體達究極的佛果。此佛果係超絕因位菩薩解悟照了的境界。即此行境十佛乃就一佛身之德而分。據舊譯《華嚴經》卷四十三所列，此十佛指無著佛、願佛、業報佛、持佛、涅槃佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛。但該經卷三十七所出之十佛名略有不同，即以正覺佛爲第一，住持佛爲第四，化佛爲第五。另外，新譯《華嚴經》卷五十三及卷五十八，皆以成正覺佛爲第一，住持佛爲第四，本性佛爲第九，隨樂佛爲第十。

⑴**正覺佛**：指覺智圓滿的佛果。也是安住世間，不著涅槃而成正覺，又不著於生死，離邪慧之身，故又名無著佛。

⑵**願佛**：佛以願力出生一切德，故名。

⑶**業報佛**：業爲萬行之因，報爲相好莊嚴之身，佛因殊勝福業而感得相好莊嚴的妙色身，令衆生生信，故名。

⑷**住持佛**：以淨識之體住持善根而順成正覺，故名。

⑸**化佛**：佛化現入滅故名化佛，深入涅槃故又名涅槃佛。

⑹**法界佛**：法身充滿法界，以法界爲佛體，故名。

⑺**心佛**：佛心湛然，安住眞唯識性，故名。

⑻**三昧佛**：佛常在三昧而無著，故名。

⑼**性佛**：佛以平等性智照了本性，又解了本覺眞性之本，故名。

⑽**如意佛**：能化、所化如意，普覆羣機，故名。又隨自所樂而普受法身，隨他所樂而受任何身，故又名隨樂佛。

又，舊譯《華嚴經》卷二十六說融三世間十身時，於第七如來身又出十身之說，指十身爲菩提身、願身、化身、住持身（新譯《華嚴經》卷三十八作力持身）、相好莊嚴身、勢力身（新譯《華嚴經》作威勢身）、如意身（新譯《華嚴經》作意生身）、福德身、智身、法身。此佛上十身即上述行境十佛，名稱雖異，意義全同。即示現成正覺是菩提，故菩提身相當於正覺佛；萬行之因（業）感相好莊嚴之果，故相好莊嚴身相當於業報佛；如慈心降伏等，心伏最殊勝，故威勢身相當於心佛；常在三昧，以致福德殊勝，故福德身相當於三昧佛；法界即理法身，故法身相當於法界佛；照了本性即是智，故智身相當於性佛。

〔參考資料〕《十地經論》卷十；《華嚴經搜玄記》卷三（末）；《華嚴經探玄記》卷二、卷十四、卷十七；《華嚴五教章》卷一；《華嚴經疏》卷四十二、卷五十一、卷五十三；《華嚴經疏鈔玄談》卷三；《華嚴經疏演義鈔》卷三十八、卷五十三、卷五十八。

十戒

謂十種戒。綜合諸經論所論的十戒，約有下列幾類：

㈠沙彌及沙彌尼應受持的十戒：又稱沙彌戒、沙彌尼戒，或稱勤策律儀、勤策女律儀。即：⑴不殺生，⑵不偷盜，⑶不淫欲，⑷不妄語，⑸不飲酒，⑹不塗飾香鬘，⑺不歌舞觀聽，⑻不坐高廣大牀，⑼不非時食，⑽不蓄金銀寶物。

㈡菩薩令衆生防護的十戒：又稱十種護持、防護十願。內容爲：⑴禁戒，即持四重禁。⑵清淨戒，即護持僧殘。⑶善戒，即持波逸提等。⑷不缺戒，指令發未來禪，使事行不缺漏，令得根本禪，性行不缺漏。⑸不析戒，即道共戒，意謂相對於析空觀之道共戒，而指顯體空觀之道共戒，亦即滅色而入空是析法之道共，今體法而入空故稱不析。⑹大乘戒，即自利利他雙修。⑺不退戒，指菩薩以善巧方便行種種非道，出入淫舍酒家等非法處以度人，而不退失禁戒。⑻隨順戒，指能隨物之機宜，隨順道理。⑼畢竟戒，即究竟無上之大法。⑽具足成就波羅蜜戒，謂一切圓滿，法無不備。

依智顗在《法華經玄義》卷三（下）所述，此十戒中，禁戒、清淨戒及善戒屬律儀戒，不缺戒爲定共戒，此四戒又皆屬三藏析空觀。而不析戒以下六戒皆爲道共戒。其中，不析戒是體空觀的道共戒，屬通教；大乘戒、不退戒及隨順戒是假觀的道共戒，屬別教；畢竟戒及具足波羅蜜戒爲中道的道共戒，屬圓教。又，南本《涅槃經》卷十一述及，此十戒的第一戒爲菩薩願令衆生護戒，後九戒爲願令得戒。

㈢菩薩所念的十戒：又作大論十戒。爲天台宗依《大智度論》卷八十七所載之文而立的十種戒律。

⑴不缺戒：謂修行之人受持四重禁等性戒而無缺損毀犯，並且常自守護，如愛明珠，則能攝一切界。若犯淨戒，則如器已缺損，無所堪用。

⑵不破戒：持十三僧殘而無破損，若犯戒法，如器破裂，不堪爲用。

⑶不穿戒：持波逸提等而無毀，若有毀犯，如器穿漏，不堪受物。

⑷不雜戒：持定共戒，心住禪定，不雜欲念，不念破戒事。

⑸隨道戒：聲聞初果之人隨順四諦理，能破見惑，無所分別。

⑹無著戒：二乘人見眞諦理，能成聖道，於諸思惑無所染著。

⑺智所讚戒：菩薩於諸世界化導衆生，爲智者所讚歎。

⑻自在戒：亦是菩薩化他的大戒，謂菩薩化他妙用於諸世間，而得自在無礙。

⑼隨定戒：菩薩隨首楞嚴定，現諸威儀，利導衆生，雖威儀變現，而任運常靜。

⑽具足戒：菩薩持中道第一義諦戒，用中道慧遍入諸法，無戒不備。

此十戒中，不缺、不破及不穿三戒是律儀戒，爲散心凡夫所持；不雜戒是定共戒，爲定心凡夫所持；餘六戒皆是道共戒，爲聖者所持。道共戒之中，隨道戒是初果，無著戒是三果，二者皆爲聲聞所持；智所讚、自在、隨定及具足等四戒皆爲菩薩化他之所持。

㈣菩薩奉持三世諸佛的十種淨戒：

⑴普饒益戒：或稱饒益戒。謂菩薩受持淨戒，廣爲利益一切衆生。

⑵不受戒：菩薩不受外道諸戒，但自精進奉持諸佛平等淨戒。

⑶不住戒：菩薩受持戒時，不求於欲界、色界及無色界受生而住。

⑷無悔恨戒：又稱安住戒。謂菩薩不作重罪，不行諂詐，不破淨行，恒安住淨戒，心無悔恨。

⑸無違諍戒：或稱不諍戒。謂菩薩於心常護持佛所制禁戒，無所違犯，亦不鬥諍觸惱一切衆生，但願常生歡喜，奉持於戒。

⑹不惱害戒：菩薩不學邪幻呪術及造作方藥惱害衆生，但爲救護一切而持戒。

⑺不雜戒：又稱無雜穢戒。指菩薩不著邊見

，不持雜戒，但觀緣起，專持出離戒。

(8)不貪求戒：又稱離邪命戒。即菩薩不現異相以彰己有德、起貪求心，但爲滿足出離生死法而持戒。

(9)無過失戒：又稱離惡戒。即一心持戒，不自貢高言持戒，見破戒人亦不輕毀令他愧恥。

(10)無毀犯戒：又稱清淨戒。即菩薩受持淨戒，無所毀犯，永斷十惡，具足十善。

(五)菩薩所持的身淨等十種淨戒：即(1)身淨戒，防護身之三惡故。(2)口淨戒，遠離口之四過故。(3)心淨戒，永離貪恚諸邪見故。(4)具一切淨戒，於天人中最勝妙故。(5)守護菩提心淨戒，不樂小智故。(6)守護如來所說淨戒，即使是微細罪亦大怖畏故。(7)微密淨戒，善拔犯戒之諸衆生故。(8)不作一切惡淨戒，積集一切諸善法故。(9)遠離一切有見淨戒，不著於戒故。(10)守護一切衆生淨戒，出生大悲故。舊譯《華嚴經》卷四十一云（大正9・660a）：「是爲菩薩摩訶薩十種淨戒，若菩薩摩訶薩安住此戒，則得一切諸佛遠離衆惡無上淨戒。」

(六)菩薩所持的不捨菩提心等十戒：即(1)不捨菩提心戒，(2)遠離二乘地戒，(3)觀察利益一切衆生戒，(4)令一切衆生住佛法戒，(5)修一切菩薩所學戒，(6)於一切法無所得戒，(7)以一切善根迴向菩提戒，(8)不著一切如來身戒，(9)思惟一切法離取著戒，(10)諸根律儀戒。

(七)菩薩所持的十重戒：又稱俱密十重戒。依《無畏三藏禪要》所說，即(1)不應退菩提心，(2)不應捨三寶而歸依外道，(3)不應毀謗三寶及三乘經典，(4)對甚深大乘經典不通解處不應生疑惑，(5)不可因說法而令已發菩提心之衆生生退心、趣向二乘，(6)不可因說法而令未發菩提心者發二乘心，(7)對小乘人及邪見人不應輒說甚深妙法，(8)不發諸邪見等法，(9)於外道前不應自說我具無上菩提妙戒，(10)於一切衆生有所損害及無利益者，皆不應作，不教人作，不見作隨喜。

(八)《梵網經》卷下等所說的十重禁戒：即(1)不殺戒，(2)不盜戒，(3)不淫戒，(4)不妄語，(5)不酤酒，(6)不說過戒，(7)不自讚毀他戒，(8)不慳戒，(9)不瞋戒，(10)不謗三寶戒。

(九)大小乘共通的十善戒：即(1)不殺生，(2)不偷盜，(3)不邪淫，(4)不妄語，(5)不兩舌，(6)不惡口，(7)不綺語，(8)不貪欲，(9)不瞋恚，(10)不邪見。

〔參考資料〕 (一)《沙彌十戒法并威儀》；《沙彌尼離戒文》；《沙彌十戒儀則經》；《大藏法數》卷五十六。(二)南本《涅槃經》卷十一；《大般涅槃經義記》卷五；《大般涅槃經疏》卷十四；《摩訶止觀》卷四（上）。(三)《摩訶止觀》卷四（上）；《菩薩戒義疏》卷上；《法華玄義》卷三（下）；明曠《天台菩薩戒疏》卷上。(四)舊譯《華嚴經》卷十二；《華嚴經疏》卷二十四；《止觀輔行傳弘決》卷四之一；《法華玄義》卷三（下）。(五)新譯《華嚴經》卷五十八；《華嚴經探玄記》卷十七；《華嚴經疏》卷五十三。(六)新譯《華嚴經》卷五十三；《華嚴經探玄記》卷十七。(七)《大日經疏》卷十七；《大日經義釋》卷十三。(八)智顗《菩薩戒義疏》；元曉《菩薩戒本私記》。(九)《正法念處經》卷二；《中阿含經》卷三〈伽彌尼經〉；《雜阿含經》卷二十八、卷三十七；《增一阿含經》卷四十三。

十身

佛或菩薩等所知所得之十種身。「身」爲梵語kāya之譯，音譯爲迦耶。十身之說有數種，略述如下：

(一)如來所得的十身：又稱行境十佛。即菩提身、願身、化身、力持身、相好莊嚴身、威勢身、意生身、福德身、法身、智身。此十身同於華嚴宗所立的行境十佛：正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛。

(二)融三世間的十身：又稱解境十佛。即十地中第八不動地菩薩所知的十種類別。即指衆生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。

(三)十地菩薩於各地所得的法身：即平等身、清淨身、無盡身、善修身、法性身、離尋伺身、不思議身、寂靜身、虛空身、妙智身。出自

《大般若波羅蜜經》卷五六八、《勝天王般若波羅蜜經》卷二。謂初地菩薩通達法性，離諸邪曲，故得平等身。二地菩薩離犯戒之失，戒體清淨，故得清淨身。三地菩薩離諸貪、瞋，得勝定，故得無盡身。四地菩薩常修習菩提分，故得善修身。五地菩薩觀諸諦理，證法性，故得法性身。六地菩薩觀緣起之理，離尋伺，故得離尋伺身。七地菩薩善巧方便之智行滿，故得不思議身。八地菩薩離諸煩惱戲論，故得寂靜身。九地菩薩身相無盡，遍一切處，故得虛空身。十地菩薩得一切種智，修行圓滿，故得妙智身。

㈣十忍中第十如虛空忍菩薩所得的十身：即無來身、不生身、不聚身、具足不實身、一相身、無量身、平等身、不壞身、至一切處身、離欲際身。舊譯《華嚴經》卷二十八〈十忍品〉云（大正9・582c）：

「若菩薩摩訶薩成就此忍，得無來身，以無去故；得不生身，以不滅故；得不聚身，以無散壞故；得具足不實身，以無眞實故；得一相身，以無相故；得無量身，以佛力無量故；得平等身，以如相故；得不壞身，以等觀三世故；得至一切處身，以淨眼普照無障礙故；得離欲際身，以一切法無合散故。」

新譯《華嚴經》卷四十四亦有此說，然改不生身爲無生身、不聚身爲無動身、具足不實身爲不實身、不壞身爲無差別身。

㈤十行中第九善法行菩薩所得的十身：出自舊譯《華嚴經》卷十一。即(1)入無量無邊法界身：又名入無邊法界非趣身。理無不證，故入無邊法界；世無不超，故滅一切世。(2)未來身：又名入無邊法界諸趣身。理無能滯，故向未來世；無不生故一切趣生。(3)不生身：雖遍趣同生，然住寂不動。(4)不滅身：雖即生不生，然彼趣中身恆不滅。(5)不實身：彼離言身，無有實狀。(6)離癡妄身：又名不妄身。其體出妄染，淨用無礙。(7)無來去身：又名不遷身，雖起應用，常無來去。(8)不壞身：非但用無來去，亦乃體無變壞，亦是緣不能阻。(9)一相身：非直不爲四相所遷，亦乃妙絕三際，不可以過去、未來等言取。(10)無相身：無相不礙相。

㈥十迴向滿之菩薩所得的十身：即菩薩不來身、菩薩不去身、菩薩不實身、菩薩不虛身、菩薩不盡身、菩薩堅固身、菩薩不動身、菩薩相身、菩薩無相身、菩薩普至身。依《華嚴經探玄記》卷十七所述，此十身中，初二約體，次五約用，後三約相。

㈦十迴向中第十法界等無量迴向之菩薩迴向衆生的十身：即(1)明淨身：又名無染身，謂映無不徹。(2)離濁身：謂普現五道衆生，體無闇障。(3)究竟淨心：又名極清淨身，謂因圓果亦滿。(4)清淨身：謂淨德充內。(5)離塵身：謂煩惱障盡。(6)離種種塵身：又名極離塵身，謂所知障盡。(7)離垢身：謂習氣滅。(8)光明身：謂常光恆照。(9)可愛樂身：謂一一身上各具十蓮華藏微塵數之相好。(10)無礙身：又名無障礙身，謂其形充法界，色亦遍十方，虛通不障。

㈧十地中初歡喜地菩薩所得的十身：即波羅蜜身、四攝身、大悲身、大慈身、功德身、智慧身、淨法身、方便身、神力身、菩提身。舊譯《華嚴經》卷四十云（大正9・652a）：

「菩薩摩訶薩有十種身。何等爲十？所謂波羅蜜身，正向菩提故；四攝身，不捨衆生故；大悲身，代一切衆生受無量苦，無疲厭故；大慈身，救護一切衆生故；功德身，饒益一切衆生故；智慧身，一切諸佛金剛身故；淨法身，遠離諸趣生死故；方便身，普能示現一切衆生故；神力身，示現一切自在力故；菩提身，隨一切時成菩提故。（中略）若菩薩摩訶薩安住此身，則得一切諸佛無上大智慧身。」

㈨十地中第十法雲地之菩薩所得的十身：即指人身、非人身、天身、學身、無學身、緣覺身、菩薩身、如來身、摩瓮摩身、無漏法身。舊譯《華嚴經》卷四十一云（大正9・658a）：

「菩薩摩訶薩有十種身，何等爲十？所謂人身，教化成熟一切人故；非人身，教化成熟地獄、畜生、餓鬼、閻羅王故；天身，教化成熟欲界、色界、無色界衆生故；學身，示現學地

故；無學身，示現阿羅漢地故；緣覺身，教化令入緣覺地故；菩薩身，積集大乘故；如來身，受如來智記故；摩醯摩身，巧方便出生無量功德故；無漏法身，以少方便普現一切衆生身故。」

此十身中，初三身現凡身，次五身現三果之身，終二身現體用身。

〔參考資料〕 (一)舊譯《華嚴經》卷三十七；《佛地經論》卷七。(二)新譯《華嚴經》卷三十八；舊譯《華嚴經》卷二十六；《十地經論》卷十。(三)《大乘法苑義林章》卷七（本）；《華嚴經疏鈔玄談》卷三。(四)《華嚴經探玄記》卷十五；《華嚴經疏》卷四十六。(五)《華嚴經探玄記》卷六；新譯《華嚴經》卷二十。(六)舊譯《華嚴經》卷四十；新譯《華嚴經》卷五十六。(七)《華嚴經探玄記》卷八；舊譯《華嚴經》卷二十二；新譯《華嚴經》卷三十二。(八)新譯《華嚴經》卷五十六；《華嚴經探玄記》卷十七。(九)新譯《華嚴經》卷五十七；《華嚴經探玄記》卷十七。

十定

大乘佛教的禪定用語。又稱十大三昧、十三昧。「十」表示數的圓極；「大三昧」則表示行願滿稱法界之定，即指普賢的深定妙用無窮。此十定即：(1)普光大三昧，(2)妙光大三昧，(3)次第徧往諸佛國土大三昧，(4)清淨深心行大三昧，(5)知過去莊嚴藏大三昧，(6)智光明藏大三昧，(7)了知一切世界佛莊嚴大三昧，(8)衆生差別身大三昧，(9)法界自在大三昧，(10)無礙輪大三昧。

澄觀《華嚴經疏演義鈔》卷四十對此十定曾有解釋，其文云（卍續10・844上）：

「(一)普光者，身心業用周徧全包爲普，智照自在名光。(二)妙光者，身智徧照爲光，勝用交暎爲妙。(三)十方無餘之刹皆至入定爲徧，往往無雜亂不礙時節歷然爲次第，即能起用名神通，以智用如理本自徧故。(四)明達諸法本自清淨，離於想念契理深心，依此起用徧供諸佛，請法起說名之爲行。(五)佛出劫刹等事皆名莊嚴，過去門中包此無盡爲藏，亦名過去清淨藏者，入定能入劫，一念無緣，起定能受法，三輪無著，皆名清淨。(六)未來藏中，包含諸佛及佛法等，名之爲藏，智慧徹照，稱曰光明。(七)現在諸佛作用衆會、身相益物，皆曰莊嚴，橫徧十方故云一切現，可目覩故不云藏。(八)於差別衆生身內外，入定起定皆自在故，雖通三種世間，從多但云衆生，前後諸定皆從多說。(九)於眼等十八界自在入出，又知事法界邊際與理法界無礙自在故。(十)無礙輪者，三輪攝化皆自在故，又得十無礙滿佛界故，無盡大用一一無礙皆悉圓滿能摧伏故，尋初後際不得邊故。」

此外，根據《大藏法數》卷五十八所釋，普光三昧係身土重重相入，周徧廣大而無限極。妙光明三昧係顯明自他境界，身心無礙，次第徧往諸佛國土。神通三昧係以如幻智應物而動寂，藉根本智，恆無往來，彼此延促。清淨深心行三昧係至阿僧祇世界諸佛所，以花香供養，請求妙法。知過去藏莊嚴三昧係知過去諸佛出現、劫刹、度生、壽命。智光明藏三昧係對未來劫中諸佛已說、未說之法悉皆能知。了知一切世界佛莊嚴三昧係能徧入十方世界，見一切佛的教化莊嚴。一切衆生差別身三昧係入人身而出夜叉身，乃至入刹那而起於三世等。法界自在三昧係自身毛孔入此三昧而做佛事，得法界自在。無礙輪三昧係位於無礙三業佛土而完成對衆生的教化，轉淨法輪，續諸佛種。

〔參考資料〕 新譯《華嚴經》卷四十〈十定品〉；《華嚴經合論》卷六十八；《華嚴經綱要》卷四十；《華嚴經疏》卷四十五。

十念

(一)原始及部派佛教所倡行的十種禪法：即十種專念一對象以攝心、息妄想的方法，故云十念。出自《增一阿含經》卷三十四。

(1)念佛：謂正身正坐，觀如來身相，繫念如來之十力、四無所畏、五分法身等功德，更無他想。

(2)念法：謂繫念法，由欲而至無欲，離諸煩

惱，除諸愛欲，無有塵勞，無瑕疵亂想之念，更無他想。

⑶念僧：又名念衆、念比丘僧、或念聖衆；謂繫念四雙八輩成就善業與五分法身，自度復度他人，更無他想。

⑷念戒：謂念戒能止諸惡，成就道品。

⑸念施：又名念布施或念捨；謂念布施能破慳貪，生長福果；且布施之後不生後悔，亦不求報，即有罵之、杖之者，亦起慈心，不絕施意。

⑹念天：謂念身口意清淨，不造穢行，衆行具足，乃成天身。

⑺念休息：又名念滅；謂心意之想止息，志性專一而無卒暴，常求方便，入三昧定。

⑻念安般：又名念安那般那，念出入息，或念無所起；謂觀息之長短、冷熱，又尋息之出入，數其長短，分別了曉。

⑼念身非常：又名念觀身或念身；謂念此身乃髮毛爪齒、髑腦等所成，又思身由何處來，由誰所造。

⑽念死：又名念當終亡；謂念命根斷絕，無形無響，亦無相貌，更無他想。

此外，《大乘義章》卷十二於念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天六念外，加念出入息、念死、念滅、念身而成十念。又，《光讚般若經》卷七立菩薩行法時，舉出念佛、念法、念聖衆、念戒、念布施、念天、念恬泊、念無所起、念觀身、念當終亡等十念。

㈡謂菩薩當護之十念：依《菩薩受齋經》所載，此十念爲：念過去佛、念未來佛、念一切現在佛、念尸羅波羅蜜、念禪波羅蜜、念傴和拘舍羅、念般若波羅蜜、念禪三昧六萬菩薩在阿彌陀佛所、念過去當來今現和上阿闍黎。此中，初三佛寶，次四法寶，後二僧寶，即念佛、法、僧三寶。然文中唯有九念，疑似遺漏第四念布施。又，前舉念佛等十念爲小乘聲聞法，此十念則係菩薩所護之十念。

㈢指聖者所修，往生阿彌陀國的十種因行：此係《彌勒所問經》的說法，即憶念慈、悲、護法等十種心。性質及能力較佳的菩薩，可依此往生淨土。《大寶積經》卷九十二亦有此說法，而稱「念佛十種心」，即⑴於諸衆生起大慈不損害之心；⑵於諸衆生起大悲，而無逼惱之心；⑶於佛之正法，不惜身命，而樂於守護之心；⑷於一切法發生勝忍，而不執著之心；⑸不貪利養恭敬尊重，而淨意樂之心；⑹求佛種智，於一切時不忘失之心；⑺於諸衆生，尊重恭敬，而不下劣之心；⑻不著世論，於菩提分生決定之心；⑼種諸善根，無有雜染，清淨之心；⑽於諸如來捨離諸相，而起隨念之心。《大寶積經》異譯本《發覺淨心經》，亦出此說。

㈣稱名十念：《觀無量壽經》云（大正12・346a）：「令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。」關於此十念之解釋，古來諸師有各種不同的說法。

⑴曇鸞《往生論註》卷上云（大正40・834c）：

「百一生滅名一刹那，六十刹那名爲一念。此中云念者，不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛若總相、若別相，隨所觀緣心無他想，十念相續名爲十念，但稱名號亦復如是。（中略）經言十念者，明業事成辨耳，不必須知頭數也。」

此即以「念」作「憶念」義，憶念阿彌陀佛之總相或別相，口稱名號，心無他想，凝思相續至十，名十念。

⑵新羅・元曉謂十念有顯了及隱密二種，即十聲稱佛爲顯了十念，《彌勒所問經》所說慈等十念爲隱密十念。又，《觀無量壽經》十念唯顯了十念，《無量壽經》第十八願之十念通顯了、隱密二種。

⑶新羅・義寂謂每稱念「南無阿彌陀佛」一遍，爲一念。

⑷宋・遵式在《晨朝十念法》記載氣息十念之說，謂（大正47・210b）：「修淨業者，須每日清晨服飾已後，面西正立合掌，連聲稱阿彌陀佛。盡氣爲一念，如是十氣名爲十念，但

隨氣長短，不限佛數。」日本・良遍《念佛往生決心記》亦稟承此氣息十念之說。

⑸日本・空海《祕藏記》依密教意，謂十念爲十波羅蜜之義（大正圖像1・8a）：

「據密教十念成就，謂十波羅蜜圓滿也。或難云：經云十念成就得生西方淨土。西方淨土者，初地菩薩所生之土也。十波羅蜜者，於十地中地地修，地地圓滿。若以十念成就擬十波羅蜜論者，生淨土時十地可究竟。何故云初地菩薩所生之土也？答云：是密教所謂横義，初地與十地無高下故，今卿所難次第義耳，十地自布施波羅蜜至於智波羅蜜，地地各有一波羅蜜，是顯教所說地地遷登之義，今密教所說，言菩薩地者，是心也，法文也，佛也，菩薩也，凡異餘乘如此。」

⑹善導將十念解釋爲十聲稱名，《觀經疏》〈玄義分〉云，十聲中具足十願十行，故上自一生稱名，下至十念稱名，以佛願力皆得往生。日本・源空《選擇本願念佛集》即承善導之說，謂念聲是一。

〔參考資料〕㈠《增一阿含經》卷一〈序品〉、〈十念品〉、卷二〈廣演品〉、卷四十二〈結禁品〉、卷四十三〈善惡品〉；《光讚般若經》卷七〈觀品〉；《諸經要集》卷三。㈢《無量壽經宗要》；《遊心安樂道》；《無量壽經記》卷上；《無量壽經連義述文贊》卷中；《無量壽經疏》；《華嚴經孔目章》卷四。㈣《般舟讚》；《往生禮讚》；《安樂集》卷上；《安樂集私記》卷下；《釋淨土羣疑論》卷三、卷五、卷七。

十明

㈠**指《華嚴經》〈離世間品〉所說的菩薩十種善巧智**：又稱十種明、十種智明。出自舊譯《華嚴經》卷三十八、新譯《華嚴經》卷五十四，即：

⑴**知衆生業報智明**：指知一切衆生的業報。

⑵**知一切境界寂滅智明**：指知一切衆生的境界寂滅清淨，遠離諸戲論。

⑶**知一切所緣唯是一相智明**：指知一切衆生種種所緣，唯是一實相之理。

⑷**能以妙音普聞十方智明**：指能以無量微妙音聲，普令十方一切世界聞知。

⑸**普壞染著心智明**：指普壞一切衆生染著之心。

⑹**能以方便受生智明**：指方便示現受生、不受生。

⑺**捨離想受境界智明**：指完全捨離一切想受的境界。

⑻**知一切法無相無性智明**：指知一切法非相、非無相、一性、無性、不可分別，且了知種種諸法，於無量劫分別演說。

⑼**知衆生緣起本無有生智明**：指知一切衆生的受生因緣不可得，本來無生。

⑽**以無著心濟度衆生智明**：指知一切衆生無生空寂，一切行如影像，且恒行菩薩之行，能於生死海，平等濟度一切衆生。

《華嚴經探玄記》卷十七解釋此十明，謂（大正35・427c）：

「有十種明者，前以無壅曰通，今委顯爲明，於中初㈠知衆生業果差別，㈡知衆生於寂滅境起淨信心，㈢知衆生證入理智，上三知所化；㈣語業，㈤意業，㈥身業，此三顯能化；㈦於境轉分別想爲正智因，㈧知理平等起行無礙，初知三性理不礙起行成佛，㈨知衆生眞心稱理隨緣顯事不失化用，（中略）㈩中有七。」

《華嚴經大疏鈔》卷五十四更作詳解，文云（卍續11・225上）：

「第六十種明下二門明善現位中行，此門正顯行體即是般若故曰智明，後門明離智障故稱解脫，今初然皆權實無礙之智故稱善巧，非如十度唯約根本，但約增微分成五行。（中略）十中前七單約一智，後三雙行，前中初三約所化。（中略）次三約能化，各初事次理，後即事歸理。（中略）七離能所想會歸般若念想觀，除不受境界爲入理善巧故。（中略）後三雙行中，八明無說之說，無成之成善巧智明。（中略）九明無生起生智明。（中略）平等教化智明。」

㈡**舊譯《華嚴經》卷二十八〈十明品〉所說**

的十明：此十明顯示菩薩智之自在委照，妙用無窮。即：

⑴**他心智明**：全稱善知他心智明，指菩薩對一切衆生的心念，如實了知。

⑵**天眼智明**：全稱無礙天眼智明，指菩薩明了無礙地照見一切色像。

⑶**宿命智明**：全稱深入過去際劫無礙宿命智明，指菩薩對自己或他人的過去世事，悉能如實了知。

⑷**未來際智明**：全稱深入未來際劫無礙智明，指菩薩如實了知一切衆生，於未來世流轉生死，若出若沒。

⑸**天耳智明**：全稱無礙清淨天耳智明，指菩薩隨意自在聽聞十方世界一切音聲。

⑹**神力智明**：全稱安住無畏神力智明，指菩薩具足無量不可思議大神通力，於十方世界，若來若去，自在無礙。

⑺**分別言音智明**：全稱分別一切言音智明，指菩薩如實了知一切衆生的語言差別。

⑻**色身莊嚴智明**：全稱出生無量阿僧祇色身莊嚴智明，指菩薩能化現種種色像，度化衆生。

⑼**眞實智明**：全稱一切諸法眞實智明，指菩薩如實了知一切諸法。

⑽**滅定智明**：全稱一切諸法滅定智明，指菩薩入於一切法寂滅正受，而不捨一切所行。

依《華嚴經探玄記》卷十五所說，此十明皆以大智爲體，通普賢性起之智，若隨相而分，前八明是量智，後二明爲理智；若據實而分，則此十明爲唯一無礙智。而在諸門分別中，分成十段，其中，將此十明與〈離世間品〉所說的十明相攝，文云（大正35・380a）：「彼文約所知明了非約業用自在，唯彼第四出生不可思議淨妙音聲，無量世界無不普聞，方便智明，此一約用同此。」又與《大智度論》所說的三明相攝，云（大正35・380b）：「有二義：㈠非三所攝，以彼亦爲二乘所得此不爾故，㈡縱佛菩薩所得三明，於此十中但三攝五，亦非盡故，謂天眼攝二，謂天眼及未來際明，宿命唯一也。漏盡攝二，謂末後二也。」更與六通相攝，云（大正35・380b）：

「亦二義：㈠非六所攝，以彼亦爲二乘得故，㈡若佛所得攝非不盡，謂於六中天眼天耳神足漏盡，此四各分二故爲十也。即天眼約見現未分二，以未來生死智明亦是天眼所見故，天耳約聽聞聖教及分別音聲故分爲二，神足約業用及色身爲二，漏盡約定慧爲二，第九是慧也，餘二不分故，六攝十也。」

此外，若約教顯異，則三明六通屬於小乘、三乘之教，而此十明可屬於一乘教。而新譯《華嚴經》卷四十四〈十通品〉所說的他心智通等十通，即此十明。《華嚴經大疏鈔》卷四十四對此釋云（卍續10・906上）：

「通即神通，謂妙用難測曰神，自在無擁曰通，妙用無極寄十顯圓。（中略）晉經本業俱稱十明者，委照無遺故。（中略）經通即委照亦得稱明，如文廣說，故下經云非諸菩薩通明境界。（中略）晉經意存順義，今譯務不違文。」

又，《大乘義章》卷十四亦立〈十明義〉，辨明此十明之義。

〔參考資料〕 ㈡《華嚴經孔目章》卷四；《華嚴五教章》卷一；《華嚴五教章通路記》卷十八。

十信

大乘菩薩的修行階位。具稱十信心。略稱十心。乃菩薩五十二位修行位次中的前十位，爲信順佛之教法而不疑之位次。其名稱、順序，諸經所說不一，如《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖名字品〉說是信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、迴向心、護法心、戒心、願心。《仁王經》卷上〈菩薩敎化品〉說是信心、精進心、念心、慧心、定心、施心、戒心、護心、願心、迴向心。《大佛頂首楞嚴經》卷八所說大略同於《瓔珞經》，唯迴向心與護法心前後次序相反。而天台家多依《瓔珞經》，法相家多依《仁王經》，然二經皆無說明，唯《首楞嚴經》說明之，玆依其所說，略述如

下：

(1)信心：謂妙信常住，一切妄想滅盡無餘，中道純眞。(2)念心：謂無數劫中，捨身受身皆能憶念，得無遺忘。(3)精進心：謂唯以精明，進趣眞淨。(4)慧心：謂心精現前，純以智慧。(5)定心：謂周徧寂湛，寂妙常凝。(6)不退心：謂定光發明，明性深入，唯進無退。(7)護法心：謂心進安然，保持不失，十方如來，氣分交接。(8)迴向心：謂覺明保持，能以妙力回佛慈光，向佛安住。(9)戒心：謂心光密迴，獲佛常凝，無上妙淨，安住無爲，得無遺失。(10)願心：謂住戒自在，能遊十方，所去隨願。

以上之解釋，乃天台家所說圓敎菩薩之相狀。至於別敎，《天台四敎儀集註》卷八（本）依據上述經文，釋別敎之十信，謂信常住之理名曰信心，憶念不忘名曰念心，眞精進趣名曰精進心，心精智慧名曰慧心，周徧湛寂名曰定心，定光無退名曰不退心，保持不失名曰護法心，迴向佛地名曰迴向心，安住無失名曰戒心，十方隨願名曰願心。

佛道修行階次之中，當以信佛之敎法（信心）爲始，次憶念其事（念心），精進修之（精進心），磨以智慧（慧心），而得禪定（定心），不退轉（不退心），能護持其法（護法心），迴向佛地（迴向心），禁戒清淨（戒心），願隨往生十方諸佛淨土（願心），由此而登上菩提大道。

關於修行十信位的時間，《瓔珞經》謂，修此十信，經一劫乃至三劫，可至初住位；《仁王經》云，十千劫中行正道，其進退不定，猶如輕毛隨風，東西不定；《起信論》則謂，經一萬劫修此十信，可得成就。

〔參考資料〕《大乘義章》卷十七；《大明三藏法數》；《梵網經》卷上；陳譯《攝大乘論釋》卷十一；《仁王般若經疏》卷中；《仁王經合疏》卷中；《仁王經疏》卷中；《法華經玄義》卷四（下）、卷五（上）；《華嚴經搜玄記》卷一（下）；《華嚴經探玄記》卷一、卷四；《四敎義》卷五。

十界

天台宗合稱六道（凡）四聖爲十界。又稱十法界。此概括一切凡聖迷悟之境界，即(1)地獄界，(2)餓鬼界，(3)畜生界，(4)修羅界，(5)人間界，(6)天上界，(7)聲聞界，(8)緣覺界，(9)菩薩界，(10)佛界。

經論中雖無「十界」二字之明文，但依《法華經》卷六〈法師功德品〉謂，自下阿鼻地獄至上有頂中有種種語言聲音：阿修羅聲、地獄聲、畜生聲、餓鬼聲、比丘聲、比丘尼聲，聲聞聲、辟支佛聲、菩薩聲、佛聲；《大智度論》卷二十七謂有四種道：聲聞道、辟支佛道、菩薩道、佛道，復有六種道：地獄、畜生、餓鬼、人、天、阿修羅道，可知十界之思想自古即已存在。

此中，地獄界是指地下八寒八熱的牢獄；犯上品之五逆十惡者生於其中，受無窮之極苦。畜生界指披毛戴角鱗甲羽毛四足多足之生類；造中品之五逆十惡者受生其中，互相吞噉，受苦無窮。餓鬼界在地下五百由旬之處；造下品之五逆十惡者生於其中，不得飲食，受苦無窮。修羅界具稱阿修羅界，位於大海底，懷猜忌心勝他心修下品十善者受生其中，常與諸天鬥爭而憂惱苦逼。人界在須彌四洲，持五戒，具修中品十善者受生其中，常貪惜自身戀著眷屬，苦樂交錯。天界是修上品十善又兼修禪定者之受報處，有三界二十八天之別；此雖爲勝妙之果報，但福報享盡，亦不能免天人五衰之下場。以上統稱爲六道。

聲聞界爲小乘之境界，屬此界者聞佛之聲敎、觀四諦之法而證空理，終入無餘涅槃，灰身滅智。緣覺界亦是小乘之境界，屬此界者觀十二因緣而證空理，然獨樂善寂亦入無餘涅槃。菩薩界爲大乘之境界，屬此界者起四弘誓願，修行六度以期成佛。佛界爲大乘究竟之境界，乃因行成就，二利果德圓滿之極位。

此外，關於十界之異名「十法界」，在《法華經玄義》卷二（上）、《佛祖統紀》卷五十均有詳細的說明。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷二(下)、卷八(下)、卷九(上);《止觀輔行傳弘決》卷二之三、卷五之三;《法華經文句》卷一(下)、卷二(上);《觀音玄義》卷下;《渼光類聚》卷三;《天台傳佛心印記》。

十師

㈠**指三師七證**:律制比丘受具足戒時,戒場上須有傳授戒法的戒師(戒和尚)、教授禮拜的羯磨師,及教授威儀作法的教授師等三師,以及七位爲受戒者證明已受具戒的尊證。其中,戒和尚須有十年以上的戒臘,羯磨、教授二師須有五年以上的戒臘;十師均須無違犯戒律者。若邊境地區,則僅須三師二證。

㈡**外道的分類**:有二說:

⑴六師外道的分派,即不蘭迦葉、末伽梨、劬奢離、阿夷頭、翅舍欽婆羅、牟提多婆休、迦旃延、詘若、比羅吒、尼犍子等十師。若將此十師與六師外道加以對照,則富蘭那迦葉相當於不蘭迦葉,末伽利拘賒梨子相當於末伽梨、劬奢離,刪闍耶毗羅胝子相當於詘若、比羅吒,阿耆多翅舍欽婆羅相當於阿夷頭、翅舍欽婆羅,迦羅鳩馱迦旃延相當於牟提多婆休、迦旃延,尼犍陀若提子相當於尼犍子。

⑵苦行六師加本源三師及另外一師,而成十師,即:迦毗羅、優樓迦、勒娑婆、自餓、投淵、赴火、自墜、寂默、常立、牛戒等十師。

㈢**指內供奉的十禪師**:日本自古由十禪師擔任內供奉之職,故有此稱。

◉附:印順《原始佛教聖典之集成》第五章(摘錄)

受具時「十衆現前」——和尚、羯磨師、教授師爲三師、七證,和合作「白四羯磨」受具:這是上座部系各律所一致的。《僧祇律》却不是這樣,和尚是不在「十衆」以內的。《僧祇律》說:「和上在十人數,不名受具足。」這是和上不在十人數的明證。那十衆中的三師是誰呢?《僧祇律》卷三十說(大正22・472a):「和上尼已先與求衣鉢,與求衆,與求二戒師,與求空靜處教師:推與衆僧。」

弟子如要受具足,無論是比丘或比丘尼,和上(或和上尼)都應早先爲弟子代求三衣鉢具;並請清淨衆,參加受具羯磨;還要求三師,是二位戒師(在作法中,分稱爲戒師與羯磨師),空靜處教師。《僧祇律》——大衆部(Mahāsāṃghikāḥ)的制度,和上不在十數,所以有兩位戒師(比丘中但言「求戒師」,沒有明說「二」位)。「推與衆僧」,是和上將弟子交與衆僧,由衆僧(十衆)爲他受具。所以,和上是推介者,是願意攝受教導的證明者(沒有是不准受具的)。佛教界舊有這樣的論諍傳說,如《三論玄義》說(大正45・9a):「上座部云:和上無戒及破戒,闍梨有戒,大衆亦有戒,受戒則得,戒從大衆得。大衆知和上無戒,而與共受戒者,大衆得突吉羅罪。(中略)餘部言:和上無戒及破戒,大衆有戒,則不得戒,戒從和尚得故。因此諍論。」

《三論玄義》的舊傳說:上座部戒從大衆得,大衆部戒從和尚得。然依《僧祇律》看來,恰好相反。和上不在十人數內,可見大衆部是戒從大衆得的。而上座部系,和尚爲十衆的主體,戒是應從和尚得的(部派分化,展轉取捨,可能不一定如此)。尊上座與重大衆,爲釋尊律制的眞精神。然偏頗發展而分化起來,尊上座的,上座有領導僧伽,決定羯磨的地位,成爲上座部;始終保持僧事僧決的原則,以大衆的意旨爲準,成爲大衆部:這是二部的根本分歧處。大衆部的受具,和上不在十人數內,正是這一精神的表現。戒從和尚得,加深了和尚與弟子間的關係。上座部中,如銅鍱部所傳的「五師相承」,都是和尚與弟子的關係。上座地位的強化,與師資傳承是不能分離的。大衆部也有師資的關係,然在受具時,推與僧伽(十人爲法定代表),使受具者在佛法(得戒)中,直接與僧伽相貫通。和尚在不在十數,在論究這一制度的新古時,應重視《僧祇律》的獨到精神!

依我研究的意見：「白四羯磨受具」，當然是在僧中的。而和尚的在不在內，起初應並無嚴格的規定，如《薩婆多毗尼毗婆沙論》卷一說（大正23・508c）：「若白四羯磨受具足戒，和上不現在前，不得受戒，以僧數（十數）不滿故。若僧數滿，設無和尚，亦得受戒。」

《薩婆多毗尼毗婆沙論》保存了古義，和尚是可以不在十僧以內的。白四受具，原始應以十眾為主，而和尚在不在內，沒有嚴格的規定。在重大眾與尊上座的分化中，到二部分立，就形成：上座系和尚為三師之一，大眾系和尚在十眾以外，明顯的對立起來。

〔參考資料〕 (二)《止觀輔行》卷十之一；《四分律疏飾宗義記》卷七（末）；《百論疏》卷上之二。

十善（梵daśa kuśala-karmāni，巴dasa kusala-kammāni，藏dge-ba bcuḥi las）

佛教對世間善行的總稱。它是以三種身業（不殺生、不偷盜、不邪淫）、四種語業（不妄語、不惡口、不兩舌、不綺語）及三種意業（不貪欲、不瞋恚、不邪見）所組成的。又稱十善道、十善業道、十善根本業道或十白業道。

就原始佛教的原義而言，十善業是世間善行的總稱，是死後不墮惡趣，往生天道的條件。如《雜阿含經》卷三十七云（大正2・273a）：「十善業跡因緣故，身壞命終得生天上。」《中阿含經》卷三〈伽彌尼經〉云（大正1・440b）：「此十善業道，白有白報，自然昇上，必至善處。」

至大乘佛教時代，為一掃聲聞佛教重律沙門拘執細碎戒律的弊病，提出了「十善為總相戒」的說法，賦予十善更重要的意義。如《大智度論》卷四十六云（大正25・395b）：「十善為總相戒，別相有無量戒。（中略）說十善道則攝一切戒。」

因此，大乘佛教除了認為十善是世間善行的總稱外，還把十善視為出世間善行的基礎，如新譯《華嚴經》卷三十五云（大正10・185c）：

「十善業道是人天乃至有頂處受生因。又此上品十善業道，以智慧修習；（中略）從他聞聲而解了故，成聲聞乘。又此上品十善業道，修治清淨，不從他教，自覺悟故，（中略）成獨覺乘。又此上品十善業道，修治清淨，心廣無量故、具足悲愍故、方便所攝故、發生大願故、不捨眾生故、希求諸佛大智故、淨治菩薩諸地故、淨修一切諸度故，成菩薩廣大行。又此上上十善業道，一切種清淨故，乃至證十力四無畏故，一切佛法皆得成就。」

十善業道所含十支的意義是：不殺生，指不殺害其他眾生的生命。不偷盜，指不侵佔奪取他人的財物。不邪淫，指不與配偶之外的人行淫。不妄語，指不講虛誑騙人的話。不惡口，指不說粗暴及使人不悅的話。不兩舌，指不說離間他人的話。不綺語，指不說出於散亂心的雜穢語。不貪欲，指對他人的財物資用不生貪心，不願不求。不瞋恚，指對眾生永捨瞋恨、怨害、熱惱，常思順行、仁慈。不邪見，指心住正見，了解事物不誑不曲。

◉附一：印順《成佛之道》第三章（摘錄）

十善業也稱十善戒。在如來制訂的律儀——有授受儀式的律儀中，並無十善業。但依《華嚴經》〈十地品〉、《優婆塞戒經》等，《入中論》、《攝波羅蜜多論》等，同說十善業道為菩薩戒。從《阿含經》以來，十善業為主要的德行，與五戒並稱。佛法中，戒與律儀，是同而又多少不同的。無論是自誓受，從師受，都是戒，根本為十善業。依據修學者環境、根性，制訂不同的應守規律，如五戒、八戒等八種律儀（攝盡聲聞法的戒律），是戒，也是律儀。所以在這戒福業中，再說德行根本的十善業。

十善業，分身口意三類。身善業有三：不殺生、不盜、不邪淫，與五戒的前三相同。語善業有四：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語。不妄語，與五戒同。不兩舌是：不存破壞

他人和好的動機，東家說西，西家說東，搬弄是非，挑撥離間。不惡口是：不說粗惡的、使人難堪的語言，如呵罵、冷嘲熱諷、尖酸刻薄的批評、惡意攻訐等。不綺語是：不說無意義語，如誨盜誨淫、情歌艷曲、說笑搭訕，或者天南地北，言不及義。這不但浪費時光，而且有害身心。十善業的重視語業，正說明了這是人類和樂共處的根本德行。人類以語言而傳達彼此的情意，如人與人間，盡是些妄語、兩舌、惡口、綺語，試問人類的和樂——齊家治國平天下，從何說起？語言的傳達，雖說「人口快如風」，到底還不易傳播。自從有了文字，就能傳遠傳久；加上近代發明的電話、電視等，這一世界的人類意識，更是息息相通。然而息息相通的，充滿了妄語、兩舌、惡口、綺語（黃色黑色等），我們現在正進入這樣的世界。宣傳建設人類的永久和平，而違反人類的正常德行，眞是緣木而求魚了！意善業有三：離貪欲、離瞋恚、離邪見。離貪欲是：對於他人的財物、妻室（丈夫）、權位，不起貪戀而欲得的心理，不作取得他財等計劃，自已安分知足，離貪欲心。離瞋恚是：對他不起瞋恚忿恨心，不作損害他人的設想。離邪見就是正見，正見有善惡、業報、前生後世、凡夫聖人等。意業雖是內心的，但發展出來，就會成爲身語的行爲。十善業的反面，是十惡業。離十惡，行十善，實爲任何人所應行的德行。

諸善業，原是極多的，但從顯見的重業來說，是十善。所以善業的根本，佛說就是十善業。在大乘法中，這是菩薩戒；也是聲聞、緣覺、天、人——一切善行的根本，所以說：人天善所依止，三乘聖法由之而成立。在佛法中，十善業是徹始徹終的德行，如《海龍王經》說：「諸善法者，是諸人天衆生圓滿根本依處，聲聞獨覺菩提根本依處，無上正等菩提根本依處。何等名爲根本依處？謂十善業。」又說：「十善業道，是生人天，得學無學諸沙門果、獨覺菩提，及諸菩薩一切妙行，一切佛法所依止處。」

◉附二：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第五章（摘錄）

由於十善是通於一般的，所以被看作人天善法。八正道是出離解脫的正道，所以說是出世的無漏功德。其實，十善與八正道是相通的。如《中部》第一一七經〈大四十經〉，對正見、正思惟、正語、正業、正命，都分爲有漏福分、無漏聖道二類。而《雜阿含經》，以爲八正道都有世俗有漏有取、出世無漏無取二類。世俗的、有漏的福分善，也就是人天善法。十善——戒，作爲人天善法的，經說固然不少，然也有通於出世的。如《雜阿含經》說：十善是出法、（度）彼岸法、眞實法。《增支部》說：十善是聖法、無漏法、聖道、應現證。在《雜阿含經》與《增支部》中，對十善與八正道（《增支部》加正智、正解脫爲「十無學法」），是以同樣的意趣與語句來說明的。十善通於無漏聖法，是聖典所明確表示的，所以《雜阿含經》卷三十七說（大正2·273a）：

「離殺生乃至正見，十善業跡因緣故，（中略）欲求刹利大姓家、婆羅門大姓家、居士大姓家，悉得往生。（中略）若復欲求生四王、三十三天，乃至他化自在天，悉得往生。所以者何？以法行、正行故，行淨戒者，其心所願，悉自然得。若復如是法行、正行者，欲求生梵天，（中略）乃至阿伽尼吒，亦復如是。所以者何？以彼持戒淸淨，心離欲故。若復欲求離欲惡不善法，有覺有觀，乃至第四禪具足住。（中略）欲求慈悲喜捨，空入處，（中略）非想非非想入處。（中略）欲求斷三結，得須陀洹、斯陀含、阿那含、（中略）漏盡智（阿羅漢），皆悉得。所以者何？以法行、正行故，持戒、離欲，所願必得。」

《中部》第四十一經〈薩羅村婆羅門經〉，大致相同。十善是正行、法行，是淨戒，是生人中大家、諸天，得四禪以上的定（及果），得四果的因緣。十善淨戒，是戒——尸羅的正體，是戒的通相；其他一切戒善，不過依此

而隨機施設。所以《大智度論》說（大正25．395b）：「十善爲總相戒。（中略）說十善道，則攝一切戒。」

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十八；《中阿含經》卷四；《增一阿含經》卷四十三、卷四十四；《正法念處經》卷一、卷二；《受十善戒經》；《大薩遮尼乾子所說經》卷三；《大日經》卷六；《大毗婆沙論》卷一一二、卷一一三；《中論》卷三；《成實論》卷九；《瑜伽師地論》卷八；《俱舍論》卷十七；《十地經論》卷四；《雜集論》卷七；中村元《原始佛教の生活倫理》；平川彰《初期大乘佛教の研究》第五章。

十齋

又稱十齋日。即於每月初一、八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九、三十等十日受持齋戒。《地藏菩薩本願經》卷上〈如來讚歎品〉云（大正13．783b）：「復次普廣，若未來世衆生，於月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三、二十四、二十八、二十九日乃至三十日，是諸日等諸罪結集定其輕重。南閻浮提衆生舉止動念，無不是業，無不是罪，何況恣情殺害、竊盜、邪淫、妄語百千罪狀，能於是十齋日，對佛菩薩、諸賢聖像前讀是經一遍，東西南北百由旬內無諸災難。當此居家若長若幼，現在未來百千歲中永離惡趣。」

依《地藏菩薩發心因緣十王經》所述，於此十齋日依次供養定光如來（一日）、藥師如來（八日）、賢劫千佛（十四日）、阿彌陀如來（十五日）、地藏菩薩（十八日）、大勢至菩薩（二十三日）、觀世音菩薩（二十四日）、毗盧遮那如來（二十八日）、藥王菩薩（二十九日）、釋迦如來（三十日），則能除病延年，命終得生佛國。中國自唐末以來即行此法，如《佛祖統紀》卷三十三云（大正49．320c）：「每月十齋日持佛菩薩號，乞福滅罪。」又，近時所行的十齋日本尊，略有更動，即改十四日賢劫千佛爲普賢菩薩，十八日地藏菩薩改爲觀世音菩薩，二十四日觀世音菩薩改爲地藏菩薩。此外，安置十齋佛的堂宇，稱作十齋堂。

〔參考資料〕《大明三藏法數》卷四十二；《釋門正統》卷四。

十二天

十二種天神，爲密教護世天部的十二尊。爲一切天、龍、鬼神、星宿、冥官的統領者。原是古代印度神話的神，密教以之爲守護方位的守護神。即八方天、上下天及日月天。八方天指東方帝釋天（Indra）、東南火天（Agni）、南方焰摩天（Yama）、西南羅刹天（Nairiti）、西方水天（Varuṇa）、西北風天（Vāyu）、北方毗沙門天（Kubera）、東北伊舍那天（Içāna）。上方是梵天（Brahmā），下方爲地天（Prithivi）。以上十天加上日天（Aditya）、月天（Candra），合爲十二天。

此十二天之中，帝釋天爲蘇迷盧等一切諸山所攝天鬼之主，火天爲火神及諸持明神仙衆之主，焰摩天爲五道冥官太山府君司命行疫神諸餓鬼等之主，羅刹天爲羅刹食血鬼衆之主，水天爲川流江河大海龍衆之主，風天爲風神無形流行神之主，毗沙門天爲藥叉吞食鬼神之主，伊舍那天爲魔衆之主，梵天爲色界靜慮一切諸天之主，地天爲地上諸神及樹下野沙諸神之主，日天爲星衆七曜諸執遊空一切光神之主，月天爲住空二十八宿十二宮神一切宿衆之主。

此十二天乃總攝一切諸天鬼神之護世者，若供養之，能免除種種災厄，且得利益。密教中有修供養此十二天之法，稱爲十二天法，或十二天供。其供養方法，隨所求不同而有區別，如息災法須以帝釋天爲主，增益法以梵天爲主，降伏法以伊舍那天爲主，敬愛法則以毗沙門天爲主。

日本京都國立博物館所收藏之十二天像，爲一組十二幅之畫像，每幅一尊，是宮中眞言院舉行後七日御修法時所使用的。相傳西大寺本也是平安前期宮中所用之物。平安中期以後

，傳法灌頂時用十二天屏風。此種屏風以教王護國寺、神護寺、聖衆來迎寺所傳者爲佳作，爲六層折疊的十二扇大屏風，每扇各畫一天之立像。其他，在以不動明王爲中尊的別尊曼荼羅中，十二天代表十二天曼荼羅及安靜法曼荼羅。

〔參考資料〕《供養十二大威德天報恩品》；《十二天供儀軌》；《大三摩惹經》；《金剛頂瑜伽護摩儀軌》。

十二宮

佛教星相學用語。指太陽於一年內所經過的十二星宿宮。《宿曜經》卷上〈宿直品〉云（大正21·387a）：「凡十二宮即七曜之躔次，歷示禍福經緯災祥。又，諸宮各有神形，以彰宮之象也。又，一宮配管列宿九足，而一切庶類相感。」

此十二宮即：

⑴**師子宮**：又稱師子神主，主加官得財之事。屬此宮者，富貴孝順，適軍旅之職。

⑵**女宮**：又稱室女宮、少女宮，或天女神主，主妻妾婦人之事。屬此宮者，心腹多，男女錢財足，適宮房之職。

⑶**秤宮**：又稱秤量宮、天秤宮、秤量神主，主庫寶之事。屬此宮者，其心平正，得信敬，多財，適掌庫藏之任。

⑷**蝎宮**：又稱天竭宮、蝎神主，主多病尅禁之事。屬此宮者，適看病之職。

⑸**弓宮**：又稱人馬宮、射神主，主喜慶得財之事。屬此宮者，多計策，足心謀，宜掌將相之任。

⑹**摩竭宮**：又作摩蝎宮或摩鯣宮，主鬥諍之事。屬此宮者，心粗，行五逆，不敬和妻子，適掌刑殺之任。

以上六宮，總屬太陽分。

⑺**瓶宮**：又稱寶瓶宮或水器神主，主勝彊之事。屬此宮者，好行忠信，學問足，又富饒，宜掌學館之任。

⑻**魚宮**：又稱雙魚宮、二魚宮，或天魚神主，主加官受職之事。屬此宮者，爲將相無失脫，有學問，且忠直，宜掌吏相之任。

⑼**羊宮**：又稱白羊宮，或持羊神主，主有景行之事。屬此宮者，多福德，長壽，能忍辱，宜掌廚饍之任。

⑽**牛宮**：又稱金牛宮、密牛宮，或持牛神主，主四足畜牧之事。屬此宮者，有福德，親友多，長壽，得人敬愛，宜掌馬廄之任。

⑾**淫宮**：又稱夫婦宮、夫妻宮、陰陽宮、雙女宮，或雙鳥神主，主胎妊子孫之事。屬此宮者，多妻妾，得人敬愛，宜掌戶鑰之任。

⑿**蟹宮**：又稱螃蟹宮、巨蟹宮、蟹神主，主官府口舌之事。屬此宮者，惡性，行欺誑，聰明而短命，宜掌刑獄訟之任。

以上六宮，總屬太陰分。

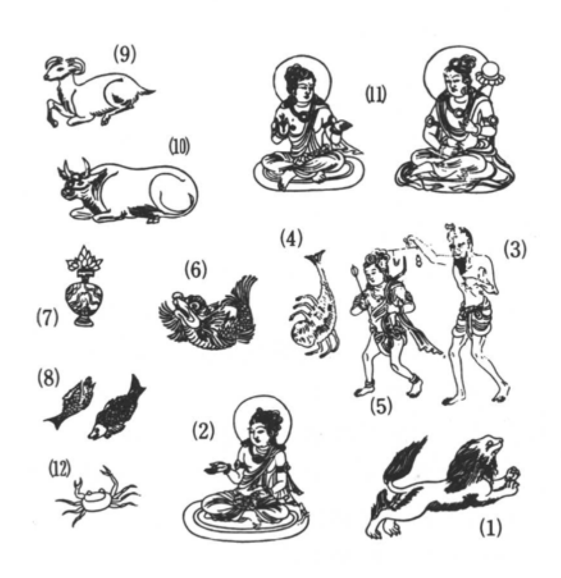
《宿曜經》卷下又將此十二宮配列一年十二個月，即以蝎宮爲正月，弓宮爲二月，摩竭宮爲三月，瓶宮爲四月，魚宮爲五月，羊宮爲六月，牛宮爲七月，淫宮爲八月，蟹宮爲九月，師子宮爲十月，女宮爲十一月，秤宮爲極月。該經亦說行動禁閉法，揭示各宮所屬之人出行之吉凶。即：屬羊宮者於胃、昴宿之日西行有大凶；屬淫宮者於參、井宿之日東行則大吉等等。

依近世研究結果顯示，此十二宮之說法並非印度固有思想，而是兩河流域迦勒底（Chaldea）文化，當印度與希臘兩地進行文化交流之後，十二宮思想乃傳入印度。此說之根據，係由於此十二宮之名稱完全與現代天文學中的歐語名稱相符，並且印度目前仍存有由希臘語轉化的十二宮異名。例如希臘語的Kriós（羊宮），梵語謂爲kriya；tau͡ros（牛宮），梵語謂爲tāvuri。

茲列胎藏曼荼羅所出十二宮形像如次。（見下頁）

〔參考資料〕《大方等大集經》卷四十二；《攝大儀軌》卷二；《廣大儀軌》卷中；《北斗七星護摩法》；《七曜攘災法》。

胎藏曼荼羅所出十二宮形像圖：



十二處（梵dvādaśa āyatanāni，巴dvādasāyatanāni，藏skye-mche bcu-gñis）

佛教對一切法（宇宙萬象）的一種分類。共分爲十二類。原詞又可譯作十二入或十二入處。「處」，爲梵文āyatana之譯。從語言學來分析，āyat，意即「進來」，ana就是「地方」或「物」的意思。所以「處」的梵文原意就是指「所進入的場所」及「進入的東西」。「所進入的場所」，即指六根（眼、耳、鼻、舌、身、意），即六境所進入之場所。「進入的東西」，即指六境（色、聲、香、味、觸、法），亦即進入六根之境。六根又稱爲六內處，六境就是六外處。內外各六處，合爲十二處，如下表所列：



六根（六內處）		六境（六外處）
	(1)眼處……(7)色處	
	(2)耳處……(8)聲處	
	(3)鼻處……(9)香處	
	(4)舌處……(10)味處	
	(5)身處……(11)觸處	
	(6)意處……(12)法處	

六根的每一根，與六境是各各相對的。由於根與境而產生了感覺與知覺的認識。關於十二處，在認識關係下的諸要素全都是無常、苦、無我的，因此絕不能當做永遠不變的實體，這與十八界是同樣的。依原始經典所說，五蘊是無常、苦、無我的，六根與六境也一樣是無常、苦、無我的。十八界也一樣。

關於十二處，略述如下：

⑴眼處（cakṣur-āyatana，cakkhu-āyatana）：又稱爲眼根（cakṣu-indriya，cakkhu-indriya）。所謂眼處，是外境的色法進來的門戶；所謂眼根，是指視覺能力或視覺器官（視神經）。根（indriya）是能力的意思。通常提到眼，指的都是從外面看到的眼球，但是眼的本質是看東西的能力，即使有眼球而沒有見物能力的視神經的話，是不能叫做眼根的。到部派佛教時代，這兩者開始有區別，視覺能力是指眞正的眼根——勝義根；眼球則是扶塵根，只不過是指世俗的眼睛而已。也就是說，扶塵根是用眼睛可以看到的物質，而勝義根則是從外面看不到的微細物質。關於這點，耳根以至身根都可類推。

⑵耳處（śrotra-āyatana，sota-āyatana）：又稱爲耳根。是指聽覺能力或聽覺器官（聽神經），並不是指從外面可以看到的耳朵。

⑶鼻處（ghrāṇa-āyatana，ghāna-āyatana）：又稱爲鼻根。是指嗅覺能力或嗅覺器官（嗅覺神經），並不是指從外面可以看到的鼻子。

⑷舌處（jihvā-āyatana，jivhā-āyatana）：又稱爲舌根。指味覺能力或味覺器官（味覺神經），並不是指從外面可以看到的舌頭。

⑸身處（kāya-āyatana）：又稱爲身根。指感覺到冷暖、痛癢、澀滑的觸覺能力或觸覺器官，它分布在身體皮膚的表面。

⑹意處（mano-āyatana）：又稱爲意根。這是指知覺器官所有的知覺能力，與前五處的感覺能力或感覺器官相對。所謂意根，可以說就是掌管知覺作用的心，但是在十八界中這個心與六識的關係異同是應該加以注意的。總之，意處指的就是意（manas），在原始經典與部派佛教裏，將意視爲與心、識爲同一物。

⑺**色處**（rūpa-āyatana）：是指眼根的對象——色境，有顏色（顯色）與形狀（形色）兩種。廣義的色是指全體物質。在這裏則是指狹義的色，只限於眼睛所能看到的東西。

在色處中，顯色是指色澤，即青、黃、赤、白等色；形色是指形狀，即長、短、方、圓等形。

⑻**聲處**（śabda-āyatana，sadda-āyatana）：指耳根的對象——聲境，也就是人與其他動物從聲帶出聲，以及物質之間相互接觸摩擦所生的聲音，聲音也區分為有意義與無意義兩種。

⑼**香處**（gandha-āyatana）：鼻根的對象——香境，有好香、惡香、等香（有益的香）、不等香（有害的香）等。

⑽**味處**（rasa-āyatana）：是舌根的對象——味境。味有鹹、酸、苦、甘、辛、淡等等。「辛」在今天來說，指的不是一種味道，而是刺激，「淡」是沒有特別味道的意思。

⑾**觸處**（spraṣṭavya-āyatana，phoṭṭhabba-āyatana）：為身根對境的觸境，即「可被觸的事物」、「所觸」的意思。根據說一切有部，觸境可分為能造的觸及所造的觸。能造的觸是地、水、火、風四大種，所造的觸是四大種所造的觸，指滑性、澀性、重性、輕性、冷、飢、渴。

地、水、火、風的四大種，在阿毗達磨之時，其意是指堅、濕、煖、動的性質，這不是可見的具體物質，而是存在於物質中的四種性質，因此可稱為身根的對境。在此意義之下，四大種被攝於觸境之中，四大種以外的色法，都是四大種所造色。由此可知，所造的觸和其他九處（眼等的五根、色等的四境）皆屬於所造色。根據說一切有部，無表色也是所造色。

⑿**法處**（dharma-āyatana，dhamma-āyatana）：是意根的對象——法境。

法是意識的對象，可以用心來思考。因此，存在與非存在，實法與假法，這一切都包含在法之內。但是，若一切的現象法皆攝入十二處之內，又不許重複的話，則在十二處裏，那些沒有包含在其他十一處的現象法，皆包含在法處之中。關於這一點，原始佛教沒有做詳細的考察，只是按照常識，將意識的對境稱為法處或法境。

可是在部派佛教的阿毗達磨研究之中，所有的概念規定都要明確化，就一切的存在作全面的考察。關於存在，原始佛教只以生滅變化的現象法當作一切法；部派佛教則不但將現象有為法視為存在，甚至連不生滅變化的常住不變無為法也都歸於存在之中。在此意義上，阿毗達磨的法處之中，就包含了有為法及無為法，此點與原始佛教的性質不同。部派佛教的阿毗達磨之中顯現的各種概念，如前文所說的心所法、心不相應行法、無表色，也都與法處有關。原始佛教只探討「是什麼」、「應該如何？」的問題；部派佛教則探討存在論的問題——「有什麼？」。存在論近似釋尊所禁止討論的問題——本體論，此時幾可謂，佛教已走向歧路。大乘佛教的興起，是為了除去存在論（有）的歧路，恢復說無我（空）的正道。

根據說一切有部，法處的內容包括：①法處所攝的無表色。②心相應法的一切心所法。③行蘊中的心不相應行。④不包含於五蘊中的無為法。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十三；《大毗婆沙論》卷七十一、卷七十四；《大乘法苑義林章》卷五（本）；《識身足論》卷三、卷十二；《阿毗曇甘露味論》卷上；《雜阿毗曇心論》卷一；《俱舍論》卷一；《順正理論》卷二；Stcherbatsky著．金岡秀友譯《小乘佛教概論》。

十二獸

又稱十二時獸。指交互於閻浮提內遊行教化，司管晝夜十二時辰、十二日、十二月、十二歲的十二種禽獸。即指：鼠、牛、獅子、兔、龍、蛇、馬、羊、猿、雞、犬、豬。與我國民間流傳的「十二生肖」之說，大體相合，而有小異。

《大方等大集經》卷二十三〈淨目品〉提到此十二獸中，各有三獸住於閻浮提之四方，並各由二羅刹女及其五百眷屬供養。《法苑珠林》卷三十〈菩薩部〉則謂此十二獸是菩薩慈悲化導的示現，故作種種畜生等形住持世界；並認為中國流傳之十二辰獸是由此而產生，事實如何不得而知。但中國之十二支中，是以虎代替獅子，與十二獸略有出入。

此外，有人將此十二獸各分三類，如子分貓、鼠、伏翼，丑分牛、蟹、鼈三類，而成三十六獸，或稱三十六禽；更將三十六各分三，而有百八獸之說。

◉附：藍吉富〈十二生肖與佛教〉（摘錄）

〔佛經裏的十二獸〕 佛經上的這些記載是出現在北涼・曇無讖所譯的《大集經》〈淨目品〉裏。依該經所述，在我們這世界（閻浮提）外面四方海上的山中，有十二獸分別在南西北東等方位的山中修行。牠們的排列次序是：蛇馬羊（南方）、猴雞犬（西方）、豬鼠牛（北方）、獅兔龍（東方）。

這一排列順序。與十二生肖大體是一致的。不同的是，先提出的第一獸是蛇不是鼠，而且用獅子取代老虎。

依《大集經》所說，這十二獸分別由四方的羅刹女（有神通的一種鬼類）及所率眷屬豢養。平常，牠們除了修行之外，並且以輪值方式，「常令一獸遊行教化，餘十一獸安住修慈，周而復始。」佛菩薩教化的對象多半是人，而這十二獸教化的則是與牠們同類的衆生。

譬如七月一日老鼠巡行各處，以佛教的小乘聲聞教法去教化一切鼠身同類。二日就輪到牛，三日就是獅子，依此類推，一直到十二獸輪值完畢，再從老鼠重新開始。

有關十二獸的排列次序，經文在提到輪值教化衆生時，是以老鼠為第一位的。這與前述以蛇為首的排列法不同，而與我國十二生肖的次序則完全一致。不過，在經文裏，還沒有看到與十二時辰、二十八宿相配列的記載。

依《大集經》所述，佛教徒要證驗是否真有這十二獸存在，是有方法可循的。只要「以白土作山，縱廣七尺、高十二尺，種種香塗金薄貼之，……誦如是咒……」，就可以發現到十二獸存在的某些徵象。從這段類似密宗作法儀軌記載，可以看出十二獸的傳說與密教多少有某些關聯。

〔天台宗與十二獸〕 陳隋間的天台宗開祖智者大師智顗，在開講其《摩訶止觀》卷八（下）時，曾經對這十二獸有進一步的說明。他以為《大集經》裏的十二獸，是「精媚之主」，是「在寶山中修法緣慈」的「權應者」。從善惡標準來衡量，這是善的，合乎佛法原則的。但是另外還有一類擾亂修行人的十二獸，則是坐禪修行的人必須要防範的。因為這一類畜生，常常幻化成「少男少女老男老女禽獸之像……或娛樂人，或教詔人」。如果坐禪的人稍一不覺，被附著之後，就會「令人猖狂恍惚，妄說吉凶；不避水火」。這種修行症候，叫做「著時媚」，與通常所說的「著魔」、「走火入魔」相似。

智顗以為這種修行人必須防範的禽獸，所出現的種類，依十二時辰而有不同。譬如子時是鼠，丑時是牛，寅時是虎……一直到亥時是豬。並且分屬東方木、南方火……等方位與五行。這是將十二獸與十二支及陰陽五行觀念相配合所做的新解釋，顯然含有濃厚的中國傳統思想。而且，智顗認為每一時辰，並不是祇有一獸，同時是可能有其他獸類出現的。因此獸數乃有三十六獸及一〇八獸之多。唐代的天台名僧荊溪湛然，也繼承此說，在其《止觀輔行傳弘決》中曾作較詳細的說明。值得注意的是，不論智顗或湛然，他們所列的十二獸中，都已用老虎取代獅子了。

〔密宗與十二獸〕 在密宗的藥師法裏，有所謂「十二神將」之說。這是指藥師佛的十二位護法大將而言。他們各個率領七千藥叉（Yakṣa，鬼類的一種）兵卒，去保護那些持誦《藥師本願經》及修藥師法的修行人。「十二

神將」之說本來出自《藥師本願經》。依該經所載，這十二神將與十二生肖原本沒有必然的關係，但是到唐代，密宗名僧一行在傳授藥師法時，將這十二神將與十二支時辰及四方方位相擬配。一直到日本的眞言宗，又將十二神將與十二獸配列在一起，並認爲這十二神將是藥師佛的分身，在十二時辰中，分別以十二獸爲坐騎（或化爲分具十二獸頭形之獸首人身像）去守護修行人。

在日本的密教圖像裏，所畫的十二神將圖，往往與十二生肖相結合。有些是獸形爲首而具人身，有些則是人首人身而在頭髮上方分別有十二生肖的圖像。關於日本密教裏的十二獸，有幾點特質似乎值得注意：

⑴《大集經》十二獸中的獅子，也已不復見，而以老虎取代。

⑵排列在第一位的是虎，而不是鼠。依日本所傳〈淨琉璃淨土標〉一文所載，十二神將所駕的坐騎分別是虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、金翅鳥、狗、豬、鼠、牛。其中，用佛教護法神金翅鳥代替十二生肖中的雞。

〔結論〕 以上所列，是佛教中有關十二生肖的大略記載。這一記載，初見於《大集經》。《大集經》是一部內容複雜的叢書。關於十二獸的記載出自該經〈淨目品〉。這一部分是南北朝來我國的印度僧人曇無讖（385～433）所譯的。他譯出的年代是西元420年（劉宋・永初元年，北涼・玄始九年）。我們如果要研究十二生肖之說是中國影響印度，或印度影響中國，這一出經年代應該是一項重要線索。

本來，不同的民族也有可能分別產生相同的傳說或神話。但是這些相同的傳說，往往是單純的，譬如「卍」這一符號，就分別爲印度、小亞細亞、義大利、非洲等地的不同民族所使用。但是如果複雜到十幾種動物的排列次序都完全相同，則該一傳說爲兩種民族分別產生的可能性自然甚少。因此，佛典中十二獸的出現，使人隱約窺見中國、印度與日本三國文化交流的一線痕跡。值得關心這類問題的人注意。

〔參考資料〕 《宿曜經》卷下；《摩訶止觀》卷八（下）；《止觀輔行傳弘決》卷八之三；《止觀私記》卷八。

十八物

指古代大乘比丘常隨身攜帶的十八種物。《梵網經》卷下云（大正24・1008a）：「菩薩行頭陀時及遊方時，行來百里千里，此十八種物常隨其身。」

十八物即：

⑴**楊枝**（dantakaṣṭha）：即齒木，爲清除口內臭氣之用的木片。

⑵**澡豆**：指由大豆、小豆、豌豆等磨成的粉末，沐浴、洗滌時所用。

⑶**三衣**：指僧伽梨（saṅghāṭī）、鬱多羅僧（uttarāsaṅga）、安陀會（antarvāsa）三種衣。

⑷**瓶**：指軍持（kuṃḍikā），即水瓶，盛水供洗滌或飲水之用。

⑸**鉢**（pātra）：又稱應量器，盛食物的用具。

⑹**坐具**（niṣīdana）：坐臥時敷陳於地上或牀上的布。

⑺**錫杖**（khakkhara）：頭部掛鐶的杖，步行時，鐶振動出聲，以警路上的蟲類，或行乞時喚起人家的注意。

⑻**香爐**：炷香招請諸佛的器具。

⑼**濾水囊**（parisrāvaṇa）：又稱濾水羅、漉囊或漉袋，指用於濾過水中之蟲的布囊。

⑽**手巾**（snātra-śāṭaka）：拭手的布，也包括拭面巾、拭身巾、拭腳巾等。

⑾**刀子**（śastraka）：供截衣、剃髮、截爪之用的刃物。

⑿**火燧**：打火的器具。

⒀**鑷子**（ajapadaka-daṇḍa）：拔鼻毛或拔刺的用具。

⒁**繩牀**：繩製的床，便於安坐禪觀。

⒂**經**：佛所說的經典。

⒃**律**：即戒本。

⒄**佛像**、⒅**菩薩像**：爲供養而隨身攜之。

蓋此十八物爲大乘比丘所應護持，虧其一則犯輕垢罪。其中又有重中輕三品，即離三衣爲捨墮，是重垢；離鉢爲突吉羅，是中垢；其餘爲輕垢。此中，小乘比丘僅用六種，即三衣、鉢、坐具、漉水囊，此六種通稱比丘六物。

又，關於此十八種物的分合，有異說。智顗《菩薩戒義疏》卷下所出如前；勝莊《梵網經菩薩戒本述記》卷下（末），開三衣爲三，合經與律、佛像與菩薩像各爲一；義寂《梵網經菩薩戒本疏》卷下（末），則除楊枝和澡豆，開三衣爲三，以成十八種。

〔參考資料〕《梵網經戒本疏》卷三；《梵網經古迹記撮要》卷三；《菩薩戒經疏註》卷下之二；《大乘比丘十八物圖》。

十八空（梵aṣṭādaśaśūnyatāḥ，藏stoṅ-pa bcu-brgyad）

爲破種種邪見而說的十八種空。語出《大般若經》卷一〈序品〉。《大智度論》卷三十一解釋此十八空云（大正25·285b）：「若佛但說一空，則不能破種種邪見及諸煩惱，若隨種種邪見說空，空則過多。人愛著空相，墮在斷滅，說十八空正得其中。」

此十八空之內容，略如下列：

⑴**內空**：即內法空，指眼、耳、鼻、舌、身、意等六內處中，無我、我所，及無眼等之法。以六內處中充滿三十六種不淨，九孔常流，淨相不可得，故說內空。

⑵**外空**：即外法空，指色、聲、香、味、觸、法等六外處中，無我、我所及色等之法。以凡夫爲欲所染，觀所著色，以爲淨，求其淨相，猶如我身，淨相不可得，故說外空。

⑶**內外空**：即總內六根、外六境內外十二入中，無我、我所及內外法。俱觀內外，我身不淨，外亦如是，外身不淨，我亦如是，同等無異，皆不可得淨，故說內外空。

⑷**空空**：即內身、外身、內外身俱空，而猶執空成病，故復以空破三空，亦即能觀之心不著前三空。

⑸**大空**：指十方世界，無方向、方位等相之自性。即十方世界乃四大造色和合而成，分別此間、彼間等，假名謂日出處爲東方，日沒處爲西方。此種方位之施設，以世俗故有，若於第一義中，則一切法不可得，故說大空。

⑹**第一義空**：又稱勝義空、眞實空。第一義指諸法實相，離諸法之外，別無第一義實相之自性可得，於實相無所著。又，諸法中第一法名爲涅槃，涅槃之法亦空無有相，故說第一義空。

⑺**有爲空**：有爲法指因緣和合所生者，如五陰、十二入、十八界等。此等法中無我、我所，而且因緣法相不可得，故說有爲空。

⑻**無爲空**：無爲法即非因緣所生法，常不生不滅，如虛空，無所可著，故說無爲空，亦即破取涅槃相。

⑼**畢竟空**：又作至竟空。謂以前八空破一切法，更無其他不空法，既無諸法，亦無空可著，故說畢竟空。

⑽**無始空**：又稱無限空、無際空，或稱無前後空。指一切法雖生起於無始，而於此法中亦捨離取相。如世間衆生無有始相，今生從前世因緣有，前世又從前世有，如是展轉無始，亦是不可得，故說無始空。

⑾**散空**：又稱散無散空、不捨空、不捨離空。指諸法乃和合假有，畢竟是別離散滅之相無所有。如車以輻、輞、轅、轂衆合爲車，若離散各在一處，則無車存在。

⑿**性空**：又稱本性空、佛性空。指諸法自性本空，皆從因緣和合而生，若不和合，則無體性可得。

⒀**自相空**：又稱自共相空，或單稱相空。一切諸法有二種相：一是總相，生滅不住，本無今有，已有還無，皆是無常；二是別相，如地有堅相，水有濕相等。此二相皆空，故說自相空。

⒁**諸法空**：又稱一切法空。指五陰、十二入

、十八界等法無有實相，一切皆空，無取無捨，能離一切諸見。

⒂**不可得空**：又稱無所有空。即一切諸法及因緣畢竟皆空，求我、法不可得。

⒃**無法空**：又稱無性空、非有空。諸法若已壞滅，則無自性可得，過去、未來法亦如是，故名無法空。

⒄**有法空**：又稱自性空、非有性空。指諸法從因緣而有，因此現在之有非實有。

⒅**無法有法空**：又稱無性自性空。總三世一切法之生滅及無爲法，一切皆不可得。

此十八空之內容，各經典所列互異，或依廢立不同，而立十一空、十二空、十四空、十六空、二十一空等。

〔參考資料〕《大乘義章》卷二；《大智度論》卷四十六；《大般若經》卷四一三〈三摩地品〉；《大方等大集經》卷五十四；《放光般若經》卷一〈放光品〉；《仁王般若經》卷上〈觀空品〉；《仁王護國般若經》卷上〈觀如來品〉；《法集名數經》；《顯揚聖教論》卷十五；《中邊分別論》卷上；《十八空論》；游祥洲《龍樹十八空論之研究》；宮本正尊《根本中と空》。

十八界（梵 aṣṭādaśa dhātavaḥ，巴 aṭṭhādasa dhātava，藏 khams bcu-brgyad）

佛教對於一切法的分類，認爲宇宙間一切存在物可分爲十八類。其名目爲：眼界、色界、眼識界、耳界、聲界、耳識界、鼻界、香界、鼻識界、舌界、味界、舌識界、身界、觸界、身識界、意界、法界、意識界。

這十八界事實上就是六根、六境和六識。界（dhātu）有差別、體性、原因等意義。十八界就是把宇宙諸法分析成這十八種要素；亦即是宇宙諸法是由根、境、識所構成的，而根境識三者各有六種，於是成十八界。

界雖有差別、體性、原因等意義，但也可以認爲是含有這些意義的要素。即把藉著感覺、知覺才能成立「認識」的要素，依根、境、識加以分類而成爲十八界。此即六根加上六境的十二處，再加上眼識至意識的六識。如原始經典上所說的「緣眼與色，而生眼識」乃至「緣意與法，而生意識」，「識」是緣根與境而生的。緣感覺與知覺而產生的「認識」，其要素有十八種。

有些經典把以上的六根、六境、六識加上六觸、六受、六愛，而成爲六六，用以說明認識等的心作用的發展。又有些經典以六根、六境、六識、六觸、六受、六想、六思、六愛、六尋、六伺來說明心作用的展開。

這些經典的目的就是在說這些都是依緣（條件）而發生，都是無常、無我的。就這樣地把六根、六境、六識的十八界當作是進展的心作用之基本。

其中，眼界至意界的「六根」與色界至法界的「六境」，請參閱「十二處」條。此處只對眼識界至意識界的六識界作一考察。首先，關於識。六識的識是認識作用，也是認識主體。譬如「緣眼（根）與色（境），而生眼識」的眼識，被認爲是依眼而生的認識作用。但是「根、境、識三者和合就是觸」的識，被認爲是認識主體。

(1)～⑿：即六根加上六境，亦即十二處。⒀眼識界（cakṣur-vijñāna-dhātu，cakkhu-viññāṇa-dhātu）：作爲視覺的認識主體的要素，或視覺的認識作用。⒁耳識界（śrotra-v. dh.，sota-v. dh.）：聽覺的認識。⒂鼻識界（ghrāṇa-v. dh.，ghāna-v. dh.）：嗅覺的認識。⒃舌識界（jihvā-v. dh.，jivhā-v. dh.）：味覺的認識。⒄身識界（kāya-v. dh.，kāya-v. dh.）：觸覺的認識。⒅意識界（mano-vijñāna-dhātu，mano-viññāṇa-dhātu）：作爲知覺的認識主體的要素，或知覺的認識作用。

然而，十八界中的意界和六識界的關係爲何呢？如果把六根、六境的十二處當作一切法，那麼十二處中的心就是意處。如果把十八界當作一切法，那麼在十八界中屬於心的就是意界和六識界的七界。在十二處裡，意處就是心

的全部；但在十八界裡，還要加上六識界。如果這樣的話，十八界中的意界便不能說是心的全部，這該如何解釋呢？

總而言之，意界和六識界是不同的。六識界是現在剎那的六識，它的作用一結束便進入過去剎那。而過去的六識，就是「意」。直言之，六識和「意」只是時間上的不同。也許這只是爲了區別兩者才有的說法。

部派佛教以後，關於「意」有種種說法。「意」是六識之所依，六識是從所謂的「意」的心之基本上產生出來的。所謂「意是六識之所依」的意思是說，前剎那的「意」是作爲導入現在剎那的「六識」之原因的等無間緣（最密接的原因）或開導依（爲了導入六識之所依）。巴利佛教在六識之外又立意界，這是作爲由感覺（五門）、知覺（意門）而生起之認識作用的引轉（āvajjana，牽引導入）作用。引轉與開導同義。

並且，瑜伽行派把「意」當作是「末那識」，認爲是在六識之外獨立的第七識。「意」是六識之所依，且是自我意識之中心，它本是具有我慢、我愛、我癡、我見等煩惱心所，在脫離我執而達開悟之前一直是恒審思量（常常只想到自我）的。一旦脫離我執，進入悟境，那麼末那識就是平等性智。平等性智就是自他內外的一切都平等地觀察的智慧。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十六；《大毗婆沙論》卷七十一；《俱舍論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《舍利弗阿毗曇論》卷二；《瑜伽師地論》卷五十九；《三無性論》卷下；Stcherbatsky著．金岡秀友譯《小乘佛教概論》。

十大寺

㈠指唐太宗爲追悼陣亡戰士而建立的十所佛剎：隋末羣雄紛起，太宗幾度親臨戰場，出生入死，終於完成統一大業；貞觀三年（629），爲悼念戰亡者，遂下詔擇昔日激戰之地十處建佛寺。翌年五月功成，乃命諸臣樹碑於各寺，記述其由來。此十寺即：

⑴昭仁寺：建於豳州（河北北平）；破薛譽之處，朱子奢撰碑。

⑵昭覺寺：建於洛州（河南洛陽）；破王世充之處，虞世南撰碑。

⑶弘濟寺：建於汾州（山西汾陽）；破劉武周之處，李百藥撰碑。

⑷慈雲寺：建於晉州（山西臨汾）；破宋金剛之處，褚遂良撰碑。

⑸普濟寺：建於莒州（山東臨沂）；破宋老生之處，許敬宗撰碑。

⑹等慈寺：建於鄭州（河南鄭縣）；破竇建德處，顏師古撰碑。

⑺昭福寺：建於洛州（河南洛陽）；破劉黑闥之處，岑文本撰碑。

十寺中，唯上述七寺見於《大唐內典錄》卷五及《佛祖統紀》卷三十九，其餘三寺則名不詳。或有加上建於起義地太原的太原、興聖、義興等三寺，而成十寺者。

㈡指日本延曆十七年（798）所定的十所官寺：包括南都七大寺及其他地方的三寺，即東大、興福、元興、大安、藥師、西大、法隆、弘興、四天王、崇福等十寺。

〔參考資料〕㈠《辯正論》卷四。㈡《元亨釋書》卷二十三；《塵添壒囊鈔》卷十七。

十大願

謂菩薩應發之十種大願。

㈠指普賢菩薩所發之十大願：通稱爲「普賢十大行願」。分敍如次：

⑴禮敬諸佛：謂願對十方三世諸佛世尊如對目前，以清淨身語意業修禮敬，盡未來際無窮盡。

⑵稱讚如來：謂願由一一舌根出無盡音聲海，由一一音聲出一切言辭海，稱揚讚歎一切如來諸功德海。

⑶廣修供養：謂願以華雲鬘雲等諸上妙具供養諸佛，又願修如說修行供養等最勝之法供養，廣行供養。

⑷懺悔業障：又稱懺除業障，謂願念由過去

無始劫中之貪瞋癡諸惡業，於諸佛菩薩衆前，以清淨三業誠心懺悔，後不再造，恆住淨戒。

⑸隨喜功德：謂願自諸佛如來之初發心至分布舍利之一切功德，及菩薩乃至六趣四生之所有功德悉皆隨喜。

⑹請轉法輪：謂對於成等正覺一切諸佛，以身口意業之種種方便，慇懃勸請轉妙法輪。

⑺請佛住世：謂對於將示現涅槃之諸佛如來乃至一切善知識，勸請爲利樂衆生不入涅槃。

⑻常隨佛學：謂對於毗盧遮那如來自初發心精進不退而樹下成道，處種種衆會成熟衆生，乃至示現涅槃，志願一切皆隨學。

⑼恆順衆生：謂願隨順衆生種種差別，作種種承事供養，如敬父母，如奉師長乃至如來，平等饒益衆生。

⑽普皆迴向：謂願自第一禮拜至第九隨順之所有功德悉皆迴向一切衆生，令常得安樂，究竟成就無上菩提。

關於此十大願，《三曼陀跋陀羅菩薩經》中亦有類似的內容。

㈡指初地菩薩所發之十大願：即供養願、受持願、轉法輪願、修行願、成熟願、承事願、淨土願、不離願、利益願、正覺願。梁譯《攝大乘論釋》卷十謂此十願以眞如爲體，而初地菩薩能見眞如，故至登初地乃得成立。

《大乘義章》卷十四就自利利他分別此十願，稱初二願是自行之始，次五爲外化之行願，後三願則自他不定。關於此十願，新、舊《華嚴經》之〈明法品〉亦有提到，稱爲菩薩十種清淨願，順序上並有所出入。又，《發菩提心經論》卷上〈願誓品〉則以此十願爲三乘共十地中第一乾慧地菩薩所發之誓願。

㈢指初學菩薩應發之大願：又名十種行願。語出《大乘修行菩薩行門諸經要集》卷上所載〈勝義諦品經〉。有二種：一指願度一切衆生、令其遠離一切煩惱、除滅相續習氣、於一切佛法無所疑惑、除救衆生一切苦聚、救衆生離三途八難、歸依親侍一切諸佛、願學菩薩一切戒行、昇空中示現毛端無量佛事、以大法鼓擊動一切佛刹等十願。另一種指願爲諸衆生盡未來劫住世間、願最後親侍供養一切諸佛、願令一切衆生住普賢菩薩行願、願積集一切戒行功德、願普修六波羅蜜、願滿足菩提戒行、願莊嚴淨一切佛刹、願生十方佛刹、願深求一切佛法、願於諸佛刹成等正覺等十願。

〔參考資料〕《華嚴經行願品疏》卷十；《菩薩本業經》；《十住毗婆沙論》卷三；《十地經論》卷三；《梵網經菩薩戒本疏》卷下（末）；《大乘法相宗名目》卷二（中）。

十五尊

密教修持用語。眞言行者身上應安布的十五尊。出自《瑜祇經》〈金剛薩埵菩提心內作業灌頂悉地品〉。即：

⑴觀身如佛形，以全身爲佛身，此爲理法身。

⑵根本命金剛，指身爲金剛薩埵身，此爲智法身，此身攝五佛。

⑶釋輪以爲座，以腰以下爲金剛輪座，此是化身。或以帝釋天所住的忉利天爲座，是爲曼荼羅壇。

⑷多羅爲二目，以從觀音之眼而出的多羅菩薩爲目；多羅爲觀音的眷屬。

⑸毗俱胝爲耳，毗俱胝也是觀音的眷屬，與多羅攝羯磨部四菩薩。

⑹吉祥爲口舌，文殊菩薩以大智轉法輪，故以之爲口舌。或言文殊菩薩攝賢劫十六尊。

⑺喜戲爲鼻端，舉八供養中之金剛嬉戲菩薩以攝八供養菩薩。

⑻、⑼以金剛、觀自在爲兩手臂，指以金剛部的金剛業爲左臂，蓮華部的觀自在爲右臂；即此二尊攝金、蓮二部諸尊。

⑽、⑾以三世不動尊爲兩膝腳，指以降三世爲右腳，不動爲左腳；此二明王攝四攝菩薩。

⑿心爲遍照尊，指胸爲大日如來。

⒀臍成虛空眼，臍爲身之中心，可表法界之中心，而虛空眼即佛眼佛母，又表諸佛能生之德，故爲臍輪；此尊攝外金剛部二十天。

⑭虛空寶爲冠，虛空寶乃寶部的金剛寶菩薩，即虛空藏；寶部表灌頂之德，故爲頂。

⑮相好金剛日，以金剛光菩薩爲相好；此菩薩攝四波羅蜜菩薩，是一切如來自性之光明，故爲行者之相好。

眞言行者一身具此十五尊，而此十五尊攝金、胎兩部諸尊；如上所述則亦攝金剛界三十七尊。其次，配合胎藏曼荼羅來看，則⑴觀身如佛形、⑵根本命金剛、⑶釋輪以爲座三者，即表中法身、右報身、左化身，爲總的三部；遍照尊即中臺八葉九尊；虛空眼是遍知院；吉祥爲文殊院；多羅、毗俱胝爲釋迦院；降三世、不動爲持明院；虛空寶即虛空藏院；蘇悉地院中有不空供養法菩薩，因此嬉戲爲蘇悉地院；金剛表金剛手院、除蓋障院；觀自在表觀音院、地藏院；金剛日則爲八葉四隅的菩薩。

〔參考資料〕《瑜祇經疏》卷下。

十六諦

印度尼夜耶（正理）派所立之十六種認識及推理論證的方式。即量、所量、疑、用、喩、悉檀、支分、思擇、決、論議、紛議、壞義、似因、難難、諍論、墮負。又稱十六句義。以下分述各諦之意：

⑴量：指得眞智的方法或手段，又分現量、比量、聲量及譬喩量四種。現量謂由根與境直接接觸，不添加比較、抽象等認識作用，如眼見色、耳聞聲。比量謂以前面現量智做基礎，比較或類推沒有實際見聞者，如見煙而知有火。聲量又名聖教量或不能知，謂由傳承而來的認識作用，即信賴聖人的教示。譬喩量謂由類似既知的事象，推論未知的事物。此四量被認爲概攝了知識的根源。

⑵所量：指應被量知之物，即所謂知識的對象。有十二種類：我、身、根、境、覺、意、作業、煩惱、彼有、果、苦、解脫。此中，前六種是關於身體活動的要素，後六種是關於前者的造業。正理派亦以離苦得解脫爲目的，故將現世之苦至解脫之徑作爲眞智的對象。

⑶疑：是起疑惑，爲推理論證的基因。

⑷用：指動機，爲解決疑惑之作用。

⑸喩：指實例或標準，爲推理論證之標準根據。

⑹悉檀：指宗義，有遍所許宗、傍準義宗、先承稟宗、不顧論宗四種。

⑺支分：指論證的形式，即所謂五支作法。

⑻思擇：指爲了知事物的眞相，以其原因根據進行熟慮、推理。

⑼決：指義理的決定。

⑽論議：指立者敵者雙方用正當的手段，相互以正式的論式議論。

⑾紛議：指爲固守自己的立論，而用不正當的手段，如以曲解、倒難、墮負等做證明。

⑿壞義（即強辯）：指自己不立論，而單以不正當的手段破壞對方的議論。

⒀似因：指似是而非的根據。有不定、相違、問題相似、所立相似、過時（或不定、相違、相生疑、未成及即時）五種。

⒁難難：指故意曲解敵者之語，而加以非難。

⒂諍論：指對立者正確的論證，敵者顚倒其同法與異法，運用種種詭辯，加以非難破壞。此相當古因明之十四過類；有同法相似、異法相似等二十四種。

⒃墮負：指於論諍中敗退的因素，如因誤解別人的論旨或放棄自己的主張等，而敗退論場。此與《如實論》〈反質難品中墮負處品〉所說一致，有壞自立義等二十二種。

上述十六諦的內容，與《百論疏》所說稍有不同，如第七支分，《百論疏》名爲語言分別，解作分別自他義；第十一紛議，稱爲修諸義，指以語言顯示眞實道理（即立眞實義）；又其第一量諦中的譬喩知，與第五譬喩之說明似有混同。

按此十六諦中，量至決等九諦是說示論證的基礎及其過程；論議以下七諦則是舉示論證的實際方式，以及誤謬的因素。

〔參考資料〕《成實論》卷二〈一切有無品〉；

黃懺華《印度哲學史綱》；《印度六派哲學》；《印度哲學研究》卷一。

十六觀

淨土行者的禪觀行法門。亦即觀阿彌陀佛依正二報的十六種觀法。又名十六觀法、十六觀門，或十六妙觀。出自《觀無量壽經》，是釋尊為韋提希與未來世凡夫所示往生阿彌陀佛國土的行法。茲略述十六觀之內容如下：

(1)**日觀**：又作日想觀。謂觀日落，觀想極樂世界之所在。即正坐向西，憶想四方，令心堅住，觀日沒狀如懸鼓，閉目、開目皆令明了。

(2)**水觀**：又作水想觀。謂見冰映徹之相，觀極樂國土琉璃地。亦即先觀水清澂，次起冰想，見冰映徹，作琉璃想。

(3)**地想觀**：又作地觀。謂觀極樂國土之琉璃地，由七寶金幢所擎，又地上以黃金繩雜廁間錯，一一寶各有五百色光。

(4)**寶樹觀**：觀極樂國土有七重行樹，具足七寶華葉，一一華葉放異寶色，樹上有七重網。

(5)**寶池觀**：觀極樂國土有八功德水池，一一水中有六十億七寶蓮華，摩尼水流注其間演妙法，又有百寶色鳥，常讚念佛、念法、念僧。

(6)**寶樓觀**：又名總想觀或總觀。謂觀一一界上有五百億寶樓，其中有無量諸天作伎樂，又有樂器，懸處虛空，不鼓自鳴。

(7)**華座觀**：觀佛與二菩薩所坐之華座。即觀其蓮華有八萬四千葉，一一葉間有百億摩尼珠玉，一一摩尼放光明，乃至施作種種佛事。

(8)**像觀**：又名像想觀，或佛菩薩像觀。觀眞身之前，當先觀像。即觀一閻浮檀金色佛像坐彼華上，觀音、勢至二菩薩像隨侍左右，各放金光。

(9)**眞身觀**：又名佛身觀或佛觀，觀無量壽佛的眞身。即觀無量壽佛身呈閻浮檀金色，高六十萬億那由他恒河沙由旬，諸毛孔所放光明，猶如須彌山，圓光中有衆多化佛化菩薩，皆具足八萬四千相好光明，一一光明照十方，攝取念佛衆生而不暫捨。

(10)**觀音觀**：觀觀世音菩薩身呈紫金色，高八十萬億那由他由旬，頂有肉髻，項有圓光，天冠中有一立佛。眉間毫相流出八萬四千種光明，恆以寶手接引衆生。

(11)**勢至觀**：觀大勢至菩薩身量大小等同觀世音，以智慧光普照一切，令離三塗，且天冠中現十方佛國之相，肉髻上有寶瓶，盛諸光明，普現佛事。

(12)**普觀**：又名自往生觀，或普往生觀。觀自生極樂，於蓮華中結跏趺座，蓮華開時，五百色光來照身，乃至佛菩薩滿虛空。

(13)**雜想觀**：觀丈六佛像在池水上，或現大身滿虛空。

(14)**上輩觀**：又名上品生觀，觀往生極樂的上輩徒衆（分上中下三品）。即觀修上輩之行，發三心，慈悲不殺，臨終蒙聖衆迎接，往生後得種種勝益。

(15)**中輩觀**：又名中品生觀。觀修孝養父母等中輩之行，感聖衆迎接往生等相。

(16)**下輩觀**：又名下品生觀。觀雖作諸惡，臨終之時，遇善知識，稱念名號，往生淨土，蒙種種勝益。

古來聖道、淨土諸師對此十六觀所作的分類不同，茲略述如次：

(1)聖道門諸師中，慧遠分此十六觀為兩類，以初七門為觀依報，後九門為觀正報，又後十觀中，初五門明佛菩薩觀，次一門明自往生觀，次一門又明佛菩薩觀，後三門明他生觀。智顗分之為三類，謂初六觀觀依果，次七觀觀正報，後三觀明三輩九品之往生。吉藏謂初十三觀為無量壽觀，即觀果，後三觀為九輩觀，即觀因；又，無量壽觀中，前六觀觀無量壽國，次七觀觀無量壽佛身，九輩觀觀往生淨土之因有上中下，故名作觀。

(2)淨土門的善導，以前十三觀為定善，後三觀為散善。所謂定善，即息慮凝心而修之善根；散善即散心而廢惡修善。定善十三觀中的前七觀總明依報，餘明正報。

〔參考資料〕《觀無量壽經疏》〈定善義〉、〈

散善義〉；《五會法事讚》；《釋觀無量壽佛經記》；《觀無量壽佛經妙宗鈔》卷一；元照《觀無量壽佛經義疏》卷中、卷下。

十牛圖

表現禪宗修行階次的十幅圖畫。各圖都以牛爲喻，因此稱爲十牛圖或牧牛圖。這十圖的名稱依次爲：尋牛、見跡、見牛、得牛、牧牛、騎牛歸家、忘牛存人、人牛俱忘、返本還源、入廛垂手。

佛教是告訴世人如何由迷起悟的宗教。其教義大體針對「迷」與「悟」兩種層次作深入的解析。龐大的佛學系統，即以此爲支柱。十牛圖，便是禪宗對這一龐大教義體系的濃縮。其顯然可見的特色，是拋棄印度式的嚴格思辨方法及理論架構，而取用圖畫與詩歌。

十牛圖的思想基礎，源自《六祖壇經》的見性法門。這是印度大乘佛教眞常唯心思想的推演。這種思想，强調每一位衆生的本性（或佛性、自性、如來藏心）是眞常淸淨，具足無量功德屬性的。由於無始以來，衆生耽於迷執，忘失本性，終致不認得「自己」。因此，修行者最重要的目標，就是去發現這原本具足的「本性」。徹底證得自性之本來具足，便是開悟，便是成佛。其所具足的無量功德，也自然會開顯。這也就是禪宗所常標榜的「見性成佛」。

依照這種思想，用圖畫將尋覓本性的過程循序漸進地排列的便是十牛圖。這種圖畫，在宋代以後的中日兩國禪宗領域裏頗爲盛行，迄今未衰。此外，西藏佛教文化圈內，也有類似的「十象圖」壁畫。兩種圖的寓意雖然相似，但是十象圖却只有一張，十牛圖則有十幅。

用牛來比喻衆生的佛性，有其經典上的淵源。《法華經》裏有羊車、鹿車、牛車之喻。我國古代祖師將羊、鹿二車喩爲小乘的聲聞、緣覺，而將牛車用來象徵境界較高的菩薩。並且，還以露地大白牛比喩修行上的最高境界。可見十牛圖中的這條牛，是其來有自的。

用這十幅圖畫說明由迷起悟的十段歷程，是後代禪師的綜合整理。事實上，並不是每個修行者都必須一一地經過。這十段歷程，可用下列四個階段加以說明。

(1)起步摸索：這個階段包含修行者對開悟境界（見性）的嚮往與尋求（尋牛），修行若干時日後所獲得的某些不甚明確的見性體驗（見跡），以及終於有悟境產生（見牛），然而却仍無法淸晰、全面地把握。古今中外的修行人，在這一階段裏停滯不前，終不能「鯉躍龍門」的爲數最多。

(2)證悟、見性：這一階段包含得牛、牧牛、騎牛歸家三圖。「得牛」是指淸晰、全面地見到本性。但是由於長久以來染汚習氣的牽引，因此，這一境界還是有退墮的可能（小乘佛教有一種退法阿羅漢，即略同於此）。於是，在證悟之後努力地維持、調御（牧牛），久而久之，這條心性之牛，自能馴服，而讓你安穩地「騎牛歸家」。禪宗六祖慧能在證悟、得到衣缽之後，有十餘年時間銷聲匿跡，其行蹤爲《壇經》所未載，這當是在某處從事「牧牛」功夫的緣故。

(3)功夫純熟：這是悟境更加穩固，功夫愈趨精淳的階段。本性的證悟境界完全穩定，「人」與「牛」合而爲一，心目中不再有牛存在（忘牛存人），進而連覓牛的自我意識也一併不存（人牛俱忘），終於回到法性的本來面目（返本還源）。本地風光，自然朗現，山還是山，水還是水。

(4)渡化衆生：小乘的修行功夫，大抵到返本還源即止，而大乘佛教則必須轉而從事渡化衆生。證悟者不應只在山林中自我滿足，應該到人間垂手渡衆（入廛垂手），大乘之所以爲大乘，其故即在於此。

十牛圖的主要寓意，大抵如上所述。將發心修行到證悟解脫的長遠歷程簡化成這十個階段，是禪宗對佛教解脫之道的嶄新解釋。雖然從大乘其他宗派的不同角度看起來，解脫之道或許並非如此簡單，但是若取與印度佛教相印

證，則前九圖實即小乘阿羅漢的成就過程，而第十圖正是迴小（乘）向大（乘）的象徵。

歷代禪師用十牛圖教化禪宗學徒以及為該圖做禪宗式的詩頌者頗有其人。比較著名的有：(1)宋・廓庵師遠的〈十牛圖頌〉，(2)明・胡文煥的〈十牛圖頌〉，(3)清・夢菴超格的〈牧牛圖頌〉。皆收在《卍續藏》第一一三冊、《禪宗全書》第三十二冊。

此外，四川大足石刻羣中，也有與十牛圖類似的牧牛圖。其中，寶頂山（第三十號）的摩崖造像中之牧牛圖，計分十組，分別為未牧、初調、受制、回首、馴服、無礙、任運、相忘、獨照、雙忘。每一組有圖有頌，圖為高浮雕或圓雕，頌為〈楊次公證道牧牛頌〉。（藍吉富）

◉附一：廓庵師遠〈十牛圖頌〉

(1)尋牛：忙忙撥草去追尋，水闊山遙路更深，力盡神疲無處覓，但聞楓樹晚蟬吟。

(2)見跡：水邊林下跡偏多，芳草離披見也麼，縱是深山更深處，遼天鼻孔怎藏他。

(3)見牛：黃鸝枝上一聲聲，日暖風和岸柳青，只此更無回避處，森森頭角畫難成。

(4)得牛：竭盡神通獲得渠，心强力壯卒難除，有時纔到高原上，又入烟雲深處居。

(5)牧牛：鞭索時時不離身，恐伊縱步入埃塵，相將牧得純和也，羈鎖無抑自逐人。

(6)騎牛歸家：騎牛迤邐欲還家，羌笛聲聲送晚霞，一拍一歌無限意，知音何必鼓唇牙。

(7)忘牛存人：騎牛已得到家山，牛也空兮人也閑，紅日三竿猶作夢，鞭繩空頓草堂間。

(8)人牛俱忘：鞭索人牛盡屬空，碧天寥廓信難通，紅爐焰上爭容雪，到此方能合祖宗。

(9)返本還源：返本還源已費功，爭如直下若盲聾，庵中不見庵前物，水自茫茫花自紅。

(10)入廛垂手：露胸跣足入廛來，抹土塗灰笑滿腮，不用神仙眞祕訣，直教枯木放花開。

◉附二：關田一喜《坐禪的理論與實踐》第九章〈十牛圖〉

第一階段的「尋牛」，是探求自我本性的出現——「我」是何者。牛被比喻為人的本性。

假設有一名青年正準備踏入社會。他一定滿懷理想、抱負，可是，未來却又一片茫然，他得親身去體驗才可知曉。他也許不知道自己渴望得到什麼，但他覺得他應該懷著一顆年輕人赤誠的心，捨棄自我，為他人犧牲自我……。不論什麼人都會有一次這種經驗。即使這有短期間就失去這種理想，或經過長時期也不會改變理想等各種不同典型的人，但是每個人都會有這麼一次不用他人教導，自然的發自內心的經驗。

他告訴自己：「我要追究一些嚴肅問題——這個世界到底是怎麼構成的？我是什麼樣的人？我該怎麼做才是？」在這種情況下，或許他會開始學習經濟學，也許半途又改行。

有些年輕人或許會朝文學或哲學、心理學、醫學方面研究。不管他們從事那行，當他們各自走進自己所選擇的道路時，會發現社會是一片錯綜複雜的交通網，而他們很可能被導入複雜的迷宮之中。他們在不是自己所預想的環境中工作，久而久之，會覺得習慣，於是就不知不覺的訂定了他們的人生路程。

當內心覺得不夠充實時，就去輕輕敲開宗教的大門。所謂宗教，即是禮拜純眞，並以與之合一為目的；欲接觸此純眞，一定要經歷意識習性外的世界。無論由何種宗教所獲得的宗教經驗，它們都是相同的。即使起源傳統不一，各有互不相容的教理，但是在引導人進入宗教的本質上則是相同的。人追求本源的過程雖殊，終點却只有一個，隨著將本源納為己有，也會失去宗派心、黨派心。

本源不是道理，是應該去體驗的，只要該體驗是人類的體驗，一定會歸著於一。如果是祈禱的宗教，則儘管熱心的去祈禱。眞正貫徹祈禱，一定會達到身心脫落，會超越出意識習性之外。此時方始體驗眞正的「安心」；神與

自己合爲一體。

禪是自我成佛的修行；見性之際唱念：「天上天下唯我獨尊」，那是純眞之物出現在自我內心。人爲求得此種純眞而立於禪門之前，這就是尋牛的階段。

(一)尋牛



第二階段的「見跡」是：坐禪或閱讀禪籍，有時會有所悟，就好像發現牛的足跡，終於獲得線索。在尋牛的階段，對於自己所尋的路線是否能發現牛，心中或許會有疑惑，但是到了見跡階段，則能掌握某些實證。

(二)見跡



第三階段的「見牛」是：終於找到牛——不過只限於見著牛的後半身和尾巴。即使是出現近似見性的感覺，若問他：「你來自何處？去向何處？」並不能獲得明確的回答；見性在境界上有深淺之別。直到釋尊悟道，世人才知見性。他在完全未開發的世界中，突然體驗到一種經驗，而此種經驗解決了各種問題。如果沒有獲得相當的力量，便不能創始性的到達前人未到的境地。到獲此經驗之前，釋尊已經通過此十牛圖中第七、第八兩個階段，進入第九階段；到此程度才是眞正的見性。

繼釋尊之後，也有優秀的禪師達到如此的見性，他們在獲得見性的同時也獲得了一切。到見性爲止須費上十五至二十年的時光。

開始著手任何一件事，就獲得好成績——好像初學繪畫即獲全國性比賽的大獎，雖然作品的確很優秀，但是如欲達到此見牛的階段，則有賴於往後的修行。

具有見性預備常識的修行者，其大多數在越過見牛階段時，都會發現與釋尊所發現的同一景觀，只不過自己是由低處，而釋尊由高處。從亂石雜草間所見，與從高處所看，景緻雖同，但是在景觀的優美程度與內容上却有高下之別。

(三)見牛



第四階段是「得牛」。到此階段可確信已經得到見性，但是由圖可看出，牛意圖隨心所欲行進，人用盡心力拉住它。此時可了解見性眞正存在著，天地與我同根，萬物與我一體。但是日常生活中，自己的心不能與自己的思惟合而爲一，有時產生瞋恚、嫉妒。心靈卑賤的活動，和往常一樣在我心中蠕動，爲了制服心猿意馬費盡精力——儘管知道那是不可能的，而事實上「我」還是昔日那個卑賤的「我」。達到不徹底的見性時，由於多一份了解，反而增添新的苦悶。每當對自我有一要求，每次都

發現無法跟上脚步的「我」。牛頭拉得高高的，軀體依然位於懸崖下，而牛依然意圖隨心所欲行進，由於不能放鬆繮繩，故被拖拉而去。這是得牛的階段。

㈣得牛



第五階段「牧牛」。惡戰苦鬥之後，牛開始有點聽話了。如同馬戲團馴獸師已馴服猛獸，開始一點一點教導表演的階段。

㈤牧牛



第六階段「騎牛歸家」。牛變得順從，照主人所說去做。現在即使放開繮繩，牛也會馱著主人，踏著夕陽往回家的路上行進。

第七是「忘牛存人」。到此階段，見性、悟道、禪等都被忘記，回歸至平常心。

不論所獲得的是神聖的感覺或是奇妙的心境，當「自我」意識到它的瞬間，它已遠離「我」而成爲境。境與「我」不是對立的世界。境自境，境自流去。（中略）看到的東西自看到的東西，毫無拘泥的丢棄。不論善、惡都是罪福皆空無所住。一次又一次的經過十里亭，往往在離開時方才出現自由無礙、超越的境界。

㈥騎牛歸家



㈦忘牛存人



第八是「人牛俱忘」。第七的忘牛存人才剛結束，即出現自我失却。

有首描述主客皆消失的禪偈：我見兩個泥牛鬥入海，直至如今無消息。這到底是指何而言？爲了避免繁雜瑣碎的說明，待筆者舉出一則可具體顯示此境界的禪話。

負有守護寺廟職責的伽藍神，想知道後來被尊奉爲曹洞宗始祖——洞山和尚——的內心境界。由於洞山和尚的心境一直安住在一澄靜的狀態下，伽藍神無法達到他的目的。後來，他想出一個方法：將禪家所珍惜的米、麥，從廚房偸偸取出，撒在庭院。當洞山和尚看到此種景象時，他心想：「到底是誰做了這種事？」

不得糟蹋東西，是禪學中必須銘記於心的

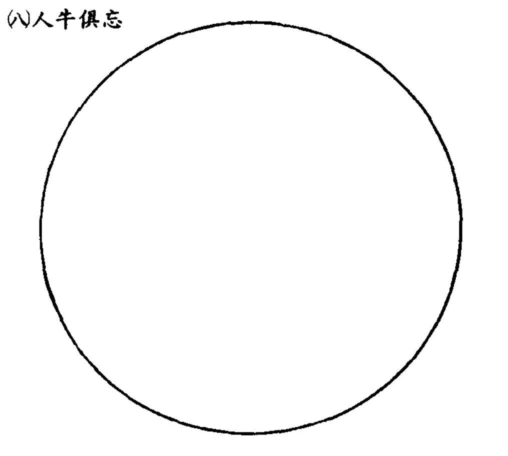
原則。這並不是來自於現代的經濟觀點，而是貫徹禪道就會有此種想法。在禪道之中，物質並不是死的，它是與精神同質的。道元禪師將用剩下的水，小心謹愼的倒回河流之中。另外還有一位名爲滴水和尚，這個頗具功力的和尚，在修行時候，有一次當他順手將用剩的水倒在地上時，被師父看見而遭到怒斥，終其一生永記此事，成爲他十分感恩的教訓，甚至因而自命名爲「滴水」。

茶道、畫家等也都可切身感覺到這種心境。對畫家而言，桌上的每只蘋果都代表著一個個的生物。而禪者則不僅有此心境，甚至將東西和「我」視爲同一根源。

洞山和尚看到穀物被撒在庭院，心中不覺激起怒氣，他想：「自己門中怎麼會有如此惡劣的人呢？」就在這一起念之間，伽藍神得以了解洞山和尚的內心。在此之前，伽藍神想盡各種方法都無法窺知洞山和尚的心靈活動，而在洞山和尚這一動念下，伽藍神終於如願以償。

平日洞山的心靈就如同明鏡般的澄澈，即使是靈界的神也無法了解他的心靈活動。此種心境恰如春水無心浮載著落花，可以說是境與自我合爲一體，也可以說是自我與境一同失却。請再度重複唱念：我見兩個泥牛鬥入海，直到如今無消息。兩頭泥牛已經融化了。這是人牛俱失的境界。

(八)人牛俱忘



第九是「返本還源」。越過第八——人牛俱忘——即是此返本還源的階段。乍見之下，明媚的春光中花朵怒放，鳥兒歌唱，戴著斗笠的來往行人悠遊自在。仔細一看，雖然仍是以往的世界，但是滿山的櫻花，十里的花田，每朵花都擁有各自的面孔，互相交談著，看、聽的東西都是佛。意識去除了習性的汚垢，進入淨琉璃的世界，因此，一定要在第八階段的人牛俱忘，徹底的除去一切。如果說，人牛俱忘是心靈往內部深處而行，如同剝除洋葱的皮，最後成爲一物無存的狀態，那麼返本還源則是由此再往外行，爲動中三昧。此境界在質方面，與第三見牛相同；但其深度，則有天壤之別。所謂的行持送還是指：從初發心開始重複不斷的修行，增加深度。到進入第九階段，始獲得不動搖之力。據說白隱禪師年過六十才悟道，可見這不是容易達到的。

(九)返本還源



第十是「入鏖垂手」。鏖是指社會。此階段是指入社會，爲他人奉獻自己。垂手這二個字極易被認爲是由高處往下伸手支援之意，實際上是指與衆生融合。由圖片中可看出忘却自己的穿著是否整潔的布袋和尚，赤脚搬運食物給他人。像這般衷心親切的關懷衆生，是不可能存在著對自己的關心的。

上列所述是以禪的進行過程爲主。如果改變一下立場，將之視爲實踐坐禪的初步到入禪定的過程，整個又略爲不同。現在讓我們把焦點放在禪坐上加以論述。

第一的尋牛是指接受坐禪打坐法、調息、



(十)入廛垂手

調心的啓蒙時期。在此階段的確是以率直、如春天新芽般的初習之心學習，感受性也十分敏銳。值日（禪堂的當值僧）敲響的引磬聲音似乎浸透至內心深處，自己的一舉手一投足都充滿著嚴肅的氣氛。這超越淺顯的普通見性。最重要的，是要能夠將此全神貫注的心境持續到底，永不退失。

第二的見跡是以正確的身相而坐，心中自然會平靜。於此才發現自己以前一直處在混亂、精神狀態不平穩的生活之下，却渾然不覺。另外，原因不明、又無法正確描述的不安感，在打坐期間也完全忘却。有時令人感覺坐禪有鎮靜神經的作用。學修數息觀，才發現這看來簡單的事竟然不易達到，經過一番努力，終於在某一點制服心靈的散亂，於意識上獲得初步的秩序。然而當修習者意識到有這麼一個世界時，卻感覺禪定的經驗距離自己還很遠。這是見跡的階段。

第三是見牛。經過一番苦戰惡鬥之後，終於偶爾會碰到類似禪定的境界，但是還沒有確實性，還缺乏自信。不過，有些老師則稱：「對了，這就是見性！」——這是老師因材施教的策略。每個老師都有其家風，有些老師並不輕易的認可學者見性。一旦被認可，自己也產生自信，進而逐漸建立順序。雖然有人將此斥爲階梯禪，實際上並不該如此予以斥責。到某一點爲止，禪定的某一端緊合不放；從此以後才是最重要的，知道自己不精進之處，更加的努力，或者在此點鬆弛，這是決定命運的分歧點。

第四是得牛。不知道時間的經過，突然注意到時，身體好像沈到萬丈深的海底，四周寂寂，爲漆黑的沈默所包圍，彷彿睡覺又彷彿醒著，心眼的確已開啓，全身好像穿著千斤的鎧衣，內外壓罩滿全身。古人所說的「萬里一條鐵」、「銀山鐵壁」是指此而言吧！而精神又如喜馬拉雅山的雪溪，十分寧靜，也十分嚴肅，但也沒有驚奇或喜悅，不知是日或夜。

在重複這些經驗之中，往往會突然的因爲由座位上站起，跨過門檻，庭園木石的姿態，無特殊性的聲音等刺激，而產生心理上的回轉。

行至極盡時，一定會遇上豁然而開的新世界，如同用手輕觸熟透的豆莢，豆莢會立即開啓，以自我的內壓可產生新精神的開展。以冷眼觀察時可說是反轉圖形性的心理作用。或許會出現自我暗示等批評，但是在主觀上是天地變轉。稱之爲「主觀性」或許令人感覺是一種虛妄，但是實際上是有充分的證據存在。於現實上意識的習性脫落，進行超越時間、空間、因果範圍的認識作用。這是不容否定的事實，「我」與對象合而爲一。雖然，「我」與「他」是相異的個體，但因彼此相互混融，所以沒有「他」。幼年時期經常都充滿著這種經驗。成人後，强烈的意識習性驅使自我與他人隔離，製造了差別對立的世界（這也是一個主觀性的事實）。當意識發現自我習性脫落的刹那間，如同突然覺醒般的認識了新世界；這就是見性的現象。

第五是牧牛。一旦得牛，以爲牛已完全屬於自己，實際上並不是；此時將有兩種情況出現：一爲可進入禪定，另一則否。

這可用引擎失靈，不能隨心所欲的開動來比喻。身心不能獲得寧靜，無法控制奔馳的妄想，即使自己責罵自己，自己恨自己不該如此，但是去年的收穫是去年的，今年的米穀還未成熟，只有更加勇猛精進的不斷修行。

第六是騎牛歸家。再一次回溯入禪定的順序，皮膚、肌肉經常都處於重複輕微緊張的變化之中，持續持有自我的存在感覺。一旦全身不會產生微動時，失去刺激的變化，感覺會脫落而去。誘導感覺脫落是一種技術。它比起分釐不差的學習馬戲團的技藝，算得上是簡單的學習。

初喪失存在感覺時，由於是一種意外的經驗，皮膚會敏感的反應新事態，一時還會產生雞皮疙瘩的現象，此時全身會有一種毛骨悚然的感覺。美妙的音樂性震動消失後，不久寂靜即支配全身；這時就進入禪定。經驗增加之後，途中的經過會縮短，不會有毛骨悚然、震動的感覺，逐漸往身心脫落而去。只要整頓坐相，即能進入此種狀況之中。

心與身相連，只要能獲得全身的寂靜，曾是相當困難的心念的控制也可順利進行，無想定可在短時內出現，不再是困難的問題。出乎意外的，不再產生雜念。

在試驗管中經常依化學處理法於瞬間處理異物。在禪定中，人的軀體就是這種試驗管。心念被中和，進而消失。實際上，在人體中可說是發生了某種瞬間性的化學變化，坐禪的訓練即是訓練出這種體質，所以人可被當作藥學生理上一個極佳的研究對象。

進入此騎牛歸家的階段，禪者可自由自在的對待自己的軀體。

第七是忘牛存人。此階段爲只管打坐，不需特別留意呼吸法、姿勢——橫臥也可入定。於步行中、動搖的車內也不會失去三昧。截至此爲止，禪定與自我仍是各自獨立的。努力達到禪定後再也不是各自獨立了。二個獨立的東西聚合爲一。

第八是人牛俱忘。意識可分爲數個層次。這是依腦髓機能動員的範圍大小所形成的，最外面的表層有心念的活動層。在其下即使不取心念的形式，也有理解事物的層次，接下去是注意的層次，再其次是沒有注意，如同鏡子的映照，照出內外的境，所聽即所聽，所聞即所聞的層次，到此階段，細微的瞬間性照顧作用偶爾會穿插而入，照映心靈的狀況。

其下是照顧作用不易達到的層次，是意識下的世界。但是它是即使不被注意，也存在的識作用。一般相信於此進行著驚人的發酵作用。

隨著意識的成長，把沒人注意的世界所湧出的能力發展下去，會產生非常好的靈感。在意識下的世界中，有著在意識底部留下痕跡並予固定，尋求機會再圖謀浮上意識表面之物。即使無法浮上，也能在暗中賦給意識影響——即所謂的潛在意識。潛在意識是一種記憶、傾向，它包括了自己所造成的記憶和祖先留傳下來的記憶。它不是固定的，而是按照諸行無常的鐵則，或多或少逐漸變形。

意志力是全身的作用；決定意志方向，控制意志力的是大腦半球，若就精神力的動力而言則在身體。在禪定內腦髓的工作被極端的縮小，後退到幾乎等於「無」之處，只有被當做動力的意志力一路邁進。此種狀態愈是被強烈的實踐，徹底的掃蕩更是遍及意識的底層。

以前的習性意識作用以及意識下的活動都被清掃。其後重新發生的各種活動，如同幼兒般的，眼前展現了一個新鮮、有豐富認識內容的新世界。這是見性現象，爲意識的突然變化、意識的飛躍進化。

淺禪定中經常還會出現些微的照顧作用，瞬間照應禪定。馬上就注意到自己已入禪定。這種注意作用當然是意識活動。如同在禪定內有意識活動般的，禪定的時候是禪定，瞬間性照顧作用出現時是瞬間性照顧作用出現的時候。

但是以體驗性而言，即使偶而出現照顧作用，禪定仍繼續持續。禪定是軀體入定，因此瞬間性的微細識，實際上並不會成爲定的障礙。但是，隨著禪定的深入，照顧作用出現的次數逐次減少，終於出現照顧作用所無法觸及的禪定。

這種情況被稱爲無想定，注意或被注意之

物均沒落，是昔日所稱「大死一番」，黑漆漆的世界（爲何會注意到不被注意的世界呢？此乃照顧作用於後刻補捉到些微的心理殘像、並加以推測而得知）。這是人牛俱忘的階段。

自第三的見牛、第四的得牛的階段，人牛俱忘即出其不意的出現。但是到達此第八階段即成爲隨意性，確實的固定下來。

第九是返本還源。在人牛俱忘的階段中，意識被徹底淨化，好像無量劫來聚集在心底的污泥被徹底挖除。在此階段，意識在已淨化的心靈上重新活動，宛如落筆在白紙上，一點一畫皆放出燦然的光輝；這就是動中三昧。見性狀態成爲平常的狀態，因此發生如同如來以肉眼見佛性那樣的情形——所見無不是佛。

在此之前，仍專心培養禪定的境界，遏阻意識的活動；此時則可讓意識自由自在地活動。禪的最終目標即在於此動中無礙自在的心靈活動。

第十是入廛垂手。對立的世界消解，意識的習性脫落。不僅是褪去上下衣，同時也坦胸赤足，對任何事物都喜愛，也不在乎雜念，在意識紛繁之中有那伽大定、自由自在的動中三昧。

十句義（梵daśa-padārthāḥ）

印度勝論學派用以說明萬有的十種原理。句義（padārtha），意指由語言所表示的意義及其對象，在此則特指存在的原理、範疇等。勝論學派（Vaiśeṣika）的開祖優樓迦（Ulūka），立實、德、業、同、異、和合之六句義（六諦），即一般所採用的六句義說，後加「無說」句義而成七句義說，再由慧月（Maticandra）將「異」句義開爲「異」、「有能」、「無能」、「俱分」四種，乃成立十句義說，用以詮示一切存在之實體、屬性，及其生成、壞滅的原理。

茲略述此十句義內容如下：

(1)實（dravya）句義：又稱主諦或所依諦，指諸法的實體，有地、水、火、風、空、時、方、我、意等九種。其中，地、水、火、風四大各由永遠不變之極微（原子）所成，四者集合而形成物質。

(2)德（guṇa）句義：又稱依諦，指實體的性質、狀態、數量等，有二十四種，即色、味、香、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、重體、液體、潤、行、法、非法、聲（古說缺重體以下七種）。

(3)業（karman）句義：又稱作諦，乃實體的業用動作，有取、捨、屈、伸、行五種。

(4)同（sāmānya）句義：又稱總相諦、總諦，指諸法共通存在的性質力用。或名有句義，爲實、德、業三者共通而爲有之存在性，即有性，故名。

(5)異（viśeṣa）句義：又稱別相諦、別諦，指令萬法產生差異原因的原理，即指九種實句義相互間的差異。於六句義說中，此異句義尚包含有能、無能、俱分等三句義。

(6)和合（samavāya）句義：又稱無障礙諦，指令以上五種獨立的原理不離而相屬的因緣。

(7)有能（śakti）句義：與實、德、業三者和合，決定共同或個別造自果的必要因素。

(8)無能（aśakti）句義：與實、德、業三者和合，令三者不生自果以外之餘果的能力原理。

(9)俱分（sādṛśya）句義：此亦遍於實、德、業；乃能於一法有同、異兩用之原理。此有總同異、別同異二種，前者即如實、德、業三者各有同異，後者則如實句義中的九種互有同異。

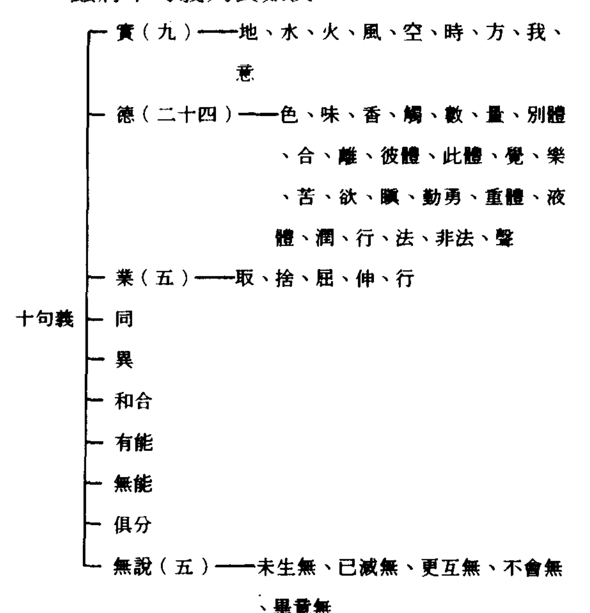
(10)無說（abhāva）句義：說「無」的原理，有未生無、已滅無、更互無、不會無、畢竟無等五類。慧月的《勝宗十句義論》釋此五種云（大正54・1264a）：

「未生無者，謂實、德、業因緣不會，猶未得生，名未生無。已滅無者，謂實、德、業或因勢盡，或違緣生，雖生而壞，名已滅無。更互無者，謂諸實等彼此互無，名更互無。不會

無者，謂有性、實等，隨於是處無合無和合，名不會無。畢竟無者，謂無因故，三時不生，畢竟不起，名畢竟無。」

以上十句義中，實、德、業三者猶如體、相、用。實句義指諸法的實體，德句義指實體所具有的性質、事象，業句義指實體的業用動作；而餘七者不外是表示實、德、業相互的關係，以總括萬有的生存壞滅。

玆將十句義列表如次：



〔參考資料〕《成唯識論》卷一；《成唯識論述記》卷一（末）；《百論疏》卷上（中）；《因明入正理論》卷三。

十如是

天台宗的世界觀。指相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。如，爲「不異」義；是，爲「無非」義；即現實原本的情狀名爲如是。此十如是義，原出《法華經》〈方便品〉，即（大正9．5c）：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。」

⑴**相**：是「相以據外，覽而可別」的，即現於外面，可以看得見的相貌，這指的十界苦樂的表相。

⑵**性**：是「性以據內，自分不現」的，即存於內面的自性不改的本性，這指的十界的自性，法爾各別，如木有火，遇緣即發。

⑶**體**：「主質名爲體」，即物的本質，這指的具有十界之用的本質。

⑷**力**：「功能爲力」，即主體所具的力用功能，也就是潛在勢力。

⑸**作**：「構造爲作」，即力量顯現能起作業，也就是顯在勢力。

⑹**因**：「習因爲因」，即習熟之意，能生十界果的直接原因，所謂同類因是。

⑺**緣**：「助因爲緣」，即助因感果的間接原因，所謂增上緣是。

⑻**果**：「習因爲果」，即由習因所引生的結果，所謂等流果是。

⑼**報**：「報果爲報」，即由善惡業所感得的報果，所謂異熟果是。

⑽**本末究竟等**：「初相爲本，後報爲末，所歸趣處，爲究竟等」，即是貫通前九法的原理。

按此十如是，乃梵本《法華經》所無（梵本只有五如是，古譯《正法華經》亦僅有五如是），鳩摩羅什於漢譯之際，增之爲十如是，很有可能是受到《大智度論》卷三十二的影響，該論云（大正25．298c）：

「一一法有九種：一者有體，二者各各有法，（中略）三者諸法各有力，（中略）四者諸法各自有因，五者諸法各自有緣，六者諸法各自有果，七者諸法各自有性，八者諸法各有限礙，九者諸法各各有開通方便。」

又，對於十如是，天台智顗之師慧思另有異解，據其所述，此上所引《法華》經文應斷句爲諸法如、是相如、是性如、是體如、是力如、是作如、是因如、是緣如、是果如、是報如，而稱爲十如，或稱十如實相、十如境。然而智顗則認爲除此讀法之外，尚可讀爲諸法如是、相如是、性如是、體如是、力如是、作如

是、因如是、緣如是、果如是、報如是。亦即智顗認爲此十如是實有三種讀法，即(1)歸結爲「如」，此即慧思所見，意在於空；(2)歸結爲「法」，此即經文原來所示，意在於假；(3)歸結爲「是」，意在於中。在此觀念下，十如是所展示的十法爲一一即空，即假即中。此外，智顗以爲此十如是所舉十法，未能盡全法界之廣大內容，於是再配以六凡、四聖及三世間，而構成「一念三千」之理論。

◉附一：呂澂〈中國佛學思想概論〉附錄〈天台宗〉（摘錄）

在經文的〈方便品〉裏，特別提出佛的知見，來做一切智慧的標準，以爲佛的知見廣大深遠固不待說，又還成就無量未曾有法。爲什麼呢？就爲了它能夠窮盡諸法的實相。這實相又是怎樣的呢？分析它的內容，即如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，一共十項。這些話雖然也曾散見在其他經論裏，但總沒有像《法華經》這樣會攏了而又扼要地提了出來。從前羅什門下通達《法華經》的，對於經文這一點似乎也被注意到，就如道生所作的《法華義疏》說，此處經文是用十一事緣解釋了佛說的一切善法。「相」說法的外貌，「性」說法的內容，合內外爲「體」，這一切法中所含有的功能是「力」，有所作爲便是「作」，能發生他法爲「因」，加以扶助爲「緣」，能遂所期的是「果」，窮盡它的歷數的是「報」，善法的開始爲「本」，得著佛法的終極爲「末」，最後曉了源極爲「究竟」。道生這樣逐項解釋，雖然也夠詳細，但只一系列的平鋪直敘而已，並看不出其間重要意義。

到了慧思，才注意這些上面的眞實性，而予以恰當的評價。他以爲，經文所說「相」「性」等等上面都安了「如是」字樣，並不是泛泛的，它表明了相性等一一實在，而計數只有十種，又見出圓滿完全的意義。因此，他在這裏便決定建立所謂「十如」實相的重要論點。這事，後來智顗的著述裏也有特別聲明說，今經用十法攝一切法，所謂如是相等，南嶽師讀此文皆云如，故呼爲「十如」（參照《法華玄義》卷二上）。可見這是慧思的獨到見解。現在看來，這方面和當時地論師的思想多少有些關係，因爲《地論》解釋《華嚴經》處處都用十法表示圓滿之意，而在《十地經論》卷三，更有「諸佛正法如是甚深，如是寂靜，如是寂滅，如是空，如是無相，如是無願，如是無染，如是無量，如是上，此諸佛法如是難得」很明白的十如文句，這自然會給予慧思的理解一種啓發，而被應用到《法華經》的解釋上來。

另一方面，慧思這樣說法也受了《大智度論》的影響。《大智度論》卷三十二說到諸法的實相即「如」，分作兩類，一類是各各相即別相，一類是共相即通相，像地的堅硬，水的潮濕，是各別的實相，進一步推求堅硬、潮濕等都「實不可得」，是它們的共相。由此，慧思說十如的各個方面可算是別相，十者都謂之如，則是共相。結合這兩類才盡實相的意義，就和《智論》的思想根本相通了。最後，慧思對十如的第十種「本末究竟等」又解作佛和凡夫同樣的具足十法，所以說成究竟平等。從這上面也很好地指出了實踐的根本依據。至於平等的法體是指什麼呢？它應該有種總相，這很自然地會聯繫到當時所說「眞心」「如來藏」等概念上去。而這些概念意義都很含糊，還沒有得著很好的辨別，所以慧思這類見解多少和後來流行的《起信論》相近。現存的慧思著述裏有種《大乘止觀法門》，完全依照《起信論》的說法結構而成，從它的文義上看，當然是後人托名的僞作，但是會將慧思的議論和《起信》聯成一起，就思想脈絡說，也並不是沒有來由的。

◉附二：田村芳朗〈天台法華之哲理〉（摘錄自《天台思想》第一部）

天台法華的眞理觀，規定了各種的存在之應有形態，又形成全體性的世界像或世界觀。這裡首先要講的是存在的應有情形，把它用十

個範疇來表示，即《法華經》〈方便品〉第二的十如是，即：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」（羅什譯）。在原典或其他譯本只提出五個，或將之反覆而已，其表現也很曖昧。所謂十如是，乃是組織事物的存在與生起而樹立的範疇，是由鳩摩羅什在翻譯時補整而成的。他對於原典的翻譯也許不甚忠實，但就思想上來說，與亞里斯多德的十種範疇或康德的四綱十二目的範疇表相比亦毫不遜色，可以說具有很深的內容。

所謂十如是，乃是指所有的事物都以相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，這十個方式來存在和生起。相是外在的樣相，性是內在的性質，體是包含外相與內性的全體；力是潛在的能力，作是顯在的作用；因是生起的直接原因，緣是輔助因的間接原因（條件），果是依因緣所生的結果，報是結果變成事實而呈現於外，本末究竟等是與第一的相乃至第九的本末究竟等有關而爲其一貫。

在這十個範疇之上都冠有「如是」的譯語，因此被稱爲「十如是」，這十如是是作爲本末一貫之法，具在於事物當中，而成爲支持各種事物的規範。換言之，各種事物或支持各種事物的規範（諸法）之具體的情形，就是十如是；也就是諸法實相。

然此必須注意的是，西洋哲學的範疇多以實體論（存在論）爲主，十如是則以相即論（關係論）爲依據。換言之，十如是的範疇乃是以緣起性空爲背景。依據此，天台智顗把十如是配以空假中三諦而加以轉讀，此即所謂三轉讀。《法華玄義》卷二上（大正33・693b）：「依義讀文，凡有三轉：㈠云：是相如、是性如、乃至是報如。㈡云：如是相、如是性、乃至如是報。㈢云：相如是、性如是、乃至報如是。若皆稱如者，如名不異，即空義也。若作如是相、如是性者，轉空相性，名字施設，邐迤不同，即假義也。若作相如是者，如於中道實相之是，即中義也。（中略）約如明空，一空一切空；轉如明相，一假一切假；就是論中，一中一切中。非一二三而一二三，不縱不橫，名爲實相。」

至於本末究竟等，則說（大正33・694a）：「若作如義，初後皆空爲等；若作性相義，初後相在爲等；若作中義，初後皆實相爲等。」若基於「是相如」這種讀法的立場，則所謂「等」意味著本末都和不二、空有關係；基於「如是相」之讀法的立場，則所謂「等」意味著本末各作爲而二、假而存在；基於「相如是」之讀法的立場，則所謂「等」是指本末皆無空假之別，而成爲中道實相。又「等」加上「究竟」是指綜合上述最後的終結，即（大正33・694a）：「三法具足爲究竟等。夫究竟者，中乃究竟，即是實相爲等也。」就是說，空、假、中三法，是即空即假即中的圓融具足；提到空之時，就是一空一切空，是空之完整的發揮；假亦然；中亦如是。究極而言，應該達到此一境地；此中才有究極而眞實之義，所謂究竟等就是這個道理。

無論如何，關於存在的形態，十如是的範疇可以說能將之窮盡。把十如是配置以空假中的天台之應用解釋，在思想上也可以稱得上是卓越的。

〔參考資料〕《法華玄義》卷二；《法華文句》卷三；《摩訶止觀》卷五；霍韜晦《中國佛學的回顧》；金倉圓照編《法華經の教理——特に十如是の解釋の變遷について》。

十住心（梵Daśa-sthānasya-citta）

爲日本弘法大師空海之判教論。十住心者，不僅適用於判教，同時也是顯示眞言行者之自心實相與淨菩提心之開發次第，以及大日如來普門之德之差別相。「十住心」一詞，出自空海之《十住心論》及《祕藏寶鑰》。但同一住心，其用法之目的有異。《十住心論》係以大日如來之萬德，歸納於十種來說明。而《祕藏寶鑰》則用來作爲判教理論。此十住心之內

容，略如下列：

⑴**異生羝羊心**：異生（pṛthag-jana）者，異類萬殊而生之義，爲凡夫之別名。羝羊爲畜生中之最愚劣者。蓋指人類中之無知蒙昧，恰如羝羊之凡夫心之狀態，即無微少善心萌蘖者之精神狀態。《秘藏寶鑰》卷上（大正77．363c）：「異生羝羊心者何？凡夫狂醉不辨善惡，愚童癡暗不信因果之名也。凡夫作種種業，感種種果，身相萬種而生故名異生。愚癡無智均彼羝羊之劣弱，故以喻之。」

⑵**愚童持齋心**：不辨東西之愚童凡夫，略現善心之萌芽。有時因其祖先，而起持齋追薦之志願。蓋指此輩之精神，又彼等所喜承受之教，如孔子之教，又如授以佛教之五戒、八齋戒、十善戒之人道教當之。《大日經》卷一〈住心品〉云（大正18．2b）：「愚童凡夫，類猶如羝羊，或時有一法想生，所謂持齋，彼思惟此少分，發起歡喜，數數修習。」

⑶**嬰童無畏心**：嬰童以生母爲唯一之依賴，不見生母時，則心生恐怖，見生母時，則引起無畏安穩之感想。信天道之教，蓋指其所起絕對倚賴之信仰心之狀態，是名嬰童無畏。又所謂天道教者，與佛教中之天道教、婆羅門教、基督教，及老子教之類相當。《秘藏寶鑰》卷上（大正77．364c）：「脫小分厄縛，故無畏；未得涅槃樂，故嬰童。」

如上普通稱爲世間三種住心，世間一般之教訓屬之。至如次之第四住心以次，則以示佛教內之教義淺深也。

⑷**唯蘊無我心**：佛道修行者，熟察自己之肉身，如實知爲自色、受、想、行、識之五蘊所成立。同時覺知自己並無本質，對於自己愛著之念，遂以薄弱。由是體達無我之理，是爲聲聞衆。於阿羅漢果位，證成人空無我之理，以示聲聞衆之教，寄於此住心。又吾人之肉體及精神，當綿密觀察之時，雖可得知爲五蘊和合之體。惟於吾人之平常生活，則嘗以此爲眞實，爲常住不變之實體，而生愛著。循茲愛著，爰起保護自身之念，由此思念，遂爲種種煩惱罪惡。今依此無常苦空無我之觀，而了解我之身心，本來無我，且爲無體之物。吾人之身心，乃以示因緣相結，亦五蘊假和合之相，一朝因緣分解之時，五蘊離散以去，自己心身，歸於空際，至是惟有五蘊留存。如斯教義，即與此住心相當，所謂聲聞乘之教，即此是。《十住心論》卷四（大正77．329b）：

「遮生空於唯蘊，譬我倒於幻炎，二百五十戒防身口非，三十七菩提習身心善，告時則三生六十，示果則四向四果。說識唯六種，攝法則五位，四諦四念瑩其觀，六通八解得其證，厭怖生死灰滅身智，欣仰湛寂等同虛空，是則聲聞自利之行果，羊車出欲之方便。」

⑸**拔業因種心**：無明爲起種種惑業之種因，依於惑而起業，依於業而於未來招其相當之生涯。人界者苦世界也，迷世界也。因謀脫離此之迷與苦，當使不受生於人界。蓋受生之因爲業，業之因爲惑。此惑與業，由無明發生。若無無明，則爲拔去業因之種。是乃緣覺阿羅漢果之聖者，觀於十二因緣所覺知。緣覺乘之教，即當此第五住心。《十住心論》卷五（大正77．334a）：

「拔業因種心者，麟角之所證，部行之所行。觀因緣於十二，厭生死乎四五。見彼華葉覺四相之無常，住此林落證三昧於無言。業惱株杌猶此而拔，無明種子因之而斷。爪犢遙望不近，建聲何得窺窬，游泳湛寂之潭，優遊無爲之宮。自然尸羅無授而具，無師智慧自我而獲，三十七品不由他悟，蘊處界善不待藍色，身通度人不用言語。大悲闕無方便不具，但自盡苦證得寂滅。故經云：拔業煩惱株杌無明種子，生十二因緣。又云：是中辟支佛復有小差別，謂三昧分異，淨除於業生」。

⑹**他緣大乘心**：他緣，或曰無緣之義。雖於衆多無緣之人，亦慈愛普及之大乘菩薩心。此雖僅以表示大乘菩薩慈愛心之廣大，然唯識法相之宗義，與之相當。唯識宗者，佛教之唯心論。蓋謂欲界、色界、無色界之三界，唯此自心之相，自心以外，別無何物存在。此宗宗義

，說爲聲聞、緣覺、菩薩之教義，故亦名爲三乘教。《十住心論》卷六云（大正77·337a）：「緣法界有情，故他緣；簡聲獨羊鹿，故大名；運自他乎圓性，故曰乘。」

⑺覺心不生心：以自心實相，爲不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不去、不來。即依於八不中道之義而了知之教義，三論之宗義，與此相當。《祕藏寶鑰》卷下（大正77·370b）：

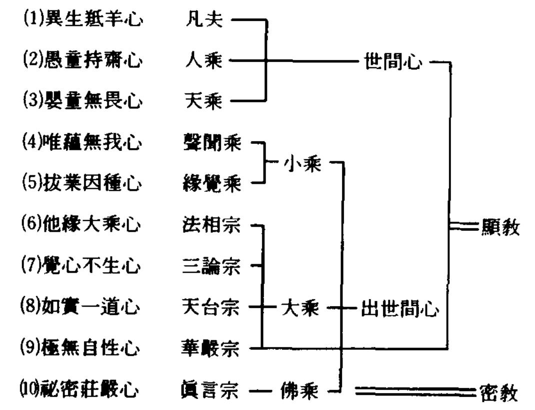
「故大日尊告祕密主言：祕密主！彼如是捨無我，心主自在覺，自心本不生。何以故？祕密主！心前後際不可得故。釋曰：心主即心王也。以不滯有無，故心無罣礙，所爲妙業隨意能成，故云心主自在。心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明，倍勝於前劫也。心王猶如池水性本清淨，心數淨除猶如客塵清淨，是故證此性淨時，即能自覺心本不生。」

⑻如實一道心：闡明如實了悟一道清淨，妙蓮不染之心的天台教義，即與此相當。天台大師依於空假中三觀，觀照諸法之實相，以謂三千諸法，悉不外爲吾儕凡夫一念心之相。但一切萬有，依於因緣，假現實在之相。蓋原爲因緣假和合之體，而無眞實之存在，其無眞實存在之物，則觀之爲空，是即空觀。萬有之眞實相，雖謂爲空，然現爲吾人經驗之對象，莫能絕對否定其存在，是名假有，觀此假有之相，即爲假觀。然諸法之實相，原非僅有，亦非空非中觀於即有、即空、即中，方可謂爲諸法之眞實相，正當適中觀察之方法。以此空假中之三觀，觀察經驗界之萬有，是謂天台一心三觀之宗義。《祕藏寶鑰》卷下（大正77·371a）：「故大日尊告祕密主云：祕密主！云何菩提？謂如實知自心。祕密主！是阿耨多羅三藐三菩提乃至彼法少分無有可得。」

⑼極無自性心：諸法極軌之法性，爲隨緣轉變。由此一眞如法性，歷展無盡法寶，罔知所居。以暫住於眞如自體之性，而說爲無。似此諸法法界，悉皆爲眞如法性之發現。此華嚴宗之宗義也。《祕藏寶鑰》卷下（大正77·372a）：「故大日如來告祕密主言：所謂空性離於根境，無相無境界，越諸戲論等同虛空，離有爲無爲界，離諸造作，離眼耳鼻舌身意，極無自性心生。」

⑽祕密莊嚴心：依於法身如來身、口、意三祕密之加持感應，開顯吾人心中原始潛在祕密莊嚴之曼荼羅。陳說此種教義之眞言宗，即與此住心相當。《十住心論》卷十云（大正77·359a）：「祕密莊嚴住心者，即是究竟覺知自心之源底，如實證悟自身之數量，所謂胎藏海會曼荼羅，金剛界會曼荼羅，金剛頂十八會曼荼羅是也。」

茲將此十住心列表如下：



此中，前三者爲世間住心，後七者爲出世間住心。出世間住心中，前二爲小乘教，後四爲大乘教。小乘教中之唯蘊無我心與拔業因種心，兩者分別是聲聞、緣覺之住心；大乘教中，他緣大乘心、覺心不生心、如實一道心、極無自性心、祕密莊嚴心等，分別是法相、三論、天台、華嚴、密教之住心。

按空海創彼眞言宗之際，主要依據《大日經》〈住心品〉及《大日經疏》所說，並依《金剛頂經》、《菩提心論》等，以完成此十住心之論。此十住心之說法，不僅用以表明眞言行者心品開展之次第，亦兼用以判攝一代諸教所說之深淺；即以前九住心爲顯教，第十祕密莊嚴心爲密教，藉此以凸顯眞言一宗之特勝。故古來謂此爲九顯一密之教相；《十住心論》則謂以彰顯眞言行者上轉進昇之相爲主，故又

有稱十住心爲九顯十密之法相者。

空海以十住心判攝顯密二教一事，古來日本之天台、淨土諸家對此頗加非難。綜合諸家所論，主要在非難其說相違背《大日經》及《義釋》等。然對於此等非難，眞言宗之聖憲、宥快等亦各有所述，以翼贊祖說。

〔參考資料〕 《大日經指歸》；《眞言宗教時問答》卷二；《法然上人行狀畫圖》卷五；《法華眞言勝劣事》；《大日經住心鈔》卷六；《大經要義鈔》卷三；《宗義決擇集》卷十二；《一期大要祕密集》；宇井伯壽《佛教汎論》第二編第二部。

十佛名

每日粥、飯二時所應唱念的佛名。又作食時十念。相傳爲東晉・道安所創。首先唱念「稽首薄伽婆，圓滿修多羅，大乘菩薩衆，功德難思議」（三寶的總念），接著唱念「清淨法身毗盧遮那佛、圓滿報身盧舍那佛、千百億化身釋迦牟尼佛、當來下生彌勒尊佛、西方無量壽佛、十方三世一切諸佛、大智文殊師利菩薩、大行普賢菩薩、大悲觀世音菩薩、大勢至菩薩、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜」。所謂十，乃大約之數，實際並非十佛。

另外，《律苑事規》所載，則於「十方三世一切諸佛」下，加「大小兩乘毗尼藏、一切法寶」；「大勢至菩薩」下加「十方三世諸大菩薩、南山聖師菩薩、大智律師菩薩、西天此土傳法祖師聲聞緣覺、得道眞僧」，而缺「諸尊菩薩」等二句。又，《永平清規》赴粥飯法所說，是在「一切諸佛」下加「大乘妙法蓮華經」，而除去無量壽、勢至二尊。

十念處

指菩薩所修的十種法。又作十種念處。出自《除蓋障菩薩所問經》卷十三，該經云（大正14・736b）：「菩薩若修十種法者，即得常住妙等引心。」此十念處略如下列：

(1)**身念處**：「身」以積聚爲義。謂積聚諸根而成身。菩薩觀察所有身中從我所起諸不善法皆悉遠離。又當從頂至踵徧觀其身而悉無我，是身不淨，臭穢可惡；作是觀時，身中所起貪愛諸欲，及計我想等執，悉不可得，則能成就一切善法，遠離一切惡法。

(2)**受念處**：「受」以領納爲義，此謂六根受六塵。菩薩思惟所有諸受，皆悉是苦，愚人顚倒，計以爲樂，貪愛染著，不肯暫捨；菩薩自既勤行，斷苦受已，復教他人亦如是觀，知受是苦，不生貪染。

(3)**心念處**：「心」亦以積聚爲義，又有慮知之義，謂能積聚一切善惡之法，於一切法復能思慮而覺知。菩薩思惟，心實無常，計執爲常，無我謂我，不淨爲淨，是心動搖，如風如火，不得暫停；一切法中，心爲先導，心若調伏，即一切法悉得調伏。

(4)**法念處**：「法」即意根所起之法。菩薩於貪瞋癡等諸不善法，如實了知過患，勤斷除已，即能於諸善法心生愛樂，住正念處，而於彼法求所成辦，自能行已，復教他人亦如是而修。

(5)**境界念處**：謂菩薩於諸喜愛及厭惡之色聲香味觸諸境界中，觀察思惟，皆是虛假，不生貪恚，又作是念，我今不應於此空法之中而起貪、恚；作是觀時，不爲境壞，不著所得，自能行已，復教他人亦如是而修。

(6)**阿蘭若念處**：菩薩修無諍行及寂靜行，即名爲阿蘭若處。應當遠離不如理作意，於如理法中心生愛樂，增廣修習，自能行已，復教他人亦如是而修。

(7)**都邑聚落念處**：謂菩薩若入都邑聚落，常加精專，行菩薩行，於諸博奕酒肆歡宴歌舞及餘一切非應行處，即當遠離，是故菩薩不爲聲色所惑，塵勞所染。

(8)**名聞利養念處**：謂菩薩道德既隆，名聞流布，故人多歸向，當念所受利養等事，但爲施主作福田故，而乃受之，不可貪著、執爲已有，隨其所得，即與衆共，不使有一毫矜吝之心。

(9)**如來學門念處**：謂菩薩思惟過去、現在、

未來三世諸佛，皆如是學，得成正覺，轉大法輪，入般涅槃，我當起淨信心，尊敬勤修，亦復成就，與佛無異。

⑽斷諸煩惱念處：謂菩薩以正念故，而能了知一切煩惱雜染等法，皆由六根爲因，六塵爲緣之所生起；以了知故，而悉遠離，故得六根清淨，而無所染著。

〔參考資料〕《大明三藏法數》卷三十九。

十法行（梵daśa dharma-caryāḥ，藏chos-spyod rnam-pa bcu）

指受持經典的方法。又稱十種法行。《勝天王般若波羅蜜經》卷七〈付囑品〉謂（大正8・725a）：「受持此修多羅有十種法，何等爲十？一者書寫、二者供養、三者流傳、四者諦聽、五者自讀、六者憶持、七者廣說、八者口誦、九者思惟、十者修行。」

又，《辯中邊論》卷下〈辯無上乘品〉謂修行十法行者，所獲福聚其量無邊。即：⑴書寫：謂書寫、流通經律論；⑵供養：謂對放置佛經之處所或塔寺要有恭敬心；⑶施他：指爲他人演說所聞之法，或施與經卷，不佔爲己有；⑷諦聽：謂專心諦聽他人誦讀；⑸披讀：謂自己披閱讀誦經典；⑹受持：謂領受教法，憶持不忘；⑺開演：指爲他人開演經典文義，使起信解；⑻諷誦：謂諷誦、宣揚經文，令人樂聞；⑼思惟：謂住於閑寂處，思惟籌量經典文義；⑽修習：謂常行佛所說教法而不退失。

〔參考資料〕《大明三藏法數》卷四十二；《顯揚聖教論》卷二；《大乘莊嚴經論》卷十三〈行住品〉。

十重戒

眞言宗所說的十種重大禁戒。出於《無畏三藏禪要》等。即：

⑴不退菩提心：退菩提心則有礙成佛，故制此戒。

⑵不捨三寶：捨三寶而歸依外道爲邪法，故制此戒。

⑶不謗三寶：誹謗三寶及三乘教典，皆違背佛性之理，故制此戒。

⑷不生疑惑：爲警誡對不解大乘義理而生疑惑者，故制此戒。

⑸不令退菩提心：爲防止衆生斷三寶種；避免對已發菩提心者說怯劣之法，令退菩提心，趣向二乘，故制此戒。

⑹不令發二乘心：爲防止衆生違反佛、菩薩之本願（如對未發菩提心者說怯劣之法，令發二乘之心）而制此戒。

⑺不輒說深妙大乘：爲防止於小乘人、邪見人之前，不視機緣，動輒述說大乘法而令其生誹謗、獲大殃，故制此戒。

⑻不發邪見：邪見能斷善根，故制此戒。

⑼不說我具無上道戒：即不於外道前說我具無上妙戒；爲避免外道以瞋恨心求如是之法而導致退失菩提心，故制此戒。

⑽捨一切無利益事：凡違背菩薩利他法、慈悲心等一切對衆生有害無益之事，均不得作，亦不可令他人作，故制此戒。

凡欲入大乘深妙法門者，必先受如上戒律，以令身器清淨。

〔參考資料〕《大日經義釋》卷十三；敬光《圓戒膚談》卷二。

十迴向

菩薩修行階位中的第三十一位至第四十位。又作十迴向心，略稱十向。迴即迴轉，向即趣向；所謂迴向，即起大悲心救度衆生。迴轉十行之善，向於三處，即：眞如實際是所證、無上菩提是所求、一切衆生是所度；以能迴之心及所迴善行，向彼萬類，圓滿梵行，等入法界。此十迴向略如下列：

⑴救護一切衆生離衆生相迴向：又名救護衆生相迴向、救護衆生迴向；謂行六度四攝等救護一切衆生，怨親平等。

⑵不壞迴向：又名不壞一切迴向；謂於三寶得不壞信心，迴向此善根，令衆生獲得善利。

⑶等一切佛迴向：又名等一切諸佛迴向、平

等一切佛迴向、等諸佛迴向；謂效法三世佛，以不著生死、不離菩提修習迴向之位。

⑷至一切處迴向：又名遍至一切處迴向；謂經由迴向力以所修善根供養一切三寶、利益一切衆生。

⑸無盡功德藏迴向：又名無盡功德迴向、無盡藏迴向；即隨喜一切無盡善根，迴向是等功德，莊嚴諸佛刹，以得無盡善根。

⑹隨順平等善根迴向：又名隨順堅固一切善根迴向、入一切平等善根迴向；迴向所修施等善根，爲佛所守護，能成一切堅固善根。

⑺隨順等觀一切衆生迴向：又名等心隨順一切衆生迴向、等隨順一切衆生迴向；謂增長一切善根，迴向利益一切衆生。

⑻如相迴向：又名眞如相迴向；謂順眞如相而迴向所成種種善根。

⑼無縛無著解脫迴向：又名無縛無著解脫心迴向、無縛解脫迴向、無縛無著迴向；謂於一切法無所取執縛著，行普賢行，以無縛著解脫之心迴向所習諸善，饒益羣生。

⑽法界無量迴向：又名入法界無量迴向、法界無盡迴向；指修習一切無盡善根，以此迴向，願求法界差別無量功德。

此十迴向爲初地以前菩薩所修之法，故自古來也有人將其與十三住中的解行住、地前三十心中的後十心，及五位中的資糧位等相互配列。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷十四〈金剛幢菩薩十迴向品〉；《大乘義章》卷十四；新譯《華嚴經》卷二十三～卷三十三；《華嚴經孔目章》卷二〈七士夫趣章〉。

十勝行

㈠遊戲自在菩薩所修的十種勝行：即⑴一切法界以無量方便門普現衆生勝行；⑵以無量莊嚴莊嚴一切世界普現衆生勝行；⑶知出生一切衆生界皆悉如化勝行；⑷於如來身出生菩薩身，於菩薩身出生如來身勝行；⑸於虛空界出生世界，於世界出生虛空界勝行；⑹於生死界出生涅槃界，於涅槃界出生生死界勝行；⑺於一衆生音聲出生一切佛法音聲勝行；⑻於無量身門示現一身，於一身門示現分別一切諸身勝行；⑼以一身充遍一切世界勝行；⑽於一念中令一切衆生出生無量無邊法門成等正覺勝行。

舊譯《華嚴經》卷三十九謂菩薩摩訶薩若安住此行，即得一切諸佛無上大智勝行。新譯《華嚴經》卷五十六則稱此十種勝行爲十種境界，指菩薩所行的境界，意義相似。

㈡十地菩薩所修的十種勝行：即「施」等十波羅蜜。《成唯識論》卷九謂十波羅蜜皆各具七種最勝，故名十勝行。七種最勝即：⑴安住最勝，謂要安住菩薩種性。⑵依止最勝，謂要依止大菩提心。⑶意樂最勝，謂要悲愍一切有情。⑷事業最勝：謂要具行一切事業。⑸巧便最勝，謂要無相智所攝受。⑹迴向最勝，謂要迴向無上菩提。⑺淸淨最勝，謂要不爲二障間雜。論中謂若非此七最勝所攝受者，所行施等非到彼岸。論中並謂（大正31・51a）：「十地中修十勝行，斷十重障，證十眞如。」

㈢得生梵輔天的十種行：《俱舍論》卷十八謂（大正29・97c）：「有信正見人修十勝行者，便爲生梵福。」十勝行指⑴爲供養如來，建窣堵波於未曾有處；⑵爲供養四方僧伽，造寺施園，以飲食衣服卧具湯藥四事供養；⑶令失和之佛弟子和合；⑷於一切有情，普修慈悲喜捨四無量心。⑸爲救母命捨自身命；⑹爲救父命捨自身命；⑺爲救如來命捨自身命；⑻於正法中出家；⑼教他人出家；⑽佛未轉法輪時，能請轉法輪。

〔參考資料〕 ㈠《華嚴經探玄記》卷十七。㈡《成唯識論述記》卷十（本）；《大乘法相宗名目》卷二（中）。㈢《順正理論》卷四十四；《阿毗達磨藏顯宗論》卷二十四；《俱舍論光記》卷十八。

十善會

日本佛教教團之一。係日僧渡邊雲照（1827～1909）所立，主要標榜戒律主義。明治十六年（1883），雲照得青木貞三、山岡鐵舟

及久彌宮等人的護持，於東京湯島靈雲寺召開成立大會；翌年於京都東寺再度召開會議。二十三年（1890），刊行《十善寶窟》，作爲該會的宣導刊物。該會宗旨係以「十善十惡乃因果報應之眞理」。最初的信徒大多來自上流階層，及至成立二十所支會之後，其他階層者亦陸續入會；至明治三十年（1897）左右，會員達七千人。此後數年，爲該會較興盛之時期，然不久即告中衰。

十喩觀

又稱十緣生句。即指幻、陽炎、夢、影、乾闥婆城、響、水月、浮泡、虛空華、旋火輪十喩。出自《大日經》卷一〈住心品〉。蓋諸法皆因緣而生，無自性。其緣生之相雜多非一，此暫攝爲十種，以觀其實相，故說十緣生句。眞言行者爲觀因緣實相，覺諸法無自性，以悟入「阿」字不生之理，常觀此十喩，稱十緣生句觀或十喩觀。茲列述如下：

⑴**幻**：指幻術師在衆人之前所化現的種種幻相。此幻相乃因緣所生，無實體。故眞言行者在瑜伽境中，到達自身放光、現佛像等種種神變時，觀此爲幻，能悟所現神變畢竟是三密力因緣所生，而遠離愛慢心。

⑵**陽炎**：指熱、空、塵等因緣和合，於曠野中所現的水相等。眞言行者在瑜伽境中，感見諸佛海會無盡莊嚴殊勝之相時，修此觀可悟殊勝相乃三力加持之因緣所生，無自性。

⑶**夢**：指睡眠中所見的種種境界。眞言行者在瑜伽的夢境中，思須臾間能見無量加持境界，或不起座而歷多劫，或遍遊諸佛國土，親近供養，時觀此夢喩，知如此之境乃一心變作，不生空寂，而能去除情執。

⑷**影**：指鏡中的影像。眞言行者住瑜伽之境，感見祕密曼荼羅，有端嚴柔和相、可畏忿怒相，乃至雜多諸尊像，時觀此影喩，能悟定心之鏡中所現諸尊影像無自性，而不生戲論。

⑸**乾闥婆城**：指乾闥婆（Gandharva，尋香神）以神通力，在花下化現的宮殿，該宮殿當尋香神入其它林中時，即消失。眞言行者住道場觀時，道場忽變密嚴華藏世界，並有七寶莊嚴樓閣現前，此時行者修乾闥婆城觀，觀所見密嚴、樓閣均如乾闥婆城，無有自性，則可遠離著想。

⑹**響**：指於深山峽谷等處，隨聲迴響之音。眞言行者於瑜伽境中，如聞本尊說法，或魔軍叫喚，應觀此響喩，悟定中所聞聲響，畢竟如空谷之響，無有實體，乃心佛說法、心魔叫喚，得知佛魔一如，不出一心。

⑺**水月**：指水中所現之月影。眞言行者由於三密方便，自心澄淨時，諸佛密嚴海會悉能印現，或自以如意珠身於一切衆生心水中現，此時觀一切如水月，均無自性，可去除著想。

⑻**浮泡**：指水上的泡沫。眞言行者若成就一悉地，即可成就種種神變不思議。此時行者應作浮泡觀以離著想，了知不思議所作皆不離自淨心，猶如天雨降時，雖有無量浮泡生滅，但皆爲水也。

⑼**虛空華**：指翳眼者於空中所見的種種華。眞言行者於道場忽見光明輝耀之妙華時，應作此喩觀，了悟淨眼之前唯有本來不生之大空，而遠離著想。

⑽**旋火輪**：指手持火燼於空中旋轉時所生的火輪。眞言行者念誦之功成熟，悟入眞言字輪時，得以成就一音轉爲無量音，一義演出無量法門。此時行者應作旋火輪觀，了悟字輪之體本來不生，所生之相亦無自性。

又，《大日經疏》卷三謂此十緣生句，略有三種，即（大正39・606b）：

「一者以心沒蘊中，欲對治實法故，觀此十緣生句，如前所說，即空之幻是也。二者以心沒法中，欲對治境界攀緣故，觀此十緣生句，如前所說蘊阿賴耶即心是幻是也。三者以深著沒心實際中，欲離有爲無爲界故，觀此十緣生句，如前所說，解脫一切業煩惱而業煩惱具依，即不思議之幻也。」

〔參考資料〕《大日經》卷一〈住心品〉；《大日經疏》卷三；《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行

儀軌》卷下；《普賢金剛薩埵略瑜伽念誦儀軌》；《大日經義釋》卷二；《大日經演祕鈔》卷四。

十徧處（梵daśa kṛtsnāyatanāni，巴dasa kasiṇāyatanāni，藏zad-par-gyi skye-mched bcu）

禪定修持法之一，是一種可遠離三界煩惱的禪觀。即觀六大及四顯色各遍滿一切處而無間隙。又作十遍、十遍入、十遍處定、十一切入、十一切處。六大指地、水、火、風、空、識，四顯色即青、黃、赤、白。其中，觀「地大」周徧一切處無有間隙，稱為地徧處；觀「水大」周徧一切處無有間隙，稱為水徧處；準此而觀火、風，乃至空、識，稱為火徧處、風徧處乃至識徧處。

觀此十法，何以皆名徧處，箇中緣由，《大毗婆沙論》卷八十五認為有二：㈠由無間，㈡由廣大。由無間者，謂「純青」等勝解作意不相間雜，故稱無間。由廣大者，謂緣「青」等勝解作意，境相無邊，故稱廣大。《俱舍論》卷二十九則云（大正29・151c）：「於一切處周徧觀察，無有間隙，故名遍處。」

此觀法是行者修八解脫、八勝處之後，於「色」等得淨相，於所觀之中轉變自在，但仍未周徧，故更修此定。《阿毗達磨雜集論》卷十三云（大正31・759b）：「依解脫故造修，由勝處故起方便，由遍處故成滿，若於彼得成滿，即於解脫究竟。」《瑜伽師地論》卷六十二謂依此觀行能成五事：

⑴由修習地徧處等乃至白徧處，便能引發化事、變事諸聖神通。

⑵由修習空無邊處一切處，便能引發往還無礙諸聖神通。

⑶由修習識無邊處一切處，便能引發無諍願智無礙解等諸勝功德。

⑷由識無邊處徧處成滿，便能成辦無所有處解脫及非想非非想處解脫。

⑸由此成滿因故，便能證入想受滅解脫最勝住所攝。

依上列《瑜伽師地論》所言，修此觀法便能引發諸聖神通，然《大智度論》卷二十八認為此「一切入」與神通有異。即謂「一切入」是神通初道，先修「一切入」、「背捨」、「勝處」柔伏其心，然後易入神通。又在「一切入」中，自身見地變為水，他人不見水；神通則不然，自見實是水，他人亦見實水；以「一切入」觀處廣，但能令一切是水相，而不能令實是水；神通不能遍一切，但能令地轉為水便是實水，故二者之間仍有差異。

此外，大小乘經論雖皆言及此十徧處，然其名稱或順序等並不一致。如《中阿含經》卷五十九〈第一得經〉所列的十徧處，順序同上所述，而名稱則為無量地處乃至無量識處。《大毗婆沙論》卷八十五、卷一四一所載者，係將青、黃、赤、白等四顯色列在六大之前，而名稱同上所列。《大般涅槃經》卷三十〈師子吼菩薩品〉中，則除去十徧處中的火徧處，加入無所有一切處三昧而成十徧處；因為宣說火一切處，則使事火婆羅門益增長其邪見，因此去除之，而無所有處雖非多識，亦非少識，為成十數而通說之為一切處。

另據南傳《清淨道論》所述，依十遍而修，皆各有成就。即：

⑴依於地遍，能以一成為多等，或於空中、水中變化作地而以足行走或坐立其上，或以少及無量的方法而得勝處。

⑵依於水遍，能出沒于地中，降下雨水，變化江海等，或震動大地、山岳、樓閣等。

⑶依於火遍，能出煙及燃燒，能降炭雨，以火滅火，欲燃則燃，或作諸光明以天眼見東西。

⑷依於風遍，能速行如風，降風雨。

⑸依於青遍，能變化青色，作諸黑暗，或依於妙色及醜色的方法而得勝處、證淨解脫。

⑹依於黃遍，能變化黃色，點石成金，或依於妙色醜色的方法而得勝處、證淨解脫。

⑺依於赤遍，能變化赤色，並如上述證淨解脫。

⑻依於白遍，能變化白色，離諸惛沉睡眠，

消滅黑暗，爲以天眼看東西而作諸光明。

⑼依於光明遍，能變化輝煌之色，離諸惛沉，消滅黑暗，爲以天眼見東西而作諸光明。

⑽依於虛空遍，能開顯於隱蔽，在大地中及山岳中亦能變化虛空，作諸威儀，可於墻垣上自由步行。

◉附：《清淨道論》第四〈說地遍品〉（摘錄）

〔地遍修習法〕「學習地遍者，取於人爲的或自然的地相，其地須有限而非無限的，有際而非無際的，有周而非無周的，有邊而非無邊的，如米篩或米升那樣大。彼即作善取，善憶持，善堅定於彼相。彼既作善取，善憶持，善堅定於彼相已，見於相之功德，作珍寶想，於心尊重。喜愛，集結其心於所緣之相：『我今以此行道，誠將脫離老死。』於是彼離諸欲……具證初禪。」

〔自然之地〕 若人於過去世曾於佛教中或於出家的仙人處而出家，曾於地遍中生起四種與五種禪，像這樣具有宿世福因的人，則於自然之地——如耕地打穀場等處而得現起於相。猶如曼羅迦長老一樣。

據說：尊者一天看見耕地，即現起與彼耕地一樣大的相。他增長了彼相，得五種禪，依於此禪而建立毗缽舍那（觀）證阿羅漢果。

⑴四遍過失（人爲之地）：若無如是過去世的經驗者，則不應違背於親近阿闍梨時所學習的業處的規定，應該除去四遍的過失而作遍。即以青、黃、赤、白的混合爲四遍的過失。是故不宜取青等之色的土，應以恒河（河之通名，非專指印度之恒河）之泥及如黎明之色的土作遍。

⑵遍的作法：不應在寺院的中央爲沙彌等行走之處作遍。當在寺院的邊隅隱蔽之處，或山窟或茅庵中而可作移動的或固定的。

可移動的是在四根棒所組合的中間縛上一塊布片或皮革，或席片，再用除去草根石子沙粒而善加揉捏了的泥塗到那上面，當作如前所說的篩和升那樣大而圓形的。在其遍作（準備）之時，當放在地上觀看。

固定的是先打諸樁於地中，然後以蔓草標織起來，作成蓮蓬那樣的圓形。

如果適合作遍的泥土不夠，可於下面放一點別的泥，再於上面塗以極清淨的黎明色的泥，當作一張手又四指的直徑的圓形。這便是說關於米篩或米升那樣大的。

「有限而非無限」等是依遍的劃定而說的。如是依上面所說之量而劃定後，若以木掌拍之，則會現起異樣之色，故不宜取用，應以石掌磨之，作成鼓面一樣的平坦。

⑶修習法：先將其處所掃除，然後去沐浴回來，在離遍的圓相（曼陀羅）二肘半以內之處，敷設一把高一張手又四指而有好墊子的椅子而坐。因爲如果坐得過遠則遍不顯現，過近則知識其遍的過患之處。若坐得過高必須垂首而視，過低則未免膝痛。故依上述之法而坐，再依「欲味甚少」等句而觀察諸欲之過，對於離欲及超越一切苦的方便出要（禪）而生希求，隨念於佛法僧之德而生喜悅想：「此乃一切諸佛、辟支佛、聲聞所實行的出要之道」，對此行道而生尊重想：「誠然以此行道，我將享受遠離之樂」，發精進心，當開中庸之兩眼取相修習。若眼睛張得太大則未免疲勞，而且曼陀羅（圓相）過於明顯，則其相不能現起。如果開得太小，而曼陀羅不明瞭，心亦惛沉，如是則相亦難現起。是故如見鏡中的像，當開中庸的兩眼而取於相修習。不要觀察曼陀羅的色澤，亦勿於地的特相（堅硬）作意。但不離色而把依止的地與色作一起，更進而置心於地的假說法（概念）作意。於巴脫唯、摩希、墨地尼、婆彌、梵素曇、梵松達蘭等地的諸名之中，好樂那一個，當即順適而稱念之。然而「巴脫唯」是比較普通之名，故當取其普通：「巴脫唯，巴脫唯（地、地）……」而修習。應當有時開眼而視，有時閉眼而置於心。直至取相未曾現起，則百度、千度，乃至更多，當以同樣的方法修習。

⑷二種相：如是修習，直至閉眼而置於心，

其相亦來現於心中猶如開眼之時相同，此時名爲「取相」生起。

他的取相生起之後，則不必坐在彼處，可進入他自己的住處坐而修習。爲了避免洗足等的麻煩，當如意預備他的一層底的鞋履及手杖。如果他的幼稚的定，因爲某種不適合的原故而消逝了，當即穿鞋執其手杖，再去那裡（遍的地方）而取其相回來，安坐修習，數數專注思維。如是修習，諸蓋次第鎮伏，止息煩惱，以近行定等持於心，則「似相」生起。

前面的「取相」和這裡的「似相」的差別如次：即於取相中得知遍的過失（如指印等）而似相則摧破取相而出，猶如從袋子裡面取出明鏡，如洗得很乾淨的貝殼，如出雲翳的滿月，如在烏雲面前的鶴，顯現得極其清淨，實百倍千倍於「取相」。那似相無色亦無形，如果有色有形，則爲眼所識，粗而觸發於生住滅或無常苦無我三相。似相實不如是，只是一位得定者所顯現的行相，是從想而生的。自從似相生起之後，即鎮伏他的諸蓋及止息其煩惱，以近行定而等持其心。

(5)二種定：二種定即近行定與安止定。以二種行相等持於心：於近行地或於獲得地。這裡「於近行地」則以捨斷諸蓋而等持於心，「於獲得地」（安止地）則以諸支現前而等持於心。這二種定有如下的種種作用：於近行定，諸支是不强固的，因爲諸支未生强力之故。譬如幼孩，引他站立而屢屢跌倒在地，如是於近行生起時，他的心有時以相爲所緣，有時墮於有分。於安止定則諸支强固，因爲有强力之故。譬如有力之人，從坐而起，可以整天的站立，如安止定生起之時，則他的心一時斷絕有分，整夜整日亦可持續，因以善的速行次第（相續）作用。

(6)七種適不適：與近行定共同生起的似相，他的生起是很困難的。若能於同一跏趺坐禪之時而增長（似）相得達於安止定，是很好的；如不可能，則他應以不放逸而護其相，猶如保護懷有轉輪王的母胎相似。即如這樣的說：

> 對於似相的守護者
> 是不會退失已得的近行定的，
> 若不這樣的守護，
> 則失去他的所得。

這是守護的方法：

> 住所、行境與談話，
> 人及食物並時節，
> 以及威儀有七種，
> 應避此等不適者。
> 應用適當的七種，
> 這樣的行道者，不久便得安止定。（中略）

(9)安止定的規定：他這樣的意向於相而行道：他想「我今將成安止定了」，便間斷了有分心，以念於「地、地」的勤修，以同樣的地遍爲所緣，而生起意門轉向心。此後對於同樣的所緣境上，速行了四或五的速行心。在那些速行心的最後的一念爲色界心；餘者都是欲界的，但有較强於自然心的尋、伺、喜、樂、心一境性的。又爲安止的準備工作故亦名爲遍作，譬如鄉村等的附近稱爲近村或近城，正如這樣的近於安止或行近於安止，故亦稱爲近行；又以前是隨順於遍作，以後則隨順於安止，故亦名爲隨順。這裡的三或四的欲界心中的最後的一個，因爲征服了小種姓（欲界的）而修習於大種姓（色界的），故又名爲種姓。再敍述其不重複的（即不兼備衆名，而一念假定一名的）；此中，第一爲預作，第二爲近行，第三爲隨順，第四爲種姓。或以第一爲近行，第二爲隨順，第三爲種姓，第四或第五爲安止心。即於第四或第五而入安止。這是依於速行的四心或五心的速通達與遲通達而言。此後則速行謝落，再成爲有分的時間了。

阿毗達磨師（論師）喬達答長老說：「前前諸善法爲後後諸善法的習行緣，依據此種經中的習行緣來說，則後後諸善法的力量更强，所以在第六與第七的速行心也得有安止定的。」然而在《義疏》中却排斥他說：「這是長老一己的意見。」

其實只在第四和第五成安止定，此後的速行便成謝落了，因爲他已近於有分之故。如果深思此說，實在無可否認。譬如有人奔向於峭壁，雖欲站住於峭壁之端，也不可能立止他的脚跟，必墮於懸崖了，如是在第六或第七的速行心，因近於有分，不可能成安止定。是故當知只有在第四或第五的速行心成爲安止定。

其次，此安止定僅一刹那心而已。因爲時間之長短限制，有七處不同：即於最初的安止、世間的神通、四道、道以後的果、色無色有的有分禪（無想定及滅盡定）、爲滅盡定之緣的非有想非無想處，以及出滅盡定者所證的果定。此中道之後的果是不會有三刹那心以上的。爲滅盡定之緣的非有想非無想處是不會有二刹那心以上的。於色、無色界的有分（無想定及滅盡定）是沒有限量的。其餘諸處都只有一刹那心而已。在安止定僅一刹那之後，便落於有分了。自此又爲觀察於禪的轉向心而斷絕了有分以後便成爲禪的觀察。

〔參考資料〕《發智論》卷十八；《集異門足論》卷十九；《解脫道論》卷四～卷六、卷九；《成實論》卷十三；《瑜伽師地論》卷十二；《顯揚聖教論》卷四；《順正理論》卷八十；《法華經玄義》卷四（上）；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷〈印度の部〉第二編。

十普寺

位於台灣台北市南昌街。原名了覺寺，創建於1929年。原爲日本佛教徒靜修之地；1945年改稱十普寺。1948年冬，白聖來台灣後，駐錫該寺，經徹底整建，成爲中國式之叢林。爲培育僧才、弘揚正法，於1957年，創辦中國佛教三藏學院。此外，也成立義診所暨慈濟會，加惠貧困同胞，績效甚著。1986年重建七層大殿，宏揚佛法廣渡羣生。迄1992年爲止之歷任住持爲白聖、淨心等人。

十圓滿

藏密稱得聞佛法的十種因緣。即(1)人中生，(2)生於中國，(3)諸根具足，(4)無宿業顚倒，(5)正信，(6)佛出世，(7)說正法，(8)教法住世，(9)住法隨轉，(10)得遇善知識。其中，前五者爲自圓滿，後五者爲他圓滿。又，藏密認爲在修習佛法的外加行階段，要思惟「暇滿難得」，以生起修習佛法的强烈動機。「暇滿難得」即免除八無暇（即「八難」：地獄、餓鬼、畜生、邊地、長壽天、無佛出世、諸根不具、邪見等八種不得預聞佛法的惡劣狀況），具足十圓滿，是難得的因緣。我人若具此因緣，即應發心修行。

〔參考資料〕《大圓滿無上智廣大心要》。

十業道

指十惡與十善之業道。道，爲所行、能通之義。其中，十惡業道（daśākuśalakarma-mārga），即(1)斷生命（prāṇātipāta），(2)不與取（adattādāna），(3)欲邪行（kāma-mithyācāra），(4)虛誑語（mṛṣāvāda），(5)離間語（pāruṣya），(6)粗惡語（paiśunya），(7)雜穢語（saṃbhinna-pralāpa），(8)貪欲（abhidhyā），(9)瞋恚（vyāpāda），(10)邪見（mithyā-dṛṣṭi）。離此十惡，即稱十善業道（daśakuśalakarmamārga）。

由於論業之體時，諸部頗有異說，因而解釋業道時亦有所不同。依《俱舍論》卷十七之意，十業道中，後貪等三者雖非其業體，但爲與彼相應之思之所行處，故稱爲業道。前面斷生命等七者，其體爲身、語業，故即是業；又此業爲能等起之身語業之「思」所遊行，故名之爲業道。此即《阿毗達磨發智論》卷十一所云（大正26・972b）：「有業非業道，謂意業及業道所不攝身語業。有業道非業，謂後三業道。有業亦業道，謂前七業道。有非業非業道，謂除前相。」

若依經量部，身口意三業皆以「思」爲體，以貪瞋等即是意業，故十業道皆是業，亦是業道。此中，動發身語的現行之「思」稱爲業，此業爲「思惟思」（即審慮、決定二思）之所遊行，故名爲道。又，以此現行之「思」爲

因，而所引生之「思」的種子亦名業道。此乃於果之上假立因之名。另外，有關以貪瞋等為意業，故後三者稱為業道，別有他說。即謂由於貪瞋等而墮諸惡趣，貪等為能通惡趣之道，故稱業道。或謂因貪等而起其次之瞋，因瞋等而起其次之貪，前能生後，後即乘前而生；成為後之道，或互相乘故，亦稱業道。

唯識大乘之說同於經量部，故《成唯識論》卷一云（大正31・5a）：「起身語思有所造作，說名為業。是審、決思所遊履故，通生苦、樂異熟果故，亦名為道。故前七業道亦思為自性，或身語表由思發故，假說為業；思所履故，說名業道。」《成唯識論述記》卷二（本）亦云（大正43・276b）：「十業道中，前七之思為後三種業所履故，意業能生當異熟故，是其道義。」

◉附：《大毗婆沙論》卷一一三（摘錄）

十業道者：謂身三業道，語四業道，意三業道。問：十善業道，十不善業道，豈不合說有二十耶？何故此中，但說有十？答：不過十故。謂依惡行所依止處，發起十種不善業道。即依此處，由遠離故；即能發起十善業道。（中略）

何故名業道？業道有何義？答：思名為業。思所遊履，究竟而轉；名為業道。（中略）

復有說者，由二因緣，建立業道。㈠世所訶毀，㈡世所稱歎。即是十種不善業道，及善業道。問：若世所訶毀名業道者；是則惡心出佛身血，一切世間皆共訶毀；何故不說以為業道？答：若世所訶毀，如來出世及不出世，一切時有者；立為業道。出佛身血，有佛世有，無佛世無；故不立業道。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷三十七；《十不善業道經》；《成實論》卷八、卷九；舟橋一哉《業の研究》前編第二章。

十種衣

指比丘可穿用的十種衣服。按比丘之衣著，以形狀區分，稱為三衣或五衣；以質料區分，則稱十種衣。茲略述如次：

⑴拘舍衣（kauśa）：又稱高世耶衣、憍賒耶衣；指蠶絲（絹布）。

⑵劫貝衣（karpāsa）：又稱吉貝衣、劫波育衣；指綿布。

⑶欽婆羅衣（kambara）：指羊毛布衣；或稱繫奢（keśa，毛髮）欽婆羅衣。

⑷芻摩衣（ksumā）：為麻的一種。

⑸叉摩衣（kṣama）：或稱纖摩衣；亦為麻的一種。

⑹舍耄衣（śaṇa）：又稱奢那衣、扇那衣；指樹皮，類似麻。

⑺麻衣。

⑻翅夷羅衣（cīra）：指木皮布衣。

⑼拘攝羅衣：又稱拘遮羅衣、鳩夷羅衣；相傳係以拘翅羅鳥（kokila）或鳩那羅鳥（kunāla）的羽毛作成。

⑽讖羅鉢尼衣（śaraparṇī）：又稱讖羅半尼衣、差羅波尼衣、廁羅婆尼衣。為草的一種；或說係以野蠶為緯、麻苧為經而製成。

《十誦律》卷五十六謂佛聽十種衣，文云（大正23・414c）：「何等為十？白麻衣、赤麻衣、芻摩衣、憍施耶衣、翅夷羅衣、欽跋羅衣、劫貝衣、鉢兜路衣、頭頭羅衣、俱遮羅衣，是名衣淨法。」然而，《摩訶僧祇律》卷二十八僅列舉欽婆羅、劫貝、芻摩、俱舍、舍那、麻、軀牟提等七種衣；《有部毗奈耶》卷十八亦列出毛、芻摩迦、奢搦迦、羯播死迦、獨孤洛迦、高詀薄迦、阿般闍得迦等七種衣；《善見律毗婆沙》卷十四則揭載驅摩、古貝、句賒、欽婆羅、婆那、婆與伽等六種衣。至於野麻衣、駝毛毯樹葉衣、豹衣、鹿衣及小洛衣，乃外道的衣服，不可穿用。

十誦律（梵Sarvāstivāda-vinaya、Daśa-bhāṇavāra-vinaya）

六十一卷。後秦・弘始六至七年（404～405）間，弗若多羅、鳩摩羅什共譯。收在《

大正藏》第二十三册。此律是古薩婆多部的廣律，全書由十回誦出，故有此稱。

本律傳譯經過非常曲折。初，罽賓卑摩羅叉專精《十誦》，在龜茲（今新疆維吾爾自治區庫車縣）宏揚律藏，鳩摩羅什早年就從他學《十誦律》，西元382年涼州（今甘肅省境內）的呂光伐龜茲，携鳩摩羅什東返，而卑摩羅叉避地烏纏。後來羅什於姚秦·弘始三年（401）到長安，同時有罽賓國的弗若多羅專精《十誦律》，也到長安。弘始六年十月十七日集義學沙門六百餘人於長安中寺，由弗若多羅誦出《十誦律》梵文，鳩摩羅什譯爲漢文，才完成三分之二，弗若多羅入滅。因當時所譯只憑口傳而無梵本，所以弗若多羅一去世，譯事即行停頓。這時適有西域沙門曇摩流支也精於律藏，於西元405年到達長安，携有《十誦律》的梵本，廬山慧遠乃寫信請他和羅什續譯，他遂與羅什共譯此律成五十八卷。未及刪定，羅什又入滅了。羅什生前，在烏纏的卑摩羅叉因聞羅什在長安大弘經教，也來長安。及羅什逝世後，他去壽春石澗寺講《十誦律》，又補譯出《善誦毗尼序》（或稱《毗尼誦》）三卷，合羅什所譯共成六十一卷，方稱完本。羅什臨終時說他所譯經論三百餘卷，只有《十誦律》一部沒有來得及刪除繁文，但保存了原來的語義，不會有什麼錯誤，所以《十誦律》是羅什自己認爲契合原本的譯作。

《十誦律》梵本，今未發現，惟早在庫車出現有梵本《別解脫經》與《十誦律》中比丘戒本極爲相近（1913年有刊本）。此外在西域地帶發現的梵本中尙有與《十誦》相同之尼戒本及十七事的斷片。

《十誦律》的內容：初誦（卷一至卷六）、二誦（卷七至卷十三）和三誦（卷十四至卷二十），包括四波羅夷法、十三僧殘法、二不定法、三十尼薩耆法、九十波逸提法、四波羅提提舍尼法、一百七衆學法、七滅諍法。四誦（卷二十一至卷二十八）包括七法：即受具足戒法、布薩法、自恣法、安居法、皮革法、醫藥法和衣法。五誦（卷二十九至卷三十五）包括八法：即迦絺那衣法、俱舍彌法、瞻波法、般茶盧伽法、僧殘悔法、遮法、臥具法、諍事法。六誦（卷三十六至卷四十一）包括調達事、雜法（初二十法、中二十法、比丘尼法、後二十法）。七誦（卷四十二至卷四十七）爲尼律，包括六法。八誦（卷四十八至卷五十一）爲增一法，包括一法至十一法。九誦（卷五十二至卷五十五）爲優波離問法。十誦（卷五十六至卷五十九）包括比丘誦、二種毗尼及雜誦、四波羅夷法、僧伽婆尸沙。最後附〈善誦毗尼序〉（卷六十至卷六十一），分四品：前二品述結集的始末，後二品集錄有關羯磨、說戒、安居、衣食、醫藥、房舍等的開遮。這樣《十誦律》將受具足戒等十七事部分揉述在僧尼律中，是它特有的結構。

此律爲說一切有部所傳，後來唐·義淨廣譯根本說一切有部律，他認爲根本說一切有部的律儀軌則大旨與《十誦律》相似，但他又說《十誦律》也不是根本說一切有部。我們知道說一切有部是佛滅後第三百年初自上座部分出。據清辨傳說，根本說一切有部又是後來從說一切有部分出來的。因此，《十誦律》應較根本說一切有部律爲古。我們試將義淨所譯各種律文與《十誦律》比較，如義淨譯《根本說一切有部毗奈耶》五十卷（702年譯）和《根本說一切有部苾芻尼毗奈耶》二十卷（710年譯）相當於《十誦律》的比丘及比丘尼戒法，但淨譯內容稍廣，而法數也有刪訂的現象，像衆學法的學處數目，《十誦律》作一〇七，而淨譯本作九十九。又義淨譯《根本說一切有部出家事》四卷、《隨意事》一卷、《安居事》一卷、《皮革事》二卷、《藥事》十八卷、《羯恥那衣事》一卷，相當於《十誦律》的犍度法的受具足戒、自恣、安居、皮革、醫藥、迦絺那衣等法。又，義淨譯《根本說一切有部毗奈耶破僧事》二十卷、《雜事》四十卷、《尼陀那》五卷，相當於《十誦律》的雜誦中調達事、雜法和增一法的前半。兩譯對照，內容大

綱是兩者一致的，可知其同屬一系而非異部。但淨譯本缺乏相當於《十誦律》犍度分中的布薩法、衣法、俱舍彌法乃至諍事法等七法，而藏文譯本有部律中則有從出家事至破僧事的十七事，依此知淨傳根本有部律還不完備。又，義淨譯律文比《十誦律》繁廣，而且多載《十誦律》所無的本生因緣等事。關於此點，《大智度論》卷二說憂波利結集毗尼法藏，以二五〇戒義作三部（《十誦律》初、二、三誦）、七法（四誦）、八法（五誦）、比丘尼毗尼（七誦）、增一（八誦）、憂波利問（九誦）、雜部（六誦）、善部（十誦），內容大綱和《十誦律》相同。又據《出三藏記集》卷三〈新集律來漢地四部序錄〉說，律文本有八十誦，大迦葉傳承以後至第五師憂波掘始刪為十誦，這是以十誦為八十誦的略本。又，《大智度論》卷一百說，毗尼有八十部，也分二種，第一是摩偸羅國所行的毗尼，包括阿波陁那（譬喻）、本生，有八十部；第二是罽賓國毗尼，除却本生、阿波陁那，但取要用者為十部。由此看來，義淨譯本與摩偸羅國所行廣釋相合（有譬喻、本生），而羅什譯的《十誦律》與罽賓的「取要用者」相當，它之名為十誦當是依此分部標目的，這由各誦間長短相差極大（極少四卷、極多八卷）可以推知。

《十誦律》較現行的根本說一切有部各律更為原始，這由原始佛教的流傳狀況也可加以推定。罽賓本為阿難弟子末田地傳教之地。末田地同門舍那婆私則傳教於摩偸羅，舍那婆私的弟子優波笈多也畢生傳教於該地。優波笈多既曾刪訂舊律，以後摩偸羅國的大天又以五事引起僧伽中的諍論，上座僧徒盡遷罽賓，這應當是《十誦律》流傳罽賓的原因。由此也足證《十誦律》為現行較古的一部廣律。

此律在古代本為口口相傳，西元402年法顯在南亞次大陸北部求戒律時，各地的戒律仍然是「師師口傳，無本可寫」。同時弗若多羅來長安和鳩摩羅什共譯《十誦律》時，由翻譯的情況看來，可知也未有原本。後來曇摩流支來長安，就帶來有《十誦律》的梵本。在這以後二十年間，中國陸續譯出了好幾部廣律，如法藏部的《四分律》（410～412年罽賓佛陀耶舍譯，六十卷）、大衆部的《摩訶僧祇律》（416年佛馱跋陀羅共法顯譯，四十卷），化地部（彌沙塞部）的《五分律》（原本法顯由師子國取來，423～424年罽賓佛陀什譯，三十卷）。據《異部宗輪論》，法藏部出於化地部，而化地部又是佛滅第三百年中從說一切有部分出。又據清辨的《異部精釋》，化地、法藏、銅鍱（南傳上部座）、飲光（迦葉毗部）同屬分別說部而非上座部的正統。《十誦律》既來自說一切有部的根據地罽賓，因此，它在戒律中可說是較為原始的文獻。關於本律的傳承，僧祐的〈薩婆多部記目錄序〉（見《出三藏記集》卷二）列有兩個系統：一系是大迦葉以下至達摩多羅五十三人次第相承，另一系是阿難以下至佛大跋陀羅的薩婆多部六十人次第相承。

此律譯出後，卑摩羅叉曾携至江陵（今湖北江陵縣）宏揚，江左慧猷從他受業，大明《十誦》，為一時宗師，著有《十誦義疏》八卷。同時有河內僧業（367～441），在長安從鳩摩羅什受學，專攻《十誦》，後弘法於姑蘇（今江蘇蘇州），並依新的大本《十誦》改正《戒心》文句，成為一種通行的戒本。還有趙郡慧詢（375～458）也從羅什受學，善《十誦》和《僧祇》，曾重制條章。後在廣陵（今江蘇揚州）大開律席。又有宋京慧觀，曾在江陵聽卑摩羅叉講說《十誦》，記錄有關律制輕重各說成書二卷，携歸建康，江南僧尼，競相傳寫。又僧業的弟子慧光、僧璩，繼承僧業的學風，常講此律；僧璩並撰有《僧尼要事》二卷。又有慧曜、曇斌、僧隱、成具、超度（著《律例》七卷）、法穎（416～482）撰《十誦戒本》並《羯磨》等，法琳（？～495）、智稱（430～501，著《十誦義記》八卷）、僧祐（445～518，著《十誦義記》十卷）、道禪（458～527，交趾人）、曇瑗（著《十誦疏》十

卷，《戒本》、《羯摩疏》二卷）、僧辯、法超（456～526）、智文（509～599，撰《律義疏》十二卷、《羯磨疏》四卷、《菩薩戒疏》二卷等）、道成（532～599，著《律大本羯摩諸經疏》三十六卷）等人都祖述《十誦律》，著述宏揚，其中尤以智稱最爲知名，爲當時所宗仰。梁·慧皎曾總結《十誦律》在中國的流傳狀況說，雖然諸部的律文都已傳譯，而《十誦律》一本當時在東國（今中國東部江淮一帶）最爲盛行。

上文所述各代律家有關《十誦》的著述，只有劉宋·僧璩所撰《十誦羯磨比丘要用》一卷尙存，其中載受三歸五戒文、受八戒文乃至僧中說淸淨文等，是從《十誦》犍度法中的受具足戒法、布薩法、安居法，以及尼律單墮法、善誦毗尼序等中抄出羯磨等文而成。此外，與《十誦律》有關的律部，譯爲漢文的現存有《薩婆多毗尼毗婆沙》九卷，失譯，是比丘戒法中除衆學法餘七法的隨釋。又，劉宋時僧伽跋摩譯《薩婆多部毗尼摩得勒伽》十卷（435年譯），又名《摩得勒伽經》，補說增一法、優波離問法及比丘誦，且列優波離問法中的一些要目。又，《大沙門百一羯磨法》（又名《大沙門羯磨法》或《百一羯磨文》）一卷，失譯，內容相當於十誦犍度法中的布薩法、自恣、醫藥、衣、迦絺那衣、僧殘、悔等法的羯磨文。（郭元興）

〔參考資料〕 上田天瑞譯《國譯十誦律》；M. L. Fiont《Le Prātimokṣa des Sarvāstivādins, text sanskrit, avec ia version chinoise de Kumārajiva》；A. Chandra Banerjee《Prātimokṣa-sūtram, Mūlasarvāstivāda》；V. Rosen《Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins》；H. Härtel《Karmavācanā》；N. Dutt《Gilgit Manuscripts》vol. Ⅲ, parts 1～4, etc.；W. Pachow《A Comparative Study of the Prātimokṣa》；平川彰《律藏の研究》。

十二分教（梵dvādaśāṅga-buddha-vacana，藏gsuṅ-rab-yan-lag bcu-gñis）

佛典依文體與內容類別爲十二種，稱爲十二分教，或譯爲十二部經、十二分聖教。這十二種分別是：契經、祇夜、記別、諷頌、自說、因緣、譬喩、本事、本生、方廣、未曾有法、論議。

十二分教是在經典結集的歷史中逐漸形成的，因此在不同的部派中有不同的排列次序。也有部派主張只有九分教。關於十二分教的形成，據印順在《原始佛教聖典之集成》所述，最原始的狀態是三分教（契經、祇夜、記別），後來隨著經典不斷的集出而有九分教的說法，然後又隨著律部與論議的發達，又補充了因緣、譬喩、論議三者而擴充爲十二分教。由於十二分教是次第形成而非同時間依同一標準的分類，所以其內涵或有重疊的部分。此下，依水野弘元《佛教要語的基礎知識》書中所釋，說明如下：

「十二分教的分類有些是依據經典的表現形式，有些是依據教說的內容，兩種是混合在一起的。同一部經，可以從內容或形式兩方面分別稱呼，這種分類是缺乏嚴密性的。另外，十二分教所分類的教法，依照時代、部派與學派的不同，其範圍也並不確定。

例如原始佛教時代，經、律、論三藏中，只有經可以稱爲法，經可分爲九種或十二種。可是到了部派佛教時代，不再只是經，進而把律也加入其中，後來甚至連論也包含在內。到了大乘佛教時代，不只是小乘三藏，連大乘的經與論也包括在裏面。關於十二分教的項目與列舉順序，由於部派與文獻的不同，也有相當的差異。下面所列舉的是較具有代表性的。茲依序列出，解釋如次：

(1)契經（sūtra，sutta，修多羅、經、線經）：廣義來說，契經是指十二分教全體的十二部經而言。另外，所有的漢譯佛典，如一切經或大藏經都以『經』來稱呼它。這是最廣義的經。但是也有指經律論三藏中的經藏全體而言。可是在十二分教裏的經與前面比較起來，範圍較爲狹隘。

這裏的經，只是指用『經』那種文學形式所表現的經典。這種意義的經，在佛教以前、以後或外教中都有。婆羅門教有經書（sūtra或kalpa-sūtra）等都是。所謂『經』的文學形式，就是簡潔地將要點敍述下來的散文集。

本來所謂的sūtra是絲或線之意，就像是把長的絲和花串在一起做成花環。經也是如此，把簡單的散文連結而成的一種文學形式。九分教與十二分教中的經就是這個意思。也就是指佛所說法中之簡單的散文形式。另外在律藏中比丘與比丘尼的波羅提木叉（pratimoksa，patimokkha）也是由簡潔的散文所組成。因此波羅提木叉（戒本）也稱爲戒經（pratimoksa-sutra，patimokkha-sutta），戒經的註釋就是經分別（sutra-vibhanga，sutta-vibhanga）。

(2)祇夜（geya，geyya，應頌、重頌）：其本意是『可以唱出來的』，但在文學形式裏是指用韻文來重覆散文所敍述的作品。也就是說散文與韻文（偈）兼而有之的佛的說法形式。所謂應頌是『對應著散文的頌（韻文）』，所謂重頌則是『重覆散文內容所說的頌』。

(3)記別（vyākaraṇa，veyyākaraṇa，和伽羅那、記說、受記、懸記）：這一項在原始佛教、部派佛教以及大乘佛教的用法上，內容多少有些變化。vyākaraṇa的本意是『問答體的解說文章』，後來又進一步解爲『對簡單的做詳細解說』的意思。這個意思用記說或記別來代表比較妥當。在大乘佛教，則不只是前述這樣的文章形式，而且還指佛對弟子們未來命運的一種預言。也就是『成佛的預言』才稱爲受記或授記，在這裏要把握的是其內容的性格。簡言之，這個項目最初的意思就是『記說』而已，後來就變成受記（授記）。也可以把記別（記莂）看做是兩者之間的意思。

(4)諷頌（gāthā，伽陀、偈）：這是一種只有韻文的文學形式，如法句經、長老偈、長老尼偈等都是其中一例。

(5)自說（udāna，優陀那、無問自說、感興語）：遇到某種令人感動的事件時，自然由衷而發的言論叫做自說。佛弟子們也可能有自說的情況發生。在九分教與十二分教中，主要是指佛的自說。佛陀通常都是應別人的請求而說法，自說是未經他人請求而自己說出來的。自說原本就不是文章形式，本是指『自說教法』的意思，在形式上散文韻文都有。

巴利小部經的自說經(Udāna)，包含佛自說的有八十部經，各經都有佛在各種場合自說的因緣故事，最後也會把自說的語句揭示出來，在其自說語句前面都一定有下列這種定型句：Atha kho bhagavā etam attham viditvā tāyam velāyam imam udānam udānesi（世尊知道這個意思，於是他唱出如是的自說）。我們可以說，像具有這種定型句的文學形式就可以稱爲自說。具有這種定型句的，除了自說經之外，在巴利『尼柯耶』中也多少可以看得出來。

另外在說一切有部雜藏中的Udānavarga（優陀那品、自說品、法集要頌經），有三十三品，約包含九五〇偈的韻文集，相當於巴利文的法句經。雖然說一切有部的雜藏中有此，但實際上它是相當於巴利法句經和自說經的偈，再加上其他經的偈而集錄分類而成。

(6)因緣（nidāna，尼陀那）：這是指說法時，在某種因緣條件下，說出一種序文式的故事。這就是①經典一般所說的因緣，②有一些偈所說的因緣故事，③制定戒律戒條的因緣。在巴利文的九分教中並不包含因緣，如本生故事的序章中載有釋尊從過去世修行直至今生成道的種種因緣故事(Nidāna-kathā)，這也可稱爲因緣。但這不是佛說的，而是後世註釋書的一部分。

(7)譬喻（avadāna，apadāna，阿婆陀那、阿波陀那）：這個項目也是依時代或部派的不同，而在意義內容上有所變化。其本意是『英雄行爲的故事』，與因果業報說有關係。某些人在現世有傑出的表現，在過去世也曾有過英雄式的善行，像這樣將過去、現在連串起來的故

事就是譬喻。這是由因果業報而來的敎訓式故事，所以也可稱爲『訓誡式故事』。可是佛陀世尊的『英雄式行爲的故事』叫做『本生』(jātaka)。而本生實際上也是譬喻的一種，本生也可以稱爲菩薩譬喻(bodhisattva-avadāna)。普通是把佛弟子前生的故事叫做譬喻。

現在漢文或巴利文之長阿含（長部）的大本經(Mahā-apadāna-suttanta，大譬喻經），及漢譯中阿含長壽王本起經（＝長譬喻）等等都還存在著。大本經敍述的是過去佛的因緣。長壽王本起經所敍述的是過去世中長壽王與長生王子的故事。這就是『過去所做的英雄行爲式的訓誡故事』。

後世說一切有部等派，製作譬喻經的風氣很盛，在這裏所謂的譬喻是『訓誡式的故事』或簡稱爲『故事』，是具有輕鬆的意味。如阿育王譬喻(Aśokāvadāna)、天譬喻(Divyāvadāna)、百喩經(Avadānaśataka)、雜譬喩經等等都有這種性質。

⑻本事(itivṛttaka，itivuttaka，伊帝目多伽、如是語）：這一項巴利佛敎的如是語(itivuttaka)與說一切有部的本事(itivṛttaka)在內容上也不相同。如是語是『這樣說』(itivuttaka)；本事是『這樣轉起來』、『以前古代所發生的事』(itivṛttaka)，兩者的意義完全不同。關於用巴利文來解釋的如是語，在現在巴利文小部的如是語經(Itivuttaka）中可以看出來，在各經的開頭都有『Vuttaṁ hetaṁ bhagavatā vuttaṁ arahatā ti me sutaṁ』（事實上我所聽到的這個事情是世尊說的，是阿羅漢說的）這樣的定型句。另外在佛說法之後也集有像『etam atthaṁ bhagavā avoca, tatth'etam iti vuccati』（這樣的義理是世尊說的，是這樣說的）這麼一句佛所說的韻文附在最後。

『Ayam pi attho vutto bhagavatā iti me sutaṁ』（這個義理也是世尊說的，我聽到的）在經典最後都有這樣的句子。從文章形式來看，這也是散文韻文的夾雜使用，如上所述，都具有這樣特別的定型句。大概是由於具有這樣的定型句：itivuttaka（像這樣說），才稱之爲如是語經吧！

反過來說，所謂本事經(itivṛttaka)就是『說過去所發生的事情』、『過去世的故事』。釋尊在菩薩時代的過去世故事稱爲本生，在九分敎與十二分敎中都有本生這樣的體裁。而本生以外的，佛弟子等過去世的故事，就是本事。可是實際上這也相當於十二分敎中的譬喩。也就是說沒有包含本生與譬喩的『過去世故事』，而是過去佛的世界所發生的事情，或轉輪王的故事的意思。但這意思相當含混。在這個意義下的本事，應該是巴利語『如是語』的意思吧！

⑼本生（jātaka，闍多伽）：這是佛陀前生的故事。佛陀在菩薩時代曾做過沙門、婆羅門、國王、大臣、商人等。另外還做過神以及種種動物，在這些不同的角色中，他所做的波羅蜜善行故事就是本生。巴利小部中有約包含五五〇個故事的本生經。小部另外還包括有三十四個故事的行藏經(Cariya-pitaka)，這也是一種本生。

巴利本生經(Jātaka)的聖典部份是以偈（韻文）組成的，但具體故事則在註釋書中保存下來。巴利本生經註（Jātaka-atthakathā）的各個本生由下列五部分所組成：①現世所做的事（釋尊與弟子們），②與前項有關的過去世故事，③本生的偈文（只有這個才是聖典），④偈文語句的解釋，⑤現在世發生的或所做的事，與過去世故事的結合。這幾個部分組成了註釋書，其中②是本生的主體，以菩薩爲中心的過去世故事。

中文本的本生經有生經與六度集經等。這只是過去世故事的一部分，偈文也不是現世的故事。另外巴利文的行藏經也是用韻文來說過去的波羅蜜行。

⑽方廣（vaipulya，vedalla，毗佛略、毗陀羅、有明）：關於方廣，巴利文的vedalla與梵文的vaipulya並不相同，因此兩者在內容上也

有差異。首先，所謂的vedalla就是爲了得到知識上的滿足而有詢問，以及針對這個詢問所作的解答。這種問答體的經典就是方廣。『重層的教理問答』就是vedalla。現在巴利中部之中有Mahāvedalla-sutta（大毗陀羅經、有明大經），及Cullavedalla-s.（小毗陀羅經、有明小經），所列的這些都是重層的教理問答體。

其次，vaipulya譯爲方廣，一般而言都是指大乘方廣。它在語義上是這樣的：『廣說種種甚深的法義』，本來指的是小乘部派中所詳細解說的經典，但大乘佛教出現後，就用這個名稱來稱呼大乘經。如：華嚴經全名是大方廣佛華嚴經。另外，方廣又稱爲方等(vaitulya，vetulla)。vedalla這個字從語形上來看，無疑的與方等比較接近。也許是vedalla→vetulla(vaitulya)→vepulla(vaipulya)這樣變化的吧？方等也與方廣相同，都是指大乘，例如大方等大集經。

⑾未曾有法(adbhutadharma，abbhutadhamma，阿佛陀達磨)：這是指佛所說那一類希有、未曾有、而不可思議的事情。所謂『未曾有』是指①與世間一般情形不同的第一義的事，②指神通奇蹟類不可思議的事，③指自然界一些奇妙壯觀的變異。這幾類都包括在未曾有法裏面。在中部第一二三經有希有未曾有法經(Acchariya-abbhuta-dhamma-sutta)，在漢譯本中阿含未曾有品包含有十經。其他，增支部中也有種種未曾有法。這裏面所說的未曾有法多半是上述所列舉的第二項（即神通奇蹟一類）。

⑿論議（upadeśa，優波提舍、論議）：這是指與略說不同的廣說，是一種詳細註釋的說法。並不一定是佛所說的。後世阿毗達磨論書也可以包含在論議中。所謂註釋，是原始經典中與『略說』不同的『分別』(vibhaṅga)，這個意思下的分別經在阿含經中隨處可見。另外與總說（uddesa，法說）不同的義說（niddesa，義釋）也有註釋的意思。

巴利小部經中有所謂的義釋（Niddesa，由大義釋與小義釋所組成），這個是經集的部分註釋。經集(Suttanipāta)也同樣包含在小部經裏面。這種意義下的義釋與論議是類似的。

所謂論議，具體而言是指阿毗達磨論書，而義釋也是阿毗達磨的前驅。到大乘佛教時，像妙法蓮華經優波提舍、無量壽經優波提舍、轉法輪經優波提舍等，都是大乘的論議。法華經、無量壽經、轉法輪經等經典的註釋書也都以『優波提舍』稱之。優波提舍一名，在阿毗達磨論的註釋書中似乎不用。

論書的註釋書稱爲毗婆沙(vibhāṣa)或釋論(vyākhyā)。也就是說，優波提舍是指對佛所說經典的註釋說明。

以上是九分教與十二分教的各項目的說明。如前所述，這個分類中有些是依據表現形式來分類（契經、應頌、偈），有些是依據敍述方法與形式來分類（自說、如是語、毗陀羅、方廣、論議），也有些是依據內容性質來分類（因緣、譬喻、本生、未曾有法）。佛所說的法，有時屬於上述中的一項，有時屬於兩項，或是三項，所以三藏聖典要用九分教與十二分教來加以具體的整理分類應是不大可能的。」

〔參考資料〕《雜阿含》卷四十一；《大品般若經》卷一；《法華經》卷一；《菩薩地持經》卷三；《大般涅槃經》卷三；《瑜伽師地論》卷二十五；《顯揚聖教論》卷六；《雜集論》卷七；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》。

十二門論（梵Dvādaśanikāya-śāstra、Dvādaśamukha-śāstra）

三論宗要典之一。一卷。相傳爲龍樹（Nāgārjuna）所著，鳩摩羅什於弘始十一年（409）譯出。收在《大正藏》第三十册。梵文原典及藏譯均已不傳。內容分十二門（章）解釋大乘空觀，爲龍樹主要著作《中論》的綱要書。本書是由二十六首偈頌與釋文組成，但其中有二頌引用自《七十空性論》，十七頌引用

自《中論》，其他的偈頌則近似於《中論》的偈頌。

關於本書是否為龍樹所作，嘉祥大師吉藏在《十二門論疏》中，謂偈頌為龍樹所撰，釋文則為青目所作。但是，此一判斷令人懷疑。因為：(1)在中觀學派諸論師的《中論》釋中並沒有提到《十二門論》；(2)對於第八章〈觀性門〉前面的偈頌（相當於《中論》第十三章〈觀行品〉第三頌），諸論師處理方式也不相同。因而有人懷疑本書並非龍樹所作。本書與《中論》及龍樹弟子提婆的《百論》，合而成為所謂的「三論」，古來在中國及日本廣受講述研究。其中，嘉祥大師是三論宗的集大成者，其思想在後代亦傳入日本。

關於本書的註釋書，吉藏的《十二門論疏》六卷（或三卷）極為優秀。其他尚有賢首大師法藏的《十二門論宗致義記》二卷，近人太虛也有《十二門論綱要》之撰。日本方面，則有藏海的《十二門論聞思記》及尋慧的《十二門論疏抄》一卷等。本論的日文本為羽溪了諦所譯。

◉附：太虛〈十二門論綱要〉第二節（摘錄）

本文可分為三分：從「今當略解摩訶衍義」起至「當以十二門入於空義」止為序分，第一門至第十二門為正宗分，最後歸結「是故當知一切法無生畢竟空寂故」為結分。而依正宗分所攝之義，又可分為三品：

(1)**性空品**：約通義言之，此十二門皆明空義，原無階位可別。若約別義而言，觀因緣至觀緣之三門，專明一切因緣法無實自體性，故空。以明性空為明空義之本要故。而此三門則正明本要之義，故從勝以立名，標之以性空品。

(2)**無相品**：性空之理雖明，而幻有之相宛然。是此面見其空，而他面則見其有。有空皆相，故應次之以觀相。從觀相至觀因果等六門，皆觀相為無相，故可標之為無相品。

(3)**無作品**：已觀無相矣，所觀之境了不可得。然能觀之智猶未與之俱寂，則仍有功用、有希望、有造作。故應明智用之空，而次之以觀作者。觀作者至觀生之三門，專明作者之無，故標之為無作品。

綜觀以上三品，性相用三，莫不空寂。於此可悟大分深義之旨。

分析以上三品，則為十二小節。艮以佛法大宗因緣，就唯識言，即三性中之依他起性。亦即十二支之展轉惑業終受苦報，不能自脫。雖宛然有因，然畢竟無自體性。故首之以觀因緣門，而般若無得之正觀亦即從此起焉。總觀難澈，次應別觀。再於因法中觀其果之有無，故次之以觀有果無果門。第三觀就緣都假，亦無自性，統攝為空。第四推因緣既無所生，而觀諸相亦本來無有，故曰觀相門。第五推萬法通相總歸無相，相在「表現的」為有相而相，為無相而相，故曰觀有相無相門。第六通相是一，別相是異，萬象森列是異，諸法融通是一。推其究竟，一異俱無，故不一不異，即一即異，故曰觀一異門。第七推觀萬法，同處不有，異處亦無，以明畢竟無相，故曰觀有無門。第八觀性門，在表現而變異者為相，非表現而不變異者為性。古德云：因緣所生法，我說即是空，如是觀性亦不可得。第九觀因果門，總觀因果，審一切法性相因果，悉屬空寂，而無有少法可得，片辭可執。以上六門，統攝無相品。

第十觀作者門，衰季之世邪說流行，如上帝創造萬物，或虛空能造物及物質原子等，俱推為之作者。若溯作者之作者，將期期結舌而莫能解，且莫敢毀侮，如是則與向壁虛造何以異。若能深達實相無所始而始，無所終而終，誰為能作？誰為所作？故知作者亦空。第十一觀三時門，觀先因後果，因果同時，先果後因，性皆不可得。蓋以一切法無先後同時之可得，畢竟無生也。第十二終之以觀生門，以諸法畢竟不可得，故從生上觀出無生。慧解深進，生即無生，得妙觀法忍，忍可無生法性，了明諸法如幻，觀行純熟之所致焉。以上三門，統

屬無作品。

若歷別言之，十二門教之次第，乃循次漸進修觀之次等。如先總觀因緣，次則別觀因，又次則別觀緣。如是漸進，遂有十二門觀之先後次第也。若融通而言，則明如是理，起如是觀。上智利根通達實相者，單舉首列觀因緣門，已具足方便六波羅蜜，隨之以起萬行，可直至成佛不退。由觀第一門即能頓入無生法忍故。

〔參考資料〕 李世傑《三論宗綱要》；安井廣濟《中觀思想の研究》。

十二神將

指守護誦持《藥師經》者之十二位護法神。又稱藥師十二神將、十二神王，或十二藥叉大將。爲藥師如來的眷屬。《藥師本願功德經》云（大正14・408b）：

「此十二藥叉大將，一一各有七千藥叉以爲眷屬。同時舉聲白佛言：世尊，我等今者蒙佛威力，得聞世尊藥師琉璃光如來名號，不復更有惡趣之怖，我等相率皆同一心，乃至盡形歸佛法僧，誓當荷負一切有情，爲作義利、饒益安樂。」

這十二位誓願護持藥師法門、饒益衆生的神將，名稱如次：(1)宮毗羅，(2)伐折羅，(3)迷企羅，(4)安底羅，(5)頞儞羅，(6)珊底羅，(7)因達羅，(8)波夷羅，(9)摩虎羅，(10)眞達羅，(11)招杜羅，(12)毗羯羅。

依中、日佛典所載，這十二神將在晝夜十二時辰、及四季十二個月份裏，輪流率領眷屬守護衆生。又，這十二神將從最後的毗羯羅起，到最初的宮毗羅爲止，其守護衆生的時辰，剛好是從子時到亥時的十二支。而且其形像也都與我國民間流傳的十二生肖有關。毗羯羅戴鼠冠，招杜羅戴牛冠，一直到最初的宮毗羅，則是頭戴豬冠，其次序與十二生肖完全吻合。

茲列舉《藥師經》各譯本所載十二神將名如下表，並附以十二神將之十二支、本地、身色及持物：

本願經	七佛經	消災軌	十二支	本地	身色	持物
宮毗羅	宮毗羅	金毗羅	亥神	彌勒	黃	寶杵
伐折羅	跋折羅	和耆羅	戌神	大勢至	白	寶劍
迷企羅	迷企羅	彌佉羅	酉神	阿彌陀	黃	獨鈷(棒)
安底羅	頞儞羅	安陀羅	申神	觀世音	綠	寶珠(鎚)
頞儞羅	末儞羅	摩尼羅	未神	摩利支	紅	寶叉(矢)
珊底羅	娑儞羅	素藍羅	午神	虛空藏	煙	螺貝(劍)
因達羅	因陀羅	因達羅	巳神	地藏	紅	寶棍(鉾)
波夷羅	波夷羅	婆耶羅	辰神	文殊	紅	寶鎚(弓矢)
摩虎羅	薄呼羅	摩休羅	卯神	藥師	白	寶斧
眞達羅	眞達羅	眞持羅	寅神	普賢	黃	羂索(寶棒)
招度羅	朱杜羅	照頭羅	丑神	金剛手	青	寶鎚
毗羯羅	毗羯羅	毗伽羅	子神	釋迦	紅	寶輪(三鈷)

〔參考資料〕 《灌頂經》卷十二；《藥師琉璃光七佛本願功德經》卷下；《陀羅尼集經》卷二；《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法》；《藥師七佛供養儀軌如意王經》。

十二緣起（梵 dvādaśāṅga-pratītya-samutpāda，巴 dvādasaṅga-paṭicca-samuppāda，藏 rten-ciṅ ḥbrel-bar ḥbyuṅ-baḥi yan-lag bcu-gñis）

印度原始佛教及部派佛教的核心理論。又作十二有支、十二因緣。指無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死等十二支。茲依水野弘元《佛教要語的基礎知識》一書所載，分別略釋如次：

(1)無明（avidyā，avijjā）：即無知，對四諦、緣起的道理無知；不了解佛教之根本思想的世界觀及人生觀。無明的反面，即八正道中的正見。

(2)行（saṁskāra，saṅkhāra）：即身、語、意三行，亦稱三業。行乃因無知無明而產生錯誤的身、語、意三業。此行，不只是指錯誤的行爲，也包含行爲餘力的習慣力。不管我們的行爲經驗是何種情形，均不會輕易地消失，一定會留下一些餘力被保存蓄積起來，而成爲知能、性格等素質。

(3)識（vijñāna，viññāna）：如前面說明五蘊、

十八界的識，識即六識，是指「認識作用」或「認識主觀」而言。此處乃指認識主觀的六識。《阿含經》中，將「緣識有名色」的識，分爲三種：(a)入胎的識，(b)在胎的識，(c)出胎後的識。若僅將十二緣起中的識，解釋爲(a)入胎的識（結生識），就會成爲三世兩重因果說的胎生學見解。但是，就我們所知，原始佛教中的識乃指入胎、在胎、出胎後三者而言。

(4)**名色(nāma-rūpa)**：乃指識之所緣的六境（色、聲、香、味、觸、法）。亦即緣起經中所言「內識身，外名色」的名色一詞。

(5)**六處(ṣaḍ-āyatana，saḷāyatana，六入、六入處)**：指眼以至意的六根。意即感覺、知覺的能力。

(6)**觸(sparśa，phassa)**：即根（六根）、境（六境）、識（六識）三者的和合，亦即由根、境、識而有感覺，與由知覺而成立認識條件的意思。

(7)**受(vedanā)**：和五蘊中的受相同，意指苦樂等感受，即眼觸所生以至意觸所生的六受。而六受又各有苦、樂、不苦不樂等三受。這些都是認識（觸）後產生的苦樂感受，但對同一事物的認識，又有很大的差別。如貪欲者是樂的感受，在瞋恚者則是苦的感受。此乃由於認識主觀的識，不像白紙一樣，而含有緣於過去的無明、行，所生的貪欲、瞋恚等性格的緣故。

(8)**愛(tṛṣṇā，taṇhā)**：也譯爲渴愛，意指如渴者求水般激烈的欲求。可分爲色愛以至法愛的六愛，或欲愛、有愛、無有愛的三愛。緣認識而起的苦樂等感受一產生，對苦受就有憎避的强烈欲求；對樂受就有愛求的熱望。這些强烈的欲求或熱望，即是愛。也就是以愛來表示對苦樂受所產生的愛憎之念。

(9)**取(upādāna)**：有欲取、見取、戒禁取、我語取等四取。前面的愛，是指心中產生激烈的愛憎之念，而取是對愛念生捨取之實際行動。亦即指「愛則奪取，憎則捨棄、傷害」的實際行動。或者可說是，由於身語的取捨選擇行爲。殺生、偸盜、邪淫，或妄語、惡口、兩舌、綺語等身語業，均可涵蓋於「取」之中。

(10)**有(bhava)**：即存在。或註釋爲欲有、色有、無色有三有。廣義的說，有是現象的存在，與行、有爲一樣，意指一切的存在。因十二支皆是有，故亦稱十二有支。在此意識上，有可分爲業有與報有，業有是指善惡業的存在；報有是指善惡業果報的存在。可是，如同前面行支所說的，業有包含了身、語、意三業，及它們殘留的餘力，而殘留的餘力會形成知能、性格等素質。這裏的有，是指來自取支（取捨選擇的實際行爲）殘留的餘力，它不但是過去行爲習慣的蓄積，也限定了未來行爲的發展。故「有」之下爲「生」。

取與有二支，可說相當於前面第二支的行。愛支則相當於第一支的無明。亦即自無明產生行，而行之中含有實際行爲的餘力。似此，自愛產生的實際行爲就是取，而自取產生餘力就是有。

(11)**生(jāti)**：指有情生於某一有情的部類，或指日常生活有某種經驗產生。前者是指擔負有情過去全部經驗的餘力（即知能、性格、體質等）而生。故每個人均具有一定的素質。後者是指以人的素質（有）爲基礎，而有新的經驗產生。總之，二者均是自「有」產生新的「生」。

(12)**老死(jārā-maraṇa)**：在緣起經中，於老死之後加上了愁(soka)、悲(parideva)、苦(dukkha)、憂(domanassa)、惱(upāyāsa)。認爲生以後會產生老死等苦，而以老死代表一切的苦惱。

總之，無明、行與愛、取、有等錯誤的思想與行爲，一定會遭受到苦惱。而以十二緣起爲首的種種緣起說，也就是以具體的例子，來說明：三界輪迴的一切苦惱，即由於無明、渴愛等煩惱及行、取、有等業因而產生的。

原始經典中，有很多部都在論述價值緣起。所謂價值緣起，乃是說明在有關的事項，具有流轉或還滅的關係。此有關的事項，有分

爲二支、三支、四支、五支，以至九支、十支、十二支，甚至更多。而四諦說也是由二支所形成的流轉、還滅緣起。有很多經典，也如四諦一般，不用「緣起」一詞，而講緣起關係。

原始經典所說的緣起關係系列，大致可區別爲三種類型：第一、十二緣起及將其簡略的支數；第二、從與根、境、識，及（三者和合而有的）觸，到受的連續認識關係上，來說緣起；第三、不在上面二種範疇內的雜多緣起系列。

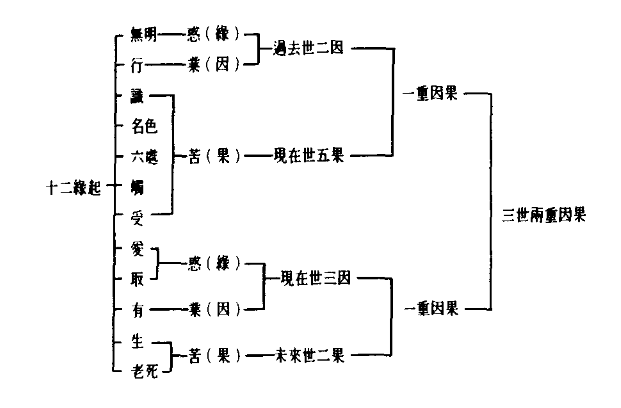
緣起支有如上種種區別，但最具代表的，是傳到後代由十二支所組成的十二緣起。

在原始經典中，十二緣起的定型句，漢譯及巴利文幾乎相同。現依巴利文，介紹十二緣起如下：

「比丘們啊！什麼是緣起呢？比丘啊！緣無明而有行，緣行而有識，緣識而有名色，緣名色而有六處，緣六處而有觸，緣觸而有受，緣受而有愛，緣愛而有取，緣取而有有，緣有而有生，緣生而有老死、愁悲苦憂惱生。如此，是爲一切苦蘊之集起。

反之，無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，……六處……觸……受……取……，有滅故生滅，生滅故老死、愁悲苦憂惱滅。如此，爲一切苦蘊之滅。」

關於十二支彼此間有什麼關係，異說紛紜。在原始經典中，並沒有作具體的敍述。但到了部派佛教，就將十二支說成三世兩重因果。十二支中，最初的無明、行二支是過去世的二因，其次的識、名色、六處、觸、受五支是現在世的五果，並以這些來說過去與現在的一重因果；接著的愛、取、有三支是現在世的三因，最後的生、老死二支是未來世的二果，並以這些來說現在與未來的一重因果。綜言之，即是所謂的三世兩重因果，列表如右：



傳統三世兩重因果十二支的說法：(1)無明是指過去的無明諸煩惱。(2)行是過去所造的善惡諸業。(3)識是在母胎內最初一刹那的五蘊。(4)名色是胎內五位（羯剌藍—第一週、頞部曇—第二週、閉戶—第三週、健南—第四週、鉢羅奢法—第五週以後至出生）中的前四位。(5)六處是指在胎內第五位，即在母胎中完成眼等諸根之位。(6)觸是出胎後生起單純的觸（認識）的作用。(7)受是五、六歲至十三、四歲間，起單純苦樂感受作用。(8)愛是十四、五歲以後，貪著財產、愛欲之位。(9)取是增長前支貪著之位。(10)有是愛欲、取著之善惡業，成爲習慣力而引起未來果報。(11)生是生出未來果報之位。(12)老死是未來受生後，與名色、六處、觸、受一起發生之位。

南方佛教與後世大乘佛教，均把十二緣起解釋爲三世兩重因果，這也是一般佛教傳統的說法。但是瑜伽行派的法相宗（護法系統），把十二緣起解釋爲二世一重因果，即從無明至有等十支是現在世，生和老死二支是未來世。

說一切有部的通說，是將十二緣起解釋爲三世兩重因果，但是此一部派對十二緣起的狀態，析爲四種，而說四種緣起。即(1)刹那緣起、(2)連縛緣起、(3)分位緣起、(4)遠續緣起。其中(1)刹那緣起，是表示十二支作用於同一刹那之「同時的論理關係」。(2)連縛緣起，是說明做爲肉體、精神現象的十二緣起，時時刻刻在進展變化，而我們日常經驗的身心活動即是依據此種緣起關係產生的。(3)分位緣起，是指將十二支分爲過去、現在、未來等的三世兩重因果。(4)遠續緣起，謂十二支不僅表示三世，而是在說明久遠的過去至遙遠的未來，長時間的關係。

十

近代，西洋、日本學者對十二支，有種種議論。或就傳統立場而言，或以爲同時因果之論理關係才是佛的眞說，或就折衷立場而言等。但是，釋尊在說法時，曾由於對象智慧、根機及理解力之不同，而對同一教理，或做第一義的解說，或以淺近的例子或譬喻，做極通俗的說法。故對十二緣起的說法，我們也不能做片面的決定。《阿含經》中，雖然沒有將十二緣起視爲三世兩重因果的胎生學解釋，但仍可發現它的萌芽。以上所提，四種緣起中的第二連縛緣起，不僅是今日我們最易理解的，也是《阿含經》所論述的。

◉附一：姚長壽〈十二有支〉

十二有支，也叫十二因緣、十二緣起。原出《阿含》經典，包括無明、行、識、名色、六處（六入）、觸、受、愛、取、有、生、老死十二支，稱爲「十二有支」。

這種結構，在佛教原始經典中是爲探求有情衆生生死苦惱的緣起而設立的。無明（對佛教眞理不能自覺）爲緣引起行（善惡行業），行爲緣引起識（識別作用），識爲緣引起名色（身心），名色爲緣引起六處（眼、耳、鼻、舌、身、意六根），六處爲緣引起觸（反應），觸爲緣引起受（感覺），受爲緣引起愛（妄執），愛爲緣引起取（追求執着），取爲緣引起有（存在），有爲緣引起生，生爲緣引起老死。以此次序構成了「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」的相依相對的因果關係，而說爲「十二因緣」。

後來的小乘論書把十二因緣同輪迴相配，衆生由過去的業而受現世的果報，由現世的業而受未來的果報，就有說衆生涉三世輪迴的次第緣起。《俱舍論》把十二因緣分成四種：(1)刹那緣起，於刹那間立十二支；(2)連縛緣起，十二有支因果無間，連續而起；(3)分位緣起，立三世兩重的因果關係，從胎生學的角度來解釋十二因緣；(4)遠續緣起，懸遠相續無始，而立十二支。其中分位緣起說爲有部所採用。

依分位緣起說，過去世無始的煩惱，叫做無明。依過去世煩惱而作善惡行業，叫做行。無明和行，稱爲過去二因。由這過去二因，心識開始活動，在受胎的一刹那成爲有情的分位，這就是識。受胎開始的第二刹那以後，六根尚未完備的有情分位，叫做名色。在胎內六根具足，即將出胎，叫做六處。出胎以後至二、三歲，只有接觸感覺，尚未識別苦樂，叫做觸。四、五歲以後到十四、五歲，對事物漸能識別苦樂，是爲受。以上從識到受，稱爲現在五果。十六、七歲以後，愛欲漸盛，叫做愛。三十歲以後，貪欲旺盛，叫做取。依愛取的煩惱，造種種的業，定來世的果，這就叫做有。以上愛、取、有，稱爲現在三因。依這現在世的三因而於未來出世的分位，叫做生。自生至死，叫做老死。生和老死，稱爲未來二果。這樣，過去世、現在世、未來世的三世，加上兩重的因果，合稱爲三世兩重因果。

唯識宗立二世一重因果，《成唯識論》卷八設從無明到有十支爲因，生和老死二支爲果。此十因二果，必不同世。如從過現二世來看，十因在過去世，則二果爲現在世；如從現未二世來看，十因爲現在世，二果即在未來世，終究不出二世一重，所以稱爲二世一重因果。因爲無明和行二支是引出識至受五支的因，所以這二支叫做能引支，五支叫做所引支，合這七支爲牽引因。愛、取、有三支爲因，緣起生和老死二支，所以稱愛、取、有三支爲能生支，或生起因，稱生和老死二支爲所生支，或所引生。

天台宗立思議生滅、思議不生不滅、不思議生滅、不思議不生不滅四種十二因緣，與化法四教（藏、通、別、圓）相配，說三因佛性。

十二因緣有各種觀，與四諦觀同爲重要的觀法。《大乘阿毗達摩雜集論》卷四歸納爲四種觀法：(1)雜染順觀，即從無明緣行，行緣識等順次而觀迷惑之生起；(2)雜染逆觀，即把老死等安立諦說，從老死逆次第而觀迷惑之生起

；(3)清淨順觀，即從無明滅則行滅等順次而觀成正覺之眞理；(4)清淨逆觀，即從老死滅是由生滅故等逆次第而觀成正覺之眞理。順觀亦稱流轉門，逆觀亦稱還滅門。順觀則爲苦集二諦，逆觀則爲滅道二諦。

◉附二：印順《佛法概論》第十一章（摘錄）

〔緣起的內容〕 有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。這十二支，可以約爲三節：

(一)愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。有情都要「老死」，老死是由生而來的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足憂。可見想長生不死或永生不滅，是永遠不可能的。有情爲什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有或者五有。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解，與毫無意義的戒禁。人類的所以執取趨求，又由於「愛」。這即是有情的特性，染著自體與境界，染著過去與未來。因爲愛染一切，所以執取趨求，所以引起業果，不得不生，不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

(二)識、名色、六處、觸、受五支，是在逐物流轉的緣起觀中，進求他的因緣，達到「觸境繫心」的緣起。有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，所以引發染愛。染愛不但是愛著喜樂的，凡是感情掀動而不得不愛，不得不瞋，戀著而難以放下的一切都是。論到情緒的領受，即知由於（六）根的取境、發識，因三者和合而起的識「觸」。沒有觸，反應對象而起的領受，也即不生。這十二支中的觸，專指與無明相應的觸。這樣，即是不能沒有「六處」的。六處即有情自體，這又從「名色」而有。名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感，相依互存的緣起。如《雜含》（卷一二・二八八經）說：「譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立。展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長」。

(三)從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以進一步說：無明緣行，行緣識。這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。由於無明的蒙昧，愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成爲「純大苦聚」，這即是有情的一切。

〔緣起的流轉〕 依緣起而成的生死相續，佛曾說了「緣起」與「緣生」。佛說緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行」等。這二者的差別，向來成爲難題。緣起與緣生的內容相同，爲什麼說爲二名？這二者的意思，是多少不同的。緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說爲「爲緣能起」；緣生可解說爲「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「法性、法住、法界常住」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要

的意思，不可不知。

(一)無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑業而引生苦果，依苦果而又起煩惱，又造業，又要招感苦果，惑業苦三道是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。人世間的相續流轉，有前後的因果相生，却又找不到始終。像時鐘一樣，一點鐘，二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。故因與果，是前後必然而又無始終的。如十二支作直線式的理解，那因更有因，果還有果，非尋出始終不可。佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話，一元進化等謬說。

(二)依緣起而有的緣生，佛法是在彼此關涉的和合中，前後相續的演變中去體會的。這是組織的、流動的因果觀。這和合相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明爲緣行。如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是衆緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說爲十二支。如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。這等於現代的社會學者，把幾千年歷史的演變，劃成若干時代。然而工業時代，也還是有種莊稼的；同樣的，農業社會，也不能說沒有漁獵生活。緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段吧了。知道了這一點，佛法的因果觀，才會契合於組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流爲庸俗的自性因果。

〔緣起的還滅〕　探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性，前後程序的必然性。從推因知果，達到因有果有，因生果生的必然關係。但佛法求知人世間的苦痛原因，是爲了設法消除它。所以流轉門說，乙的存在，由於甲的存在；現在還滅門中反轉來說，沒有甲也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅即行滅，（中略）純大苦聚滅」。這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的眞相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

依緣起而現起緣生的事相，同時又依緣起顯示涅槃。涅槃，即諸法的眞性，也即是法性。經中曾綜合這二者，說有爲法與無爲法。依《阿含》的定義說：有爲法是有生有滅的流轉法；此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無爲法。所以無爲是離愛欲，離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因爲緣起的有爲生滅法，本是從衆多的關係而生起的。旣從因緣關係的和合而生起，他決不會永久如此的。如除息衆多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎！所以涅槃的安立，即依於緣起。這在大乘經中，稱爲諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說爲終歸於滅。歸空與歸

滅，是沒有什麼不同的。如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趣於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神祕的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！

〔參考資料〕 《長阿含》卷十〈大緣方便經〉；《雜阿含經》卷十二；《大毗婆沙論》卷二十三；《俱舍論》卷九；《雜集論》卷四；《基礎佛學論集》（《世界佛學名著譯叢》①）；葉均譯《清淨道論》；木村泰賢《原始佛教思想論》；和辻哲郎《原始佛教の實踐哲學》；《インド思想と佛教》第二部；金子大榮《佛教概論》第二篇第一章；《佛教思想史》第三卷（平樂寺書店）；椎尾辨匡《佛教經典概說》第八章；宇井伯壽《佛教思想の基礎》。

十二類生

十二種生命型態。為《大佛頂首楞嚴經》所說，該經卷七謂（大正19・138b）：

「是故世界，因動有聲，因聲有色，因色有香，因香有觸，因觸有味，因味知法。六亂妄想成業性故，十二區分由此輪轉。是故世間聲、香、味、觸，窮十二變為一旋復。乘此輪轉顛倒相故，是有世界——卵生、胎生、濕生、化生、有色、無色、有想、無想、若非有色、若非無色、若非有想、若非無想。」

此十二種生類，略如下述：

(1)**卵生**：指從殼而生，即魚鳥龜蛇之類。

(2)**胎生**：指從胞胎而出生，即人畜龍仙之類。

(3)**濕生**：指從濕處而受生，即含蠢蠕動之類。

(4)**化生**：指從無而忽有，又離此舊形、易彼新質為化生，即轉蛻飛行之類，如蠶蛻形為蛾。

(5)**有色**：指有形礙明顯之色，即休咎精明之類。星辰吉者為休，凶者為咎，螢火蚌珠皆精明之類。

(6)**無色**：指無有形色，即空散銷沉之類，如無色界之外道。

(7)**有想**：指從憶想所生，即神鬼精靈之類。

(8)**無想**：指想心昏迷，無所覺了，即精神化為土木金石之類，如黃頭外道化為石。

(9)**非有色**：指雖有形色而假他所成，即水母以蝦為目之類。

(10)**非無色**：指因聲呼召而能成形，即呪詛厭生之類。

(11)**非有想**：指借他之身，以成自類，即蒲盧等異質相成之類。

(12)**非無想**：指雖親而成怨害，即土梟等附塊為兒，及破鏡鳥以毒樹果抱為其子，子成，父母皆遭其食之類。

據太虛《大佛頂楞嚴經研究》所述，此十二生類之所以充塞於宇宙間者，蓋由十二輪迴顛倒之惑，起為十二亂想之業，乃受此十二流轉之苦。茲列表如次：

惑	業	苦
虛妄輪迴動顛倒故	氣成飛沉亂想	故有魚鳥龜蛇
雜然輪迴欲顛倒故	滋成橫豎亂想	故有人畜龍仙
執着輪迴趣顛倒故	煖成翻覆亂想	故有含蠢蠕動
變易輪迴假顛倒故	觸成新故亂想	故有轉蛻飛行
留礙輪迴障顛倒故	著成精耀亂想	故有休咎精明
銷散輪迴惑顛倒故	暗成陰隱亂想	故有空散消沉
罔象輪迴影顛倒故	憶成潛結亂想	故有神鬼精靈
愚鈍輪迴癡顛倒故	頑成枯槁亂想	故有土木金石
相待輪迴僞顛倒故	染成因依亂想	故有水母蝦目
相引輪迴性顛倒故	咒成呼召亂想	故有咒詛厭生
合妄輪迴罔顛倒故	異成迴互亂想	故有蒲盧異質
怨害輪迴殺顛倒故	怪成食父母想	故有土梟破鏡

此中，輪迴，指惑之夙習；顛倒，指惑之現行。有虛妄之種子，故起動之現行，以眞實

則無所動故。動則飛沉不定，有如遊氣，遊氣成此飛沉相之亂想。想業力故，飛沉不定之魚鳥等形物乃流衍世間。蓋形相皆由業力所成，既有飛沉之想，便卒有飛沉之物。出此一例，餘可類推。

關於十二生類的次序，《首楞嚴義疏注經》卷七云（大正39・923c）：「有情世界不出十二，動念初起，迷本圓常，影明遂現，故卵生居首，情愛後起，次有胎生，異愛不同，次分濕化，想心紛擾取捨多端成後諸類有色、無色等。」

〔參考資料〕《首楞嚴經義海》卷二十一；《首楞嚴經會解》卷十四。

十八大經

十八種婆羅門教經典。又稱十八種大經、十八種經書、十八大輪、十八明處。即四吠陀、六論及八論之總稱。這些典籍從佛教的立場看，是屬於外道的著述。但從印度文化史的角度看，則是印度文化的主流思想。

四吠陀，即(1)梨俱吠陀（Rig-veda），明解說法。(2)夜柔吠陀（Yajur-veda），明善道法。(3)沙摩吠陀（Sāma-veda），明欲塵法（即一切婚嫁欲樂事）。(4)阿闥婆吠陀（Atharva-veda），明呪術算數等法。其中，梨俱吠陀、夜柔吠陀及沙摩吠陀原稱三明，而阿闥婆吠陀稱為阿闥婆鴦耆羅（Atharva-aṅgirasa），置於三明之外，後至奧義書時代成為吠陀之一，總稱四吠陀。

六論，是吠陀之支分，又名吠陀之六支。(1)式叉論（Śikṣā），釋六十四能法。(2)毗伽羅論（Vyākaraṇa），釋諸音聲法。(3)柯剌波論（Kalpa），釋諸天仙上古以來因緣名字。(4)竪底沙論（Jyotiṣa），釋天文地理算數等法。(5)闡陀論（Chanda），釋作首盧伽（Śloka）法。(6)尼鹿多論（Nirukta），釋立一切物名因緣。

八論，即(1)伊底呵娑論（Itihāsa），明傳記宿世事。(2)僧佉論（Sāṃkhya），解二十五諦。(3)課伽論（Garga?），明攝心法。(4)那邪毗薩多論（Naya-vistara?），明諸法道理。(5)阿輸論（Ayur-veda），釋醫方。(6)犍闥婆論（Gāndharva-veda），釋音樂法。(7)陀菟論（Dhanur-veda），釋用兵杖法。(8)肩亡婆論，簡擇諸法是非。後四者又稱「四小吠陀」。

另外，《佛本行集經》卷三〈受決定記品〉，以及《大寶積經》卷五十四亦各舉不同名稱之八論。而《翻譯名義大集》中，除四吠陀等，則提出音樂、春方、生藝、數目、音、醫方、禮方、造作、射方、正語、修習、聞、念、觀星、算法、幻法、先世、古事等所謂的「十八明處」。

關於其它外道的經書，諸經論亦多有記載，如《莊嚴經》卷四提到善雞吒論、尼犍圖論、布羅那論、伊致訶娑論、韋陀論、尼盧致論、式叉論、尸伽論、毗尸伽論、阿他論、王論、阿毗梨論、諸鳥獸論、聲明論、因明論等書。《金剛針論》提到四圍陀、彌�娑、僧伽論、尾世史迦論等。《四諦論》卷一提到欲塵論、醫方論、相論、算數論、時智論、獸論、鵄域論、明論、歌舞莊嚴論、天僊王傳等。

〔參考資料〕《尼拘陀梵志經》；《大般涅槃經義記》卷六；《法經錄》卷四；《貞元新定釋教目錄》卷二十八。

十八有學（梵aṣṭādaśa śaikṣāḥ，藏slob-pa bco-brgyad）

「有學」意指尚須再作修學始能證入涅槃境界，為阿羅漢之「無學」（所作已辦，不須再作修學）之對稱。「十八有學」，指十八種在「有學」位上的修行者。亦即在小乘有學位，為斷惑而修無漏三學的十八種聖人。又稱十八學人。《中阿含經》卷三十〈福田經〉中，列出信行、法行、信解脫、見到、身證、家家、一種、向須陀洹、得須陀洹、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、中般涅槃、生般涅槃、行般涅槃、無行般涅槃、上流色究竟

等十八有學。然《順正理論》卷六十五則略去身證而加入阿羅漢向，所列順序及譯名皆不同，即預流向、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、隨信行、隨法行、信解、見至、家家、一間、中般、生般、有行般、無行般、上流。茲依該論所列，略釋如次：

⑴預流向（向須陀洹，srotāpatti-phala-pratipannaka）：乃趣向預流果的因位，指見道的前十五心。

⑵預流果（得須陀洹，srotāpanna）：指進入第十六心者，「預」是入的意思，即謂開悟入無漏聖道之流，此是最初之果位，故有此名，此位以下則稱修道。

⑶一來向（向斯陀含，sakṛdāgami-phala-pratipannaka）：乃趣向一來果之位，即斷欲界一品乃至五品者。

⑷一來果（得斯陀含，sakṛdāgāmin）：即斷欲界第六品之惑，往來欲界人天一次就能般涅槃者。

⑸不還向（向阿那含，anāgāmi-phala-pratipannaka）：即斷欲界七、八品之惑，趣向不還果之位者。

⑹不還果（得阿那含，anāgāmin）：即斷盡欲界九品不再還生於欲界者。

⑺阿羅漢向（arhatta-phala-pratipannaka）：即斷色界初禪第一品之惑乃至無色界有頂第八品之惑者，趣向阿羅漢位。

⑻隨信行（信行，śraddhānusārin）、**⑼隨法行（法行，dharmānusārin）**：皆指見道者，但依其根之利鈍而有不同名稱。隨信行指於加行位信他人言教而修行的鈍根者；隨法行是指自己披閱經典等，隨教法而修行的利根者。

⑽信解（信解脫，śraddhādhimuktā）、**⑾見至（見到，dṛṣṭiprāta）**：皆指入修道位者，由於根的利鈍而作分別。信解是指由隨信行入此位者，謂由信而顯勝解之相；見至是指由隨法行入此位者，謂以自己的智見證得法理。

⑿家家（kulaṅkula）：是一來向中的一類，即斷欲界的修惑三品或四品者。斷三品者命絕後在人天受三生，斷四品者在人天受二生，因重複受生於人天故云家家。

⒀一間（一種，ekāīcika）：即不還向中的一類，斷欲界七、八品之惑，命終後受生為欲界的人或天界一次之後始證入涅槃者。因與般涅槃間隔一生，故云一間。所謂「一種」應是誤譯。

⒁中般（antarā-parinirvāyin）、**⒂生般（upapadya-p.）**、**⒃有行般（行般，sābhisaṃskāra-p.）**、**⒄無行般（anabhisaṃskāra-p.）**及**⒅上流（ūr-dhva-srotas）**：都是七種不還果之一。中般是指受生於色界中有而般涅槃者；生般是受生後不久而般涅槃者；有行般，即受生於色界後由於長期的加行力而入涅槃者；無行般即受生於色界後懈怠，經長久後始入涅槃者；上流是上行之意，即受生色、無色的上天，至色究竟或有頂天而般涅槃者。

又，《中阿含經》所舉的身證（kāyasakkhi）為不還果中的一種，指證得滅盡定者。此身證位，或謂之為十八有學之一，或謂其為非有學位。《俱舍論》卷二十四嘗論云（大正29・126a）：「契經說有十八有學，何緣於中不說身證？依因無故。何謂依因？謂諸無漏三學及果依彼差別立有學故。滅定非學亦非學果，故不約成彼說有學差別。」《成實論》卷一〈分別賢聖品〉亦舉十八有學，但所說與上述不同，即於行須陀洹（預流向）立隨信行、隨法行、隨無相行三者，加上須陀洹（預流果）、行斯陀含（一來向）、斯陀含（一來果）、行阿那含（不還向）共有七，再加上將阿那含（不還果）分為中陰滅（中般）、生有滅（生般）、不行滅（無行般）、行滅（有行般），上行至阿迦尼吒滅（上流色究竟）、至無色處、轉世、現滅等八種，則有十五，再加上信解脫（信解）、見得（見至）、身證三者，共十八。

其中，隨信行、隨法行、隨無相行與有部說法完全不同。謂隨信行是彼七方便中的三賢位，即聞信知識教語隨而行之的聞思慧位。隨

法行相當於四善根位，乃隨佛所說之法而行的修慧位。無相行即見道位，起無漏正智、觀四諦眞理、空四諦相，故名。不還果中的「上行至阿迦尼吒滅」與「至無色處」二者，一是樂慧，一是樂定。樂慧者雜修無漏有漏定，次第上行而生於五淨居天，於阿迦尼吒天（色究竟天）般涅槃；樂定者無雜修，不生於五淨居天，從廣果天生於無色天，至有頂而般涅槃。轉世，是先世得預流果、一來果，不往色、無色界，轉生欲界內而般涅槃者。現滅，指不轉生而於現生般涅槃者。信解，指信解教法而修行者。見得，指以自己的智見而證得眞理者。身證，指以不還果之身而證得滅盡定者。

另如《大乘阿毗達磨集論》卷六所述，大致與有部說法相同，但該論以隨信行、隨法行爲方便位，不屬有學位，故予以刪除而代以身證與極七返有二位。此外，此十八有學與九無學合稱爲二十七賢聖。

〔參考資料〕《顯揚聖教論》卷三；《大智度論》卷二十二；《甘露味論》卷上；《大毗婆沙論》卷五十四；《大乘法苑義林章》卷五（本）；《唯識論了義燈》卷一（末）；《俱舍論光記》卷二十四；《大明三藏法數》卷四十六；《俱舍論明思抄》卷二十四；《大乘義章》卷十七（本）。

十八空論（梵Aṣṭādaśa-śūnyatā-śāstra）

一卷。隋《仁壽錄》最初著錄，以爲陳·眞諦所譯，原作者不詳。收在《大正藏》第三十一冊。

本論內容可分三段，正解釋十八空，兼釋七眞實和十勝智義。

初段，釋十八空，先解內、外等前六空說明空體，又解行、非行（有爲、無爲）等後十二空說明空用。次後說第十三至第十六共四種空（即有法空、無法空、有法無法空、不可得空），仍可作說空體看，所以並屬於前，即成十六空或十四空。再依次淨不淨、非有無、非一導三門辨釋成立空義之理，又就十八空作四種料簡，顯示它在實踐上有破除戲論、怖畏、懈怠、疑惑四種過失之用。

第二段，解釋七眞實，從第三唯識眞實（缺前兩種眞實）說起，又引釋《解節經》所說七種眞如，以七眞如皆是第一義諦，同歸一味，即是七種眞實的異名。

第三段，解釋十勝智，說明建立蘊、界、處等十種勝智，是爲了用來破除執一者、因者、受者等十種我見，但只解說了一、二、三、四種勝智，其餘文缺佚。

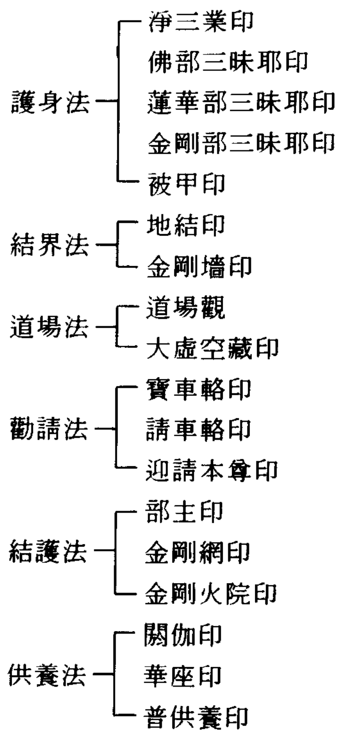
以上三段文義並不連屬，所以不成一部有體系的論書。依現代佛教學者研究，本論三段是解釋世親〈中邊分別論相品〉內的十六空和〈眞實品〉內的差別、善巧二種眞實部分的文義，而由編者湊合成書。本論最後並有「屬三性的根本義已如前釋，例難可得，不復重記」等語，可見原來還有其他部分編在一起。又，本論內有一部分和圓測《解深密經疏》及窺基《成唯識論述記》所引眞諦《中邊分別論疏》文相符，故本論或即是眞諦《中邊分別論疏》的片斷，並非譯本。這從本論的理論與眞諦的學說，特別是所譯的《中邊分別論》基本相同，可以證明。至於論中釋唯識眞實段，說到正觀唯識遣除生死虛妄識心一切淨盡，唯有阿摩羅識清淨心；又依淨不淨分別空理段，辨明如如及禪定同爲煩惱所覆，同爲不淨，而不淨的意義不同；又釋五陰勝智段，說到相雜無明，列舉說一切有部和經部對於八聖道中的正思、正見，是否同爲般若所攝之不同看法，都保存了印度佛學的舊說，而爲值得注意、研究的文獻資料。（游俠）

〔參考資料〕《彥琮論》卷一；《開元釋教錄》卷七；《大藏經南條目錄補正索引》；宇井伯壽《印度哲學研究》卷六。

十八契印

密宗用語，指通用於各種修法的十八種印相。由於這是修四度加行中之十八道法時所用的手印，因此又稱爲十八道契印，或單稱十八道。據說其中進行的方式，是依據印度人招待

最尊敬的賓客所用的規矩演化而來的。通常依序分爲下列六類：



⑴**護身法**：又作行者莊嚴法，爲除穢淨身之法。首先結淨三業印，清淨三業。次結佛部三昧耶印、蓮華部三昧耶印、金剛部三昧耶印，以得佛、蓮華、金剛三部之加被，清淨身、口、意三業。再結被甲護身印，被如來之甲胄以莊嚴行者之身。

⑵**結界法**：即先結地結印，堅固所住地。次結金剛墻印，四方設柵以防他人侵入。

⑶**道場法**：謂於所結界處，建立道場並莊嚴之。有二印，即：道場觀、大虛空藏印。

⑷**勸請法**：謂迎請本尊入道場。即結寶車輅印，送七寶莊嚴的車輅迎請本尊。次結請車輅印，請本尊乘車至道場。再結迎請本尊印，迎請本尊至壇上。

⑸**結護法**：即本尊既臨道場，故結部主印以驅除常隨魔。次結虛空網印，以堅固之金剛網覆道場上空。再結火院印，令金剛墻外有火焰繞之，使外魔不得入侵。

⑹**供養法**：即結閼伽印，以水供本尊。次結華座印，爲聖衆設蓮華座。再結普供養印，作種種供養，使本尊隨意受用之。

這六種修法所包含的十八契印印相及眞言如下所列：

⑴**淨三業印**：即結蓮華合掌，口誦「唵（oṁ，歸命）娑縛婆縛（svabhāva，自性）秫馱（śuddhāḥ，清淨）薩縛達磨（sarva dharma，一切法）娑縛婆縛（sbabhāva，自性）秫度憾（śuddhohaṁ，清淨我）」。觀想身口意三業清淨無垢。

⑵**佛部三昧耶印**：即結虛心合掌，口誦「唵（oṃ，歸命）怛他誐都（tathāgata，如來）納婆嚩耶（udbhavāya，發生）娑婆訶（svāhā，成就）」。觀想佛部諸尊加持行者，速得身業清淨，罪障消滅，福慧增長。

⑶**蓮華部三昧耶印**：即結八葉印，口誦「唵（oṁ，歸命）跛娜謨納婆嚩耶（padmodbhavāya，蓮華發生）娑嚩賀（svāhā，成就）」。觀想觀自在菩薩及蓮華部諸尊加持行者，得語業清淨，辯才無礙。

⑷**金剛部三昧耶印**：覆左手，仰右手，手背相合，拇指與小指結合，中間三指如三股杵。口誦「唵（oṃ，歸命）嚩日嚧納婆嚩耶（vajrodbhavāya，金剛發生）娑嚩賀（svāhā，圓滿成就）」。觀想金剛藏菩薩及金剛部諸尊加持行者，得意業清淨，證菩提心，速得解脫。

⑸**被甲印**：又稱被甲護身印、護身三昧耶。即二手內縛，二中指豎合，屈二食指如鉤形附在二中指指背，二拇指並豎，捻著於二無名指。口誦「唵（oṃ，歸命）嚩日羅儗儞（vajrāgnī，金剛火）鉢羅捻跛跢野（pradīpatāya，極威耀）娑婆賀（svahā，成就）」。觀想身被如來大慈大悲之甲胄，一切天魔皆起慈心，不能障礙。

⑹**地結印**：又稱金剛橛。即小指、食指、拇指相拄，左手的無名指、中指壓右手的無名指、中指，向前觸地三次；口誦「唵（oṃ，歸命）枳里枳里（kili kili，禁罰極禁罰）嚩日囉（vajra，金剛慧）嚩日哩（vajri，金剛定）

步囉（bhūra，堅固）滿馱滿馱（bandha bandha，結縛極結縛）吽（hūṁ，恐怖、菩提心種子）發吒（phaṭ，摧破）」。觀想下至水際金剛不壞界，大力諸魔不能動，施少功力即成就大果，由加持力故，地中所有穢物皆清淨。

(7)**金剛墻印**：一稱四方結印。先結地結印，再開二拇指。口誦「唵（oṃ，歸命）薩囉薩囉（sāra sāra，堅固極堅固）嚩日囉鉢囉迦囉（vajra-prakāra，金剛墻）吽（hūṁ，恐怖）發吒（phaṭ，摧破）」。觀想由印流出熾焰，與前之地結相應，道場變成金剛堅固城，諸魔、惡人、虎狼、毒蟲等皆不能接近。

(8)**道場觀**：結六種拳之一的如來拳印，即左手四指作拳，拇指直豎，右手作金剛拳握左手拇指。口誦「唵步欠」。觀想心前「阿」字變爲七寶宮殿，壇中央「紇利」字變爲八葉蓮華，率都婆變爲大日如來。

(9)**大虛空藏印**：即二手虛心合掌，二中指外相叉，二食指相交如寶形。口誦「唵（oṃ，三身，即三部）誐誐曩（gagana，虛空）三婆嚩（sambhava，生）縛日羅（vajra，金剛）斛（hoḥ，歡喜）」。觀想由印出現諸供養資具等。

(10)**寶車輅印**：又稱送車輅印。即二掌上仰內縛，二食指直豎，指側相拄，以二拇指捻二食指的最下面一節。口誦「唵（oṁ）都嚕都嚕（turu turu，車子轉動的聲音）吽（hūṁ，金剛使者的種子，也是輪的種子）」。

(11)**請車輅印**：結寶車輅印，口誦「娜莫悉底哩耶地尾迦南（namastryadhvikānāṁ，歸命三世）怛他蘗哆南（tathāgatānāṁ，諸如來）唵（oṁ，三身）縛日朗擬孃迦囉灑耶（vajro-ginyākrṣaya，金剛召請）娑嚩賀（svāhā，成就）」。

(12)**迎請本尊印**：又名召請印。即兩手內縛，右手食指屈如鉤形。口誦「唵（oṁ，歸命）爾囊爾迦（jina jika，仁者或聖者）噎醯呬（ehehi，召請）娑婆賀（svahā，成就）。」觀想本尊不捨悲願，來此三摩地所成之淨土。

(13)**部主印**：又稱部主結界印、辟除結界印。即馬頭觀音印言，二手虛心合掌，屈二食指，二無名指入掌內。口誦「唵（oṁ）阿蜜哩都納婆嚩（amṛitodbhava，甘露發生）許發吒（hūṁ phat，恐怖破壞）」。觀想辟一切諸魔，成堅固火界。

(14)**虛空網印**：又稱金剛網印。即作金剛橛印，以二拇指捻二食指的下節側面。口誦「唵（oṁ，歸命）尾娑普羅（visphala，普廣）捺羅乞灑（drakṣa，擁護）縛日羅（vajra，金剛）畔惹羅（pañjara，網）吽（huṁ，恐怖）發吒（phaṭ，破壞）」。觀想由此加持力，他化自在諸天亦不能障難，行者身心安樂，成就三摩地。

(15)**火院印**：又稱金剛火院印。即以左手掌掩右手手背，二拇指開立。口誦「唵（oṁ，歸命）阿三莽儗寧（asamāgne，無等火）吽（hūm，恐怖）發吒（phaṭ，摧破）」。

(16)**閼伽印**：以二手捧閼伽器，口誦「曩莫三滿多沒馱南（namaḥsamanta buddhānām，歸命普遍諸佛）誐誐曩（gagaṇa，虛空）娑莽娑莽（samāsama，等無等）娑嚩訶（svāhā，成就）」。觀想獻此閼伽水，行者三業得清淨。

(17)**華座印**：印相與前面的蓮華部三昧耶印相同。口誦「唵（oṃ）迦麼攞（kamal，蓮華）娑嚩訶（svāhā，成就）」。觀想由此印流出無量金剛蓮華，一切聖衆坐蓮華上。

(18)**普供養印**：結金剛合掌，二食指尖相觸如寶形，二拇指並立。口誦「唵（oṃ，歸命）阿謨迦（amogha，不空）布惹（pūja，供養）摩尼（maṇi，寶珠）跛納摩（padma，蓮華）縛日隸（vajre，金剛）怛他蘗多（tathāga-ta，如來）尾路枳帝（vilokite，觀）三滿多（samanta，普遍）鉢羅薩羅（prasara，舒展）吽（hūṃ，菩提心、能滿願）」。觀想無量無邊的塗香、華鬘、燒香、飲食、燈明等皆清淨，廣多普供養。

以上所說印明，係依《十八契印》所載。《十八契印》全書一卷，又稱《十八契印軌》、《十八道契印》。相傳作者爲惠果，或說係日僧空海所撰。

關於「十八」之數所代表的意義，頗有異說。或謂表示般若十八空；或謂指十八界，表如來法身之德；或謂表金剛界的五佛四菩薩與胎藏界中台八葉院的九尊；或說是金剛界十八會的總行。

此外，行此十八契印而供養本尊的修法，稱爲十八道法，略稱十八道，爲日本台密蘇悉地法的細行，在東密則攝於金剛界法。又，四度加行最初所行的十八道念誦次第法，亦略稱爲十八道，是初學行者所應學者。

〔參考資料〕 高井觀海《密教事相大系》。

十八神變

指佛、菩薩、羅漢等所現的十八種神通變化，又作十八變。有二說：

(1)《法華經》〈妙莊嚴王本事品〉所說：①右脇出水，②左脇出火，③左出水，④右出火，⑤身上出水，⑥身下出火，⑦身下出水，⑧身上出火，⑨履水如地，⑩履地如水，⑪從空中沒而復現地，⑫地沒而現空中，⑬空中行，⑭空中住，⑮空中坐，⑯空中臥，⑰或現大身滿虛空中，⑱現大復小。

(2)《瑜伽師地論》卷三十七所說：①震動：謂普動一切世界。②熾然：謂身上出火，身下出水。③流沛：謂流光徧照。④示現：謂隨其所欲，示現佛土。⑤轉變：謂令火成水，令水成火。⑥往來：謂往來山石之中，無所障礙。⑦卷、⑧舒：謂能卷舒雪山等。⑨衆像入身：謂納大衆、大地於己身中。⑩同類往趣：謂能往趣彼處，同其色類。⑪隱、⑫顯：謂隱顯出沒自在。⑬所作自在：謂往來去往，毫無礙難。⑭制他神通：謂一切具神通者所現神通悉能制伏。⑮能施辯才：謂一切有情辯才窮盡時，能給與辯才。⑯能施憶念：謂若諸有情於法失念時，能給與憶念。⑰能施安樂：謂能令聽法人身心安樂。⑱放大光明：謂能身放光明，作諸佛事。

若以《法華經》所說與《瑜伽師地論》所說相較，則前者①右脇出水至⑧身上出火，相當於後者②熾然。⑨履水如地、⑩履地如水與⑬至⑯空中行住坐臥六種相當於⑥往來。⑪從空中沒而復現地、⑫地沒而現空中同於⑪、⑫隱顯。⑰現大身滿虛空、⑱大復現小相當於⑦至⑨卷舒及衆像入身。

〔參考資料〕 《華嚴經玄贊》卷十；《華嚴經疏》卷五十六；《瑜伽論記》卷九（下）；《教乘法數》卷三十八；《大藏法數》卷六十三；《大乘法相宗名目》卷二（下）；《清淨道論》第十二章〈說神變品〉。

十八圓滿

指諸佛受用土所具有的十八種圓滿功德。出自《佛地經論》。即：(1)顯色圓滿，(2)形色圓滿，(3)分量圓滿，(4)方所圓滿，(5)因圓滿，(6)果圓滿，(7)主圓滿，(8)輔翼圓滿，(9)眷屬圓滿，(10)住持圓滿，(11)事業圓滿，(12)攝益圓滿，(13)無畏圓滿，(14)住處圓滿，(15)路圓滿，(16)乘圓滿，(17)門圓滿，(18)依持圓滿。

諸佛淨土係由諸佛無量功德所莊嚴，具有種種圓滿：(1)顯色是顏色，(2)形色是形狀，(3)分量喻其廣大，(4)方所圓滿謂其超出三界。故(1)至(4)是形容淨土在自然環境方面的美好。

(5)因圓滿，指淨土以出世間善法爲因，不以世間集諦爲因。(6)果圓滿，指淨土以諸佛的清淨自在唯識智爲體，不以苦諦爲體。此係說明淨土的成因與本質的圓滿。

(7)主圓滿，指如來恒居其中。(8)輔翼圓滿，指諸大菩薩雲集。(9)眷屬圓滿，指淨土中爲佛菩薩所化導的衆生常隨修習。此係說明淨土的成員優秀圓滿。

(10)住持、(11)事業、(12)攝益、(13)無畏、(14)住處等五圓滿，是指淨土的住衆能住於深廣的法味、能不斷努力成就諸善、能滅煩惱災橫纏垢、能遠離魔衆及一切怖畏、能以如來無量莊嚴福德智慧爲依止。

⒂路、⒃乘、⒄門、⒅依持等四圓滿是說淨土的住衆，以大念慧行爲遊路，以大止妙觀爲所乘，大空、無相、無願解脫爲所入門，而住於眞如法界。

〔參考資料〕《佛地經》；《佛地經論》卷一；陳譯《攝大乘論釋》卷十五；《淨土論》卷上；《法苑珠林》卷十五。

十八檀林

日本佛教用語。即江戶幕府規定作爲淨土宗僧侶之教育機構的十八座寺院。設置於關東地方，因此又稱關東十八檀林。檀林，爲旃檀林的略稱，其性質與機能同於談林、談所、談義所、學林、學寮等。十八檀林的成立，約在寬永元年(1624)之後，然使之制度化者，則是增上寺十二世源譽存應。

十八檀林，即鎌倉光明寺、鴻巢勝願寺、瓜連常福寺、芝增上寺、飯沼弘經寺、小金東漸寺、生實大巖寺、川越蓮馨寺、八王子大善寺、岩槻淨國寺、江戶崎大念寺、館林善導寺、結成弘經寺、本所靈山寺、下谷幡隨院、小石川傳通院、太田大光院、深川靈巖寺。其中，深川靈巖寺建於寬永元年（1624），年代最晚。江戶五寺稱爲江戶（府內）檀林，其他十三寺稱爲田舍檀。凡爲得淨土宗僧侶資格者，必須入十八檀林之一修學。

十八羅漢

指十八位永住世間護持正法的阿羅漢。係自十六羅漢演變而來。目前所知最早的十八羅漢像，爲五代·張玄及貫休所繪。其後，宋·蘇東坡分別爲此二畫題十八首贊，並於貫休所作標出羅漢名稱。此外，杭州飛來峯金光洞中，刻在石床上的十八羅漢像，也是宋代的作品。

元代以後，各寺院的大殿中多供有十八羅漢，且在佛教界，羅漢像的繪畫與雕塑，也多以十八羅漢爲主。自此，十六羅漢乃逐漸沈寂，十八羅漢代之而起。日本鎌倉光明寺也有十八羅漢像，據考證係南宋至元代期間之作。

關於十八羅漢的名稱，前十六尊者，皆如《法住記》所載，並無異說。此十六羅漢之名稱，即如下列：

⑴賓度羅跋羅墮闍（Pindolabhāradvaja），⑵迦諾迦伐蹉（Kanakavatsa），⑶迦諾迦跋釐墮闍（Kanakabhāradvaja），⑷蘇頻陀（Suvinda），⑸諾矩羅（Nakula），⑹跋陀羅（Bhadra），⑺迦理迦（Karika），⑻伐闍羅弗多羅（Vajraputra），⑼戍博迦（Jīvaka），⑽半託迦（Panthaka），⑾羅怙羅（Rāhula），⑿那伽犀那（Nāgasena），⒀因揭陀（Aṅgaja），⒁伐那婆斯（Vanavāsi），⒂阿氏多（Ajita），⒃注荼半託迦（Cūḷapanthaka）。

至於後二位羅漢，則衆說紛紜，並不一致。茲列出幾種主張如下：

⑴以慶友爲第十七尊，賓頭盧爲第十八尊。其中，慶友即難提蜜多羅，亦即《法住記》的作者；賓頭盧即位列十六羅漢之首的賓度羅跋羅墮闍。

⑵另有加上大迦葉與軍屠鉢歎二位尊者。依《佛祖統紀》卷三十三所述，唐代妙樂（湛然）首創此說，宋代淨覺（仁岳）亦採此種說法。此係合併《法住記》所載十六尊者，與《彌勒下生經》的四大聲聞，省略其中重複的二位尊者所成。

⑶西藏地區所傳，則加上達摩多羅與布袋和尚。其中，達摩多羅被認爲是編纂〈優陀那品〉的法救，但無明確的證據。其像爲背負梵篋，類似唐代入竺僧玄奘。布袋和尚，其起源與中國唐末的契此和尚頗有關連。另從其周圍圍繞若干幼童看來，也可能與多產神訶梨帝母（Hāritī）的配偶半支迦（Pañcika）有關。此外，又有加上降龍、伏虎二尊者，或加摩耶夫人、彌勒二者等不同說法。

◉附：周叔迦《法苑談叢》〈漫談羅漢〉（摘錄）

由十六羅漢演變成爲十八羅漢，主要是從

繪畫方面造成的。現在所知的最早的十八羅漢像是前蜀簡州金水張玄畫的十八阿羅漢，宋·蘇軾得之於儋耳，題了十八首贊（見《東坡七集》後集二十），但未標出羅漢名稱。其次是貫休畫的十八阿羅漢，蘇軾自海南歸，過淸遠峽寶林寺見之，爲之作贊十八首，每首標出羅漢名稱，於十六羅漢外第十七爲慶友尊者，即《法住記》的作者，第十八爲賓頭盧尊者，即十六羅漢中賓度羅跋羅墮闍的重出（見《東坡七集》續集十）。淸《祕殿珠林》也有貫休十八羅漢圖卷，後有宋·蘇過、元·趙孟頫、明·宗徹三跋，也不題羅漢名字。宋·紹興四年(1134)江陰軍乾明院五百羅漢碑於五百羅漢尊號前列十八羅漢尊號，也是第十七慶友尊者，第十八賓頭盧尊者。

宋·咸淳五年(1269)志磐撰《佛祖統紀》關於供羅漢（卷三十三）闢前說，認爲慶友是造《法住記》的人，不應在住世之列，賓頭盧爲重複。應當是迦葉尊者和軍屠鉢嘆尊者，即是《彌勒下生經》所說四大聲聞中不在十六羅漢之內的二尊者。

若從烟霞洞宋人補刻一僧一布袋和尙來考察，布袋和尙就是五代時明州奉化縣釋契此，後人相傳爲彌勒菩薩化身，則另一僧像也應是漢地神僧。據《天台山全志》卷十載，宋·淳化中（990～994）天台山廣嚴寺道榮習禪定，靈異頗多，人以羅漢目之。旣入滅，人有見於壽昌（寺）五百應眞位者。烟霞洞的僧像或者就是此人。

西藏所傳的十八羅漢，是於十六羅漢之外加上法增居士和布袋和尙，這些傳說也都是從漢地傳去的。當西藏朗達瑪王（唐武宗會昌元年，西元841）破壞佛教時，西藏六位大師來到西康，見到當地各寺普遍繪塑十六尊者像，特別是盧梅、種穹大師摹繪了聖像，迎到藏中耶爾巴地方，這就是著名的耶爾巴尊者像。後來陸續傳入漢地各樣傳說而增加了二像。據說達磨多羅（法增）居士是甘肅賀蘭山人（今阿拉善旗），因奉事十六尊者而得到感應，每日都見有無量光佛出現於雲中（見第五世達賴著《供養十六羅漢儀軌》）。他的畫像常是背負經篋，身傍伏有臥虎。但是至今在供養儀軌中還只是十六尊者。

《祕殿珠林續編》第四册有淸·莊豫德摹貫休補盧楞伽十八應眞册，後有淸高宗題頌，頌中說：第十七降龍羅漢是嘎沙鴉巴尊者（即迦葉尊者），第十八伏虎羅漢是納答密答喇尊者（即彌勒尊者），由章嘉呼圖克圖考定。但降龍伏虎是後世傳說。蘇軾《應夢羅漢記》說，元豐四年岐亭廟中有一阿羅漢像，左龍右虎。可見北宋時降龍伏虎像不一定是分成兩個羅漢的。

綜合以上各說先後發展來看，十八羅漢傳說的興起，並沒有什麼經典的根據，只是由於畫家們在十六羅漢之外加繪了兩人而成爲習慣，於是引起後人的種種推測和考定。最初的傳說十八羅漢中第十七旣是《法住記》作者慶友尊者，第十八便應是《法住記》譯者玄奘法師。但是後人以未能推定爲玄奘而推定爲賓頭盧，以至重複，結果造成衆說不一，難以考定。由此，十八羅漢的傳說因而普遍，自元朝以後各寺院的大殿中多雕塑十八羅漢像，十六羅漢的傳說則不甚通行了。

歷代畫家繪的十八羅漢畫像見於著錄的，有後唐的左禮（見明·都穆《鐵網珊瑚》十三）、前蜀的貫休（見《祕殿珠林》九）、宋代的李公麟（見《祕殿珠林》三、《盛京故宮書畫錄》二、《古物陳列所書畫目錄》五）、瞿汝文（見《式古堂書畫考》二）、賈師古（見《岳雪書畫錄》二）、僧海侖（見《祕殿珠林》）、元代的趙孟頫（見《祕殿珠林續篇》）、錢選（見《古物陳列所書畫目錄》五）、張渥（見《盛京故宮書畫錄》三）、方方壺（見《古芬閣書畫記》）、明代的仇英（見《祕殿珠林》二十）、吳彬（見《石渠寶笈》三）、丁雲鵬（見《夢園書畫錄》、《祕殿珠林》十二、《盛京故宮書畫錄》三、《古物陳列所書畫目錄》五）、錢貢（都穆《十百齋書畫錄》

二十二）、李麟（見《祕殿珠林二集》）、陳范（見《祕殿珠林》八）。

〔參考資料〕 道端良秀《羅漢信仰史》第三章。

十三事法

指出家應遵守的十三種行法。共分爲三類，即乞食四事、威儀四事及離煩惱五事。茲略述如次：

⑴乞食四事：①住正戒：謂出家之人入聚落乞食，應攝身心，安住正戒。②住正威儀：謂乞食時，應姿容端正，令人起敬信。③住正命：謂應依佛制，乞以資身進德、離五種邪命之食。④住正覺：謂應覺知身爲苦本，甚可厭離，但爲正道故，乞食以支撐身體，除去飢渴，不可多貪而妨礙道業。

⑵威儀四事：①依法：於道場中經行，或於聚落內乞食時，依法步行徐緩。②依時：當念無常迅速，晝夜深自警悟。③依處：欲求寂靜無爲之樂，離憒鬧之處閑居，以思惟滅苦之本。④依次：在大衆中，依戒臘而坐，不僭越。

⑶離煩惱五事：①離貪：謂已住正戒，當制五根，不生貪著。②離瞋：以慈悲爲本，忍受惡罵，如飲甘露，不生瞋恚。③離取著：以智慧觀察己身及外物悉皆虛幻，不妄生執著。④離粗獷：柔軟和順，成就清雅之德，不粗暴猛獷。⑤離憍慢：謙敬卑下，不自恃有德。

〔參考資料〕 《教乘法數》；《大明三藏法數》卷四十四。

十三遮難

受具足戒前應有的一種儀式。依小乘之律法，受具足戒時，教授師爲簡別受戒者有無受戒資格，而設此十三遮難以詢問戒子。詢問的內容包括二類，其一，「難」有十三條；其二，「遮」有十條，總稱十三遮難，或略稱遮難，又稱遮道法。茲略述如下：

⑴十三難：「難」者，指自性惡。即不宜受具戒而被拒絕制止者。即：①犯邊罪：指受具足戒後，犯四重禁戒而捨戒，之後再來受者。犯四重禁戒者乃佛法邊外之人，故稱邊罪。②犯比丘尼：於白衣時汙辱淨戒之比丘尼，使其毀梵行者。此乃就比丘的受戒而言。③賊心入道：指爲得利養，或爲盜法而入僧團者。④壞二道：又稱破內外道。即指本爲外道，後入佛道，未幾又捨戒還復外道，再捨外道而欲入內道者。⑤黃門：謂不能男者。⑥殺父，⑦殺母，⑧殺阿羅漢，⑨破僧，⑩出佛身血，此五種即犯五逆罪的人。⑪非人，指八部之鬼神變化成人形者。⑫畜生，指畜牲現爲人身者。⑬二形，指兼具男女二根的人，即同時具有男女生殖器者。

⑵十遮：遮者，指原非自性之惡，然爲防譏嫌，故遮止不令受。細分遮罪，雖有十六種，但正向受戒者詢問時，於十六遮中，合衣、鉢爲一，合父、母爲一，合五病爲一，而成十遮。即：①受戒人名字。②和尚名字（指剃度和尚法名）。③年滿二十否。④衣鉢具否。因恐有賊住者借他人之衣鉢，故有此問。⑤父母聽否，恐未得父母應許而招致彼之悲惱、譏嫌，故有此問。⑥負債人，即詢問有無負債。⑦奴，指若受雇於人，雇主應允否。⑧官人，指任公職者，統治者是否允許。⑨丈夫，即問是否爲眞正男子。⑩五種病，問有無癩、癰疽、白癩、乾痟及癲狂等五種病患。

以上乃就男子而言，主要依《四分律》，其他律本所載則有若干相異。

比丘尼的遮難與比丘稍有不同，而且諸律所傳也並不一致。依《四分比丘尼羯磨法》所載，十三難中，第二犯比丘尼改爲犯淨行比丘。十遮中，第五父母聽否的父母改爲父母夫主，第七奴改爲婢，缺第八官人，第九丈夫改爲第八女人，第十的五種病改爲第九癩（或癰疽）、白癩、癲、乾痟、狂、二根、二道合道、大小便常漏、涕唾常出，另加第十學戒清淨。

〔參考資料〕《曇無德羯磨》；《彌沙塞羯磨本》；《摩訶僧祇律》卷二十三；《十誦律》卷二十一；《

毗尼母經》卷一；《曇無德部雜羯磨》；《十誦羯磨比丘要用》；《薩婆多部毗尼摩得勒伽》卷三。

十大弟子

釋迦十位主要弟子。具稱釋迦十大弟子，又名釋迦十聖，或十弟子。關於此十大弟子，《維摩經》卷上〈弟子品〉、《灌頂經》卷八、《出三藏記集》卷十二均有記載。

(1)**舍利弗**（Śāriputra，**舍利子**）：智慧猛利，能解諸疑，有智慧第一之稱。

(2)**目犍連**（Maudgalyāyana，**目連**）：神足輕舉即能飛至十方，有神通第一之稱。初與舍利弗同爲懷疑論派之門人，後來兩人同時成爲佛弟子。曾於定中見其母墮於餓鬼道，爲救之，依佛言於佛歡喜日設齋供養諸佛及僧。此即盂蘭盆節的由來。

(3)**摩訶迦葉**（Mahākāśyapa）：修十二頭陀行，能堪苦行，有頭陀第一之稱。釋尊滅後率領五百羅漢僧，作第一次結集。又稱付法藏第一祖。

(4)**須菩提**（Subhūti）：恆好空定，能分別空義，有解空第一之稱。常出現在講說空理的大乘經典中。

(5)**富樓那**（Pūrna）：善於弘法，分別義理，有說法第一之稱。

(6)**迦旃延**（Kātyāyana）：能分別深義，敷演教法，有論議第一之稱。

(7)**阿那律**（Aniruddha）：因得天眼，能見十方世界，有天眼第一之稱。釋尊的堂兄弟，與阿難同時出家，曾在佛前瞌睡受叱責，遂立誓不眠而致失明，仍勤修不懈，終得天眼。

(8)**優波離**（Upāli）：奉持戒律無所觸犯，有持戒第一之稱。佛入滅後，第一結集時，負責編纂戒律。

(9)**羅睺羅**（Rāhula）：釋尊之子。不毀禁戒，誦讀不懈，有密行第一之稱。於釋尊返鄉時出家，爲僧團沙彌之鼻祖。

(10)**阿難陀**（Ānanda）：知時明物，多聞不忘，有多聞第一之稱。釋尊之堂兄弟。出家後以迄釋尊入滅，二十五年間皆爲佛的侍者。第一次結集時，經藏之結集即由其所誦。

中國於南北朝時代即流行對此十大弟子的崇拜。甘肅省敦煌千佛洞第一三八窟（被認爲是宋初之作）、一六八窟中，有十大弟子之彩畫，畫旁並附有銘文，明示各弟子之威德，可惜多已剝落缺損。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷三〈弟子品〉；《維摩經略疏》卷一；《宗鏡錄》卷二十四；《翻譯名義集》卷一；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》。

十大論師

指爲《唯識三十頌》作釋論的十位論師。具稱唯識十大論師。《成唯識論》即是此十大論師所作釋論的集成。

此十位論師之梵名及音譯，略如下表：

	梵名	音譯
親勝	Bandhuśri	畔徒室利
火辨	Citrabhāna	質呾羅婆拏
德慧	Guṇamati	寠拏末底
安慧	Sthiramati	悉恥羅末底
歡喜	Nanda	難陀
淨月	Śuddhacandra	戍陀戰達羅
護法	Dharmapāla	達磨波羅
勝友	Viseṣamitra	毗世沙密多羅
最勝子	Jinaputra	辰那弗多羅
智月	Jñānacandra	若那戰達羅

有關此十大論師，《成唯識論述記》卷一（本）中有詳細的介紹。其中，親勝、火辨與世親同時代，本頌初行，二人首先作略釋。德慧則與陳那同時代，爲安慧之師。淨月、難陀、安慧亦爲同時代之人。護法爲陳那之門人，勝友、最勝子、智月三人又爲護法之弟子。

諸論師之立義互有不同，如種子論，難陀等唱新熏說，護法主張本有新熏合生說。又關於四分說，火辨等立三分說；親勝、德慧等唱二分說；安慧取一分說；護法則主張四分說。其中，以安慧、護法二師之立論最爲有力，安慧一宗後由眞諦傳至中國，護法一宗則由玄奘傳譯於唐土。《成唯識論述記》卷一（本）更

謂護法「聲德獨振，所說最有研尋，於諸義中多爲指南。」故《成唯識論》雖合糅十大論師之釋論，但主要卻以護法之說爲中心，很明顯的是屬於護法系的作品。

諸師之釋論中，現僅傳安慧之《三十頌釋論》，此釋論之梵本及藏譯本皆存，日譯有宇井伯壽譯本，中譯則有霍韜晦《安慧三十唯識釋原典譯註》。

〔參考資料〕《成唯識論掌中樞要》卷上（本）；《成唯識論了義燈》卷一（本）；《大乘法相宗名目》卷六（下）。

十不二門

一作「法華本迹十妙不二門」，是天台宗顯示十種不二妙理的義門。天台智顗在所說《妙法蓮華經玄義》中曾開示了十種妙（境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、功德利益妙），嗣後湛然作《法華玄義釋籤》在解釋十妙中，把十妙的無邊法相攝作色心、內外、修性、因果、染淨、依正、自他、三業、權實、受潤十門，而在每一門中都運用一念三千、三諦圓融的義理，把它結歸無二無礙，即稱爲「十不二門」。

⑴**色心不二門**：這從十妙中境妙立名。天台宗以十如、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一諦、無諦七科概括宇宙一切萬法，而一一都有總、別兩種意義。從總的方面說，都在衆生現前根塵相對日夜起滅的一念。從別的方面說，分作色心二法。就一切諸法互相攝入而論，就隨便舉出那一種法都可以作爲總，但是在現前的觀行上，却可以指一念心法爲總。然而一切諸法無非心性，隨染淨緣全體起用，心具三千，色亦具三千，心能造，色亦能造。心色只是一個三千，同居一念，體非各別。這就非色非心，而色而心，唯色唯心，是爲不二。

⑵**內外不二門**：這從智妙和行妙立名。此門說大小乘中所闡明的觀法，所觀境不出內外二境。於此內外二境都用圓融三觀觀察它，心、佛及衆生三法的體性，各具三千諸法，本來互受、互攝、互具、互融。佛法具三千，方攝心法及衆生法。衆生法具三千，才和心法及佛法相融。心法具三千，也和衆生法及佛法不相隔歷。隨便觀察內境或者外境，都能遍攝互融，是爲不二。

⑶**修性不二門**：這也從智妙和行妙立名。說一切衆生的性德，本來具足十界十如三千諸法，然而全體在迷惑之中，必須憑藉妙智解了，發起圓修，由妙智起妙行，才能徹照性德，而此智德復由性德而發，全性起修。本來相即不二，在性時修全在性，起修時性全在修，性常不改，修常宛然，這就性外無修，修外無性，性不礙修，修不礙性，性即是修，修即是性，互泯互融，是爲不二。

⑷**因果不二門**：這從位妙和三法妙立名。即從人、天到等覺九界衆生爲無明惑所覆，三千諸法的實相沒有顯發，都在因位。只妙覺佛無明淨盡，諸法實相眞如理究竟顯發，隨機應現，設化無方，才是果位。然而衆生的一念心因已經具備眞性、觀照、資成三法，此因顯發而成爲果，因果不殊，始終相即，是爲不二。

⑸**染淨不二門**：這從感應妙和神通妙立名。即無明和法性，就體說，本來不二；就用說，相去懸殊。迷惑就法性翻作無明，全起無明之用，而起無明之用的在纏染心，變造諸法，一多相礙，念念住著。然而在纏的一念染心，本具三千的體用，和離障的淨心沒有差別，所以不二。

⑹**依正不二門**：這也從感應妙和神通妙立名。即如來所證果地，於常寂光土下示現凡聖同居，方便有餘，實報無障礙三土，又示現藏、通、別三教的佛果及菩薩等九界身。三土即是寂光、九界無非圓佛。寂光是依根的土，圓佛是正報的身。由於一念心因本具三千諸法，三千法中，衆生及五陰二千是正，國土一千屬依。依正既居一心，不分能所。因果相攝，身土不二。從而淨穢之土，勝劣之身，各具三千，體遍法界，彼此相攝，依正互收，是爲不二。

⑺**自他不二門**：這也從感應妙和神通妙立名。即由十界互具，心、佛及衆生各具衆生及佛。同是一念，自他無別，是爲不二。

⑻**三業不二門**：這從說法妙立名。即如來證果後，應機垂化，身輪現通，口輪說法，意輪鑒機。百界千如，不出一念，身口平等，心色一如，是爲不二。

⑼**權實不二門**：這從說法妙立名。即菩薩等九界七方便法（藏、通兩教的二乘及藏、通、別三教的菩薩所同修）爲權，以佛界一乘法爲實。說法華以前四時中權實不相融攝，到了法華時，開顯九界七方便之權，即是佛界一乘之實。實即是權，權即是實，實外無權，權外無實，非權非實，而權而實，法法皆妙，一一互收，是爲不二。

⑽**受潤不二門**：這從眷屬妙立名。即三草二木七方便衆生（三草：下草喻人天，中草喻聲聞緣覺，上草喻藏教菩薩。二木：小樹喻通教菩薩，大樹喻通別教菩薩）爲能受，法華時開顯前三教法皆即圓教佛乘，七方便衆生都蒙授記作佛，譬如三草二木只是一地所生，一雨所潤，不再有上下大小的等差，是爲不二。

以上十門，是就迹門十妙立說，然而迹不離本，亦即本門十妙之旨。

法華時以前的四時三教，爲順物情爲實施權，隔歷不融，即稱爲二。到了法華時，佛隨自意開顯圓實之理，遍融互攝，平等一如，所以總稱爲不二。

十不二門原來是《法華玄義釋籤》的一部分，後人把它錄出別行，其註解多到五十餘部，就中宋代著名的台宗學者知禮（世稱四明尊者）作《十不二門指要鈔》二卷發揮湛然的眞意，爲本書主要的疏釋。此外，唐宋人的撰述現存的有唐·道邃的《十不二門義》一卷，宋·源清的《法華十妙不二門示珠指》二卷，宗翌的《註法華本迹十不二門》二卷，仁岳的《十不二門心解》一卷，處謙的《法華玄記十不二門顯妙》一卷，了然的《十不二門樞要》二卷，可度的《十不二門指要鈔詳解》四卷。（黃懺華）

〔參考資料〕《十不二門指要鈔詳解》；《十不二門文心解》；《十不二門論講義》；坂本幸男編《法華經の思想と文化》第二篇第二章。

十六大國（梵 ṣodaśa-mahājanapadā，巴 soḷasa-mahājanapadā）

謂釋尊在世時，印度的十六大國。即鴦伽（Aṅga）、摩竭（Magadha）、迦尸（Kāśi）、居薩羅（Kośala）、跋祇（Vṛji）、末羅（Malla）、支提（Ceḍi）、跋沙（Vatsa）、居樓（Kuru）、般闍羅（Pañcāla）、阿濕波（Aśvakā）、阿般提（Avanti）、婆磋（Matsya）、蘇羅婆（Śūrasena）、乾陀羅（Gandhāra）、劍洴沙（Kamboja）。語出《長阿含》卷五〈闍尼沙經〉等。

其中，鴦伽又作鴦騎、鴦誐、泱伽或鴦伽摩伽陀等，位摩揭陀之東，佛在世時似已隸屬摩揭陀，首都瞻波城（Campā）。摩竭又作摩揭陀，或傍伽摩伽陀等，首都王舍城（Rājagṛha），佛時代在中印度爲最大强國。迦尸又作迦夷，首都波羅捺斯（Bārāṇasī），位摩揭陀之西、居薩羅之東南，於兩强國間沒有大勢力。居薩羅又作憍薩羅，以舍衞城（Śrāvastī）爲中心，位中印度北部，與摩揭陀同爲當時之大强國，據稱釋迦族亦在其屬下。

跋祇又作拔祇、毗時、越時或佛栗氏等，隔恆河位摩揭陀之北，與離車（Licchavi，都城毗舍離）、毗提訶（Videha，都城蜜稀羅）等諸族組成共和國。末羅又作跋羅、末利、末牢等，位跋祇之北，首都拘尸那揭羅城（Kuśinagara）。支提又作支陀或脂提渝等，位迦尸之西，首府爲憍賞彌（Kauśāmbī）。跋沙又作跋蹉、筏蹉或越蹉等，在迦尸之西、支提之南，時或與支提視爲同一，首都亦爲憍賞彌。

居樓又作拘樓、拘類、句留、俱盧等，位恆河上流西岸，相當現今之德里（*Dehli*），首都爲因陀羅布拉斯遠（Indraprastha）。般

闍羅又作般闍荼、半時羅、半闍等，隔恆河在居樓之東，由北部般闍羅（Uttara-pañcāla，都於北部的坎毗拉），南部般闍羅（Dakṣiṇā-pañcāla，都於南部的羯若鞠闍）組合而成。阿濕波又作阿攝貝、阿說迦或頗溧波等，在蘇羅婆之南，首都補多勒迦（Potalaka）。阿般提又作阿般陀、阿和提、阿雲頭等，在阿濕波之南，此地後稱瑪爾巴（Malva），首都爲鄔闍衍那（Ujjayani）。

婆蹉位居樓之南、鹽牟那（Yamunā）河西岸。蘇羅婆又作蘇羅吒、戍洛西那、首羅先那，亦在鹽牟那河西岸，當婆蹉之南鄰，都城末土羅（Madhurā）。乾陀羅又作健馱邏，位五河地方（Panjab）的西北部，首都爲呾叉始羅（Takṣaśilā）。劍浮沙又作甘菩遮，位印度河西岸，當乾陀羅之西南，首都爲墮羅鉢底（Dvārapati）。

據近世的研究，此十六大國並不是依釋尊當時的地理或政治情況而作的區分，而是歷來種族勢力分布狀況的反映。因爲若就政治區分，則應包括當時存在的西維（Sivi）、摩突羅（Madra）、烏仗那（Udyāna）等國才是。此外由此十六大國中含有末羅，支提等小國，以及在當時已隸屬於鄰國的鴦伽、迦尸等國，卻不含蓋東方及鴦伽以東的孟加拉（Bengal）地方，亦可得到印證。

此十六大國的國名，諸經說法不同，然〈闍尼沙經〉之異譯《人仙經》、相當於〈闍尼沙經〉的巴利《長部》〈闍尼沙經〉、《出曜經》卷二十二〈廣演品〉、《大方等大集經》卷五十一、《大毗婆沙論》卷一二四、《大方等無想經》卷一等所列舉的十六國名卻是同種傳說的異傳。至於《仁王般若波羅蜜經》卷下〈受持品〉、新譯《仁王護國般若波羅蜜多經》卷下〈奉持品〉則採錄不同的十六大國說，與〈闍尼沙經〉等所列出入較多。

〔參考資料〕 《梵網經》卷下；《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷下三；《菩薩戒本疏》卷上；《天台菩薩戒疏》卷上；《翻譯名義集》卷三；T. W. Rhys Davids《Buddhist India》；憍桑比〈佛世時印度十六大國的政治形勢〉（《現代佛教學術叢刊》61）。

十六行相（**梵**ṣoḍaśākārāḥ，**巴**soḷasahākara，**藏**rnam-pa bcu-drug）

部派佛教的修證理論。指觀四諦之境時所產生的十六種行相。又稱十六行、十六行觀、十六行相觀、十六聖行、十六諦、四諦十六行相。謂行者在觀四諦時，內心於四諦各具四種行相以解了之。

(1)苦諦四相：①非常（anitya），觀一切法爲因緣所生，念念有生滅，無恆存性，故非常。②苦（duḥkha），有逼迫性故苦。③空（śūnya），假存在故空。④非我（an-ātmam），無唯一之本體，即無實體性故非我。

(2)集諦四相：①因（hetu），觀一切惑業爲生苦果之因故。②業（samudaya），招集苦果而令現故。③生（prabhava），使苦果相續不絕故。④緣（pratyaya），爲苦果之助緣故。

(3)滅諦四相：①滅（nirodha），觀滅諦爲盡五蘊繫縛之眞理故。②靜（śānta），無煩惱之擾亂故。③妙（praṇīta），超越三衆而無一切過患故。④離（niḥsaraṇa），脫離諸厄難故。

(4)道諦四相：①道（mārga），觀道諦爲入滅之道故。②如（nyāya），契於正理故。③行（pratipad），行趣涅槃故。④出（nair-yāṇika），永超生死故。

依《俱舍論》卷二十六所載，對這十六行相的意義，古人曾有各種不同角度的解說。其文云（大正29・137a）：

「非究竟故非常，如荷重擔故苦，內離士夫故空，不自在故非我。牽引義故因，出現義故集，滋產義故生，爲依義故緣。不續相續斷故滅，離三有爲相故靜，勝義善故妙，極安穩故離。治邪道故道，治不如故如，趣入涅槃宮故行，棄捨一切有故出。」

關於十六行相之實體，《俱舍論》卷二十

六云（大正29・137a）：「有餘師說：十六行相名雖十六，實事唯七，謂緣苦諦，名實俱四，緣餘三諦，名四實一。如是說者實亦十六。」

依《俱舍論》卷二十六所載，這十六行相的修習，各具對治作用。其文云（大正29・137b）：

「爲治常、樂、我所、我見，故修非常、苦、空、非我行相。爲治無因、一因、變因、知先因見，故修因、集、生、緣行相。爲治解脫是無見，故修滅行相。爲治解脫是苦見，故修靜行相。爲治靜慮及等至樂是妙見，故修妙行相。爲治解脫是數退墮非永見，故修離行相。爲治無道、邪道、餘道、退道見，故修道、如、行、出行相。」

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷五十五；《成唯識論》卷九；《解脫道論》卷十一；《坐禪三昧經》卷下；《達磨多羅禪經》卷上、卷下；《正法念處經》卷三十四；《分別緣起初勝法門經》卷下；《大毗婆沙論》卷五～卷十一、卷七十九、卷一八八、卷一八九；《阿毗曇毗婆沙論》卷三；《阿毗曇心論》卷二、卷三；忽滑谷快天《禪學思想史》第二編。

十六羅漢

指永住世間護持正法的十六位大阿羅漢。據經典所載，十六羅漢受佛付囑，不入涅槃，常住世間，受世人供養而爲衆生作福田。茲依唐・玄奘譯《大阿羅漢難提密多羅所說法住記》所載，略述十六羅漢之名稱及弘化地方如次：

(1)賓度羅跋羅墮闍（Pindolabhāradvaja）：與自眷屬千阿羅漢，多分住於西瞿陀尼洲。

(2)迦諾迦伐蹉（Kanakavatsa）：與自眷屬五百阿羅漢，多分住於北方迦濕彌羅國。

(3)迦諾迦跋釐墮闍（Kanakabhāradvaja）：與自眷屬六百阿羅漢，多分住於東勝身洲。

(4)蘇頻陀（Suvinda）：與自眷屬七百阿羅漢，多分住於北俱盧洲。

(5)諾距羅（Nakula）：與自眷屬八百阿羅漢，多分住於南贍部洲。

(6)跋陀羅（Bhadra）：與自眷屬九百阿羅漢，多分住於耽沒羅洲。

(7)迦理迦（Karīka）：與自眷屬千阿羅漢，多分布於僧伽荼洲。

(8)伐闍羅弗多羅（Vajraputra）：與自眷屬一千一百阿羅漢，多分住於鉢剌拏洲。

(9)戍博迦（Jīvaka）：與自眷屬九百阿羅漢，多分住於香醉山中。

(10)半託迦（Panthaka）：與自眷屬一千三百阿羅漢，多分住於三十三天。

(11)囉怙羅（Rāhula）：與自眷屬一千一百阿羅漢，多分住於畢利颺瞿洲。

(12)那伽犀那（Nāgasena）：與自眷屬一千二百阿羅漢，多分住於半度波山。

(13)因揭陀（Aṅgaja）：與自眷屬一千三百阿羅漢，多分住於廣脇山中。

(14)伐那婆斯（Vanavāsi）：與自眷屬一千四百阿羅漢，多分住於可住山中。

(15)阿氏多（Ajita）：與自眷屬一千五百阿羅漢，多分住於鷲峯山中。

(16)注荼半託迦（Cūḷapanthaka）：與自眷屬一千六百阿羅漢，多分住於持軸山中。

自《法住記》譯出之後，十六羅漢受到我國佛教徒的普遍信仰，石窟中也陸續出現這種題材。敦煌千佛洞第十六窟晚唐壁畫中就有十六羅漢像。歷代畫家對十六羅漢圖也多有繪製，如王維曾繪四十八幅十六羅漢圖。五代時期的禪月大師貫休十六羅漢圖，可由敦煌千佛洞第七十九窟窺其遺影。此外，大足石窟大佛灣第三十六窟、杭州烟霞洞等石窟也有十六羅漢像。宋代以後，十六羅漢的題材雖然在石窟中已經減少，但繪畫界則仍頗風行，一直延續到明代。著名畫家有李公麟、梁楷、趙孟頫與仇英等人。

此外，另有十八羅漢之說。此係於十六羅漢加上二位尊者。關於所加的二尊有多種說法，茲不一一列舉。

〔參考資料〕《佛教藝術論集》（《現代佛教學術叢刊》⑳）；道端良秀《羅漢信仰史》第二、第三章。

十四無記

「無記」是梵語avyākṛta的漢譯，指無法敍述或說明的見解。「十四無記」，即指十四個超越經驗認知層次的問題，無法加以敍述或說明，因此佛陀捨置不答。此詞又名十四不可記、十四難。即(1)世間常，(2)世間無常，(3)世間常亦無常，(4)世間非常非無常，(5)世間有邊，(6)世間無邊，(7)世間亦有邊亦無邊，(8)世間非有邊非無邊，(9)如來死後有，(10)如來死後無，(11)如來死後亦有亦非有，(12)如來死後非有非非有，(13)命身一，(14)命身異。

依《雜阿含經》卷三十四所述，佛陀對外道以顚倒之見問難的十四個問題，皆不置可否，不予明確的答覆。《大智度論》卷二稱之爲「十四難」，該卷曾解釋佛陀不回答的理由，是因「此事無實故不答。諸法有常無此理，諸法斷亦無此理，（中略）故佛不答」。

總之，這十四種問題是外道由於斷常一異等妄見而產生的邪執。其中前十二項是就有無等四句而言，後二項是就一異而言。新譯《華嚴經》卷二十一，更將前十二項就世間與我加以區分，而成十六種。

◉附：《大智度論》卷二（摘錄）

若佛一切智人，此十四難何以不答？答曰：此事無實故不答，諸法有常無此理，諸法斷亦無此理，以是故佛不答。譬如人問搆牛角得幾升乳，是爲非問，不應答。復次世界無窮如車輪，無初無後。復次答此，無利有失墮惡邪中，佛知十四難常覆四諦諸法實相，如渡處有惡蟲，不應將人渡，安隱無患處可示人令渡。復次有人言，是事非一切智人不能解，以人不能知，故佛不答。

復次若人無言有，有言無，是名非一切智人。一切智人，有言有，無言無。佛有不言無，無不言有，但說諸法實相。云何不名一切智人，譬如日不作高下，亦不作平地等一而照，佛亦如是，非令有作無，非令無作有，常說實智慧光照諸法如一道。人問佛言，大德十二因緣佛作耶？他作耶？佛言，我不作十二因緣，餘人亦不作。有佛無佛生因緣老死，是法常定住，佛能說是生因緣老死乃至無明因緣諸行。復次十四難中若答有過罪，若人問，石女黃門兒長短好醜何類？此不應答，以無兒故。復次此十四難是邪見非眞實，佛常以眞實，以是故置不答。復次置不答，是爲答。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷四十三；《大品般若經》卷十四；《大般涅槃經》卷三十九；《顯揚聖教論》卷六；《俱舍論》卷十九；《大乘義章》卷六〈十四難義〉；石上善應〈釋尊の對話と經典の對論の形式〉（《佛教思想史》第三卷）。

十四過類

因明學用語。詳稱十四相似過類。古因明家將似能破的過失類聚成十四種，以其似眞能破而非能破，故稱相似。類聚相似之過而成，故名相似過類。

十四過類，即：

(1)**同法相似過類**：是指實際上爲不同性質的法，卻誤以之爲同法。例如說虛空無礙故云常住，從而認爲聲是無礙，故亦應屬常住。

(2)**異法相似過類**：是指實際上爲同一性質的法，卻誤以之爲異法。例如明明瓶與聲同爲無常法，卻誤以瓶有質礙故屬無常，而聲爲無質礙，故爲常住。

(3)**分別相似過類**：是指於同類法誤加分別，例如瓶與聲性皆無常，卻說瓶爲可燒之法，故爲無常，聲爲不可燒之法，故爲常住。

(4)**無異相似過類**：是指於同類法誤舉其異點，並謂若眞爲同類，必無些許差異。例如說聲與瓶若同屬所作性、爲無常，何以有可燒不可燒之別。

(5)**可得相似過類**：是指對無過正因，誤謂其因有過，更以餘因亦可得，故其因非正因。例如對於「以所作性之因證諸法無常」，卻誤謂「如電光可依現見之因證其無常，因此所作性必非正因。」

(6)**猶豫相似過類**：是指對於正因誤附以猶豫

不定之過，而欲成立別義。例如對於「以勤勇無間所發性之因，成立聲無常之宗」中的因，誤謂「若本有之聲依人之意志而發，則成聲顯論。若聲為本無，今令發之，則成聲生論」。

(7)**義准相似過類**：是指妄准立者之義而欲加以難破所招致的過誤。例如對於立「聲以依人之意志而發，故為無常」者，妄准例其義而說「不依人之意志而發的電光等為常住。」

(8)**至不至相似過類**：是指以因之至不至宗而妄加難破對方所招致的過失。也就是對於以因來成立宗者，妄加難破云：「若因至宗，則宗因無別，故無能立之因。又若因不至宗，則宗與因不相關。」

(9)**無因相似過類**：是指為破對方的能立，故意非難其因是在宗之前、或宗之後、或宗因俱時？亦即欲令對方之因陷於無意義所招致的過失。

(10)**無說相似過類**：是指認為對方未說能立的因之前，由於無因，故以為彼所立宗義亦不能成就。例如對於「聲無常」的宗，認為在未說所作性的因之前，彼無常的宗未成，意欲藉以成立常住之義。

(11)**無生相似過類**：是指對於立者以因成宗，例如對於「聲以依人之意志所發，故云無常」的立量，强說若「於聲未發之前，以無因故，所以聲應常住。」

(12)**所作相似過類**：指對於立者以所作性的「總相」來成立宗義時，卻强以所作性之「別相」論破其宗。例如對於「聲是無常，所作性故，如瓶等」的立量，聲論師另立別義，而說「瓶依泥土而生，故云所作，然聲非依泥土而生，故所作性之因不能成聲無常之宗。」

(13)**生過相似過類**：指於無過之喻，强求別因，妄附過失所招致的過誤。例如對於「聲是無常，所作性故，猶如瓶等」的立量，聲論師故意以其同喻的瓶為有因或無因，亦即欲使立者所立之宗不能成立。

(14)**常住相似過類**：是指聲論師相對於佛教徒立「聲是無常」的宗，而主張「聲是常，以其常不捨自性故。」也就是指聲論師認為「諸法常不捨自性，而聲也常與無常之性合致，故應是常住」所犯的過誤。

上列十四過類中，前十一種是有關於因的僞難，第十二種與因喻有關，第十三種與喻有關，第十四種與宗有關。如以之對照新因明似能立的過類（即三十三過法），前四種大體與共不定、相違決定過相似，是對眞量附加此等過失而起的過類。第五、第六與因不定、不成過相似。第七與顛倒不定過相似。第八、第九、第十相當於似因缺或似不成。第十一相當於似不成、似不定。第十二與不成、相違、不共不定、能立不成等相似。第十三與喻中的所立不成過相似。第十四與宗中的自語相違過相似。

在天親的《如實論》〈道理難品〉中，曾列舉三類十六種有關難的過失，茲對照此十四過類如次：

《如實論》的三類十六種		《正理門論》的十四過類
(一)顛倒難	(一)同相難	(一)同法相似過類
	(二)異相難	(二)異法相似過類
	(三)長相難	(三)分別相似過類
	(四)無異難	(四)無異相似過類
	(五)至不至難	(八)至不至相似過類
	(六)無因難	(九)無因相似過類
	(七)顯別因難	(五)可得相似過類
	(八)疑難	(六)猶豫相似過類
	(九)未說難	(十)無說相似過類
	(十)事異難	(十二)所作相似過類
(二)不實難	(一)顯不許義難	(十三)生過相似過類
	(二)顯義至難	
	(三)顯對譬義難	
(三)相違難	(一)未生難	(十一)無生相似過類
	(二)常難	(十四)常住相似過類
	(三)自義相違難	
		(七)義准相似過類

依表可知十四過類的第七，《如實論》闕之，《如實論》的顯義至難、顯對譬義難、自義相違難三難，《正理門論》闕之，其他完全

相合。

〔參考資料〕 《佛教邏輯與辯證法》;《因明正理門論本》;《因明論疏明燈抄》卷六(末);《因明論疏瑞源記》卷八;《印度哲學研究》卷五。

十地寄報

指十地菩薩藉往生為王之果報而守護正法、修行佛事。出自舊譯《華嚴經》卷二十三至卷二十七、新譯《華嚴經》卷三十四至卷三十九。即:

(1)初地(歡喜地)菩薩往生為閻浮提王,豪貴自在,常護正法,能以大施攝取眾生,善除眾生慳貪之垢,常行大施無有窮盡。

(2)二地(離垢地)菩薩往生為轉輪聖王,為大法主,具足七寶,有自在力,能除一切眾生慳貪破戒垢,以善方便令其安住十善道中,為大施主,周給無盡。

(3)三地(發光地)菩薩往生為三十三天王,能以方便令諸眾生捨離貪欲。

(4)四地(焰慧地)菩薩往生為須夜摩天王,以善方便能除眾生身見等惑,令住正見。

(5)五地(難勝地)菩薩往生為兜率陀天王,於諸眾生,所作自在,摧伏一切外道邪見,能令眾生住實諦中。

(6)六地(現前地)菩薩往生為善化天王,所作自在,一切聲聞所有問難,無能退屈,能令眾生除滅我慢,深入緣起。

(7)七地(遠行地)菩薩往生為自在天王,善為眾生說證智法,令其證入。

(8)八地(不動地)菩薩往生為大梵天王,主千世界,最勝自在,善說諸義,能與聲聞、辟支佛、諸菩薩波羅蜜道,若有問難世界差別,無能退屈。

(9)九地(善慧地)菩薩往生為二千世界主大梵天王,善能統理,自在饒益,能為一切聲聞、緣覺及諸菩薩,分別演說波羅蜜行,隨眾生心,所有問難無能屈者。

(10)十地(法雲地)菩薩往生為摩醯首羅天王,於法自在,能授眾生、聲聞、獨覺、一切菩薩波羅蜜行,於法界中所有問難無能屈者。

此中,謂「九地菩薩往生為大梵天王,為二千世界主」,乃根據新譯《華嚴經》卷三十八所載。若據舊譯本所述,則是典領三千大千世界。

〔參考資料〕 《華嚴經探玄記》卷十一。

十地經論(梵 Daśabhūmi-vyākhyāna,藏 Sa bcu-paḥi rnam-pai bśad-pa)

略稱《十地論》。世親造,內容是解釋《華嚴經》〈十地品〉的經義。收在《大正藏》第二十六冊。在中國有漢、藏兩種文字譯本。漢文譯本作十二卷,由菩提流支、勒那摩提同譯,佛陀扇多傳語,於西元508年夏譯出。藏文譯本,由藏族譯師智軍、德積和印度的妙吉祥藏、慧胄同譯,譯出年代不詳,大略在西元八世紀後半。

本論作者世親本來是小乘學者,後在阿瑜陀國聽人讀誦《十地經》而信仰大乘(《西域記》卷五,多羅那他《印度佛教史》第二十二章)。他所作的這一部論在中國佛教教義發展史上曾起過相當的作用。漢譯者菩提流支和勒那摩提原來都是世親一系的學者,世親和安慧的著述最初由他們傳到中國。《歷代三寶紀》依《寶唱錄》說此論原來是流支和摩提分別翻譯,後人合為一本,但依崔光所作論序,未有此說。

本論的內容:漢譯本卷一至卷三,釋十地中的初歡喜地,分為序分、三昧分、加分、起分、本分、請分、說分、較量勝分八分。卷四釋第二離垢地,分為發起淨分、自體淨分二分。卷五釋第三明地,分為起厭行分、厭行分、厭分、厭果分四分。卷六釋第四焰地,分為清淨對治修行增長因分、清淨分、對治修行增長分、彼果分四分。卷七釋第五難勝地,分為勝慢對治分、不住道行勝分、彼果勝分三分。卷八釋第六現前地,分科和五地相同,在前第四地中所說的是對治由於人我執引生的悟解法的增上慢,第五地中說對治在清淨中相續不同

的增上慢，而在這第六地中則說對治由於法我執所成的雜染清淨分別的增上慢。卷九釋第七遠行地，分爲樂無作行對治、彼障對治、雙行、前上地勝、彼果五分。卷十釋第八不動地，分爲總明方便作集地分、得淨忍分、得勝行分、淨佛國土分、得自在分、大勝分、釋名分七分。卷十一釋第九善慧地，分爲法師方便成就、智成就、入行成就、說成就四分。卷十二釋第十法雲地，分爲方便作滿足地分、得三昧滿足分、得受位分、入大盡分、地釋名分、神通力無上有上分、地影像分、地利益分八分。

《十地經》文比較難解，相傳鳩摩羅什譯《十住經》（即《十地經》）時，疑難猶豫一個多月未能動筆，後來他的師父佛陀耶舍來到長安以後，兩人共同討論才明確了辭句義理。世親這部釋論不僅使經文的義理得以綱舉目張，而且從經文中發掘出許多新義爲後來大乘教義發展的張本。

首先，論中舉出六相以釋經文中各種十法的意義。這六相是從初地菩薩第四願中菩薩方便行的經文提出來的。漢譯經文（卷一）所舉六相之名爲總相、別相、同相、異相、成相、壞相。這六相的釋義在後來華嚴宗的著作中得到廣泛的應用。

其次，論中解釋五地菩薩爲饒益一切衆生要善知世間的一切文學、學術等，對於這些世間的學術如文字、論典、算術、醫方等等特別說明是人類爲了消除外界的各種障害的對治。這種說法體現了《華嚴經》文（八十卷本，卷三十六）的涵義，使佛法和世法有所會通。

最後，論中解釋有支緣起和大乘觀法（第六地）。如卷三釋緣起（原譯作因緣）有三類：(1)自相，包括名色至有。(2)同相，即生、老、病、死等過患。(3)顛倒相，指衆生不覺爲我我所而受苦惱。此中自相又有三種：①異熟相（原譯報相），即與名色俱生的阿賴耶識。②彼（指阿賴耶識）因性相，即指名色，與彼不離故，又依彼共生起故。③彼果次第相，即從六入至有各支。

卷八釋六地時，則依緣起（原譯因緣集）立三種觀門：(1)成立、答難和相的建立，這也叫做有支相隨（原譯次第）緣起觀。(2)勝義諦的建立，即指經文「三界唯心」。(3)世俗諦的建立，又分六觀：①雜染依止觀，所謂十二有支皆依一心。②因觀，又分他因觀、自因觀二種。③攝過觀，即以煩惱道、業道、苦道三者攝苦因苦果。④護過觀（斷除過患），說防護三種過患。⑤不厭厭觀，對於細苦粗苦心生厭離。⑥深觀，依龍樹《中論》〈觀因緣品〉「諸法不自生」一頌而作解釋。此外，論中又舉大悲隨順觀，分四種：(1)愚癡顛倒，攝成立、答難、相觀。(2)餘處求解脫，攝勝義諦觀和雜染依止觀，指凡夫不知三界唯心，不於阿賴耶及轉識中求解脫，而於餘處我我所中求解脫。(3)異道求解脫，攝因觀至不厭厭觀。(4)求異解脫，攝深觀。又舉一切相智分別觀，分九種，亦如上相配合。

本論自譯出後即由道寵、慧光等弘闡發揚而形成爲地論師，在西元六世紀中分爲南道、北道兩派，盛極一時。後來本論義理爲一部分禪家所吸收，並促成中國初唐時華嚴宗的成立（賢首的《探玄記》引用本論甚多）。又本論釋經，綱舉目張，要言不煩，對後來註釋經典的體裁頗有影響。

本論的註疏，有隋・慧遠的《義記》十四卷（現存八卷）。唐・法藏也有《疏》若干卷，佚名《注十地論》二十卷（以上佚）。佚名《十地五門實性論》六卷（現存一卷）。又敦煌出土古寫本中有北周・保定五年（565）寫本法上後記的《十地義疏》第三卷，釋論之初地後半及第二地。國外也藏有敦煌寫本釋初地一部分（闕首尾）的《義疏》（筆迹與上本相同）和《十地義記》卷第一的另本（敦煌寫本）。以上三種都收於《大正藏》第八十五册內。（郭元興）

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第七講（摘錄）

《十地經論》一書的影響尤爲廣泛。晉宋以來，大乘學者都注意通經，那時除講《大品》、《維摩》、《涅槃》之外，還講《十地經》。這部經翻譯過幾次，因而很早就有人研究。但在一般人的心目中，《十地經論》既是印度菩薩世親對《十地經》的解釋，當然是最有權威的了。論中講述的義理，確也有特殊之處：上旣與《般若》相貫，下又爲瑜伽開宗。這一特點是非常鮮明的。「十地」原是配合「十度」來講的，在第六地配合智度時，經文提出了「三界唯心」的論點，世親對此做了很好的發揮。經文講到十二緣起，世親則解釋爲「依於一心」；經文講到「還滅」，世親又認爲應從「賴耶」及「轉識」求解脫，不應該從「我」等邪見中求等等。這樣，世親就由「三界唯心」的論點引申到了染（十二緣起）、淨（還滅）都歸於「唯心」。當流支將此論譯出以後，加上他大力宣傳，引起了當時佛學界普遍的重視，競相傳習，逐漸形成爲一類師說，此即所謂「地論師」。

菩提流支的翻譯，開始時有些錯誤，如所譯《楞伽經》、《寶積經論》等。後來的譯籍，一般說還是譯得相當好的。關於《地論》的翻譯，據李廓錄的原始記載，說是流支與勒那摩提合譯的。經文前還附有北魏侍中崔光的序文。其中也說，此論從永平二年到四年，由流支與摩提合作完成。此後，他們兩人都講過《地論》，因爲理解不同，說法上也有分歧，從而形成兩派，有了不同的傳授。這樣，就產生了一種傳說，以爲此論先是兩人分譯，其後才合攏來的。此說先見於《長房錄》所引的《寶唱錄》（原錄已佚），到了道宣作《續高僧傳》，更是大加渲染。如〈菩提流支傳〉說：「當翻經日，於洛陽內殿，流支傳本，餘僧參助。其後三德，乃徇流言，各傳師習，不相詢訪。帝弘法之盛，略敍曲煩。勅三處各翻，訖乃參校。其間隱沒，互有不同，致有文旨，時兼異綴，後人合之，共成通部。」不僅是二人分譯，而且是三人各譯了。在〈慧光傳〉中也有記載：「勒那初譯十地，至後合翻，事在別傳。光預霑其席，以素習方言，通其兩諍，取捨由悟，綱領存焉。自此地論流傳，命章開釋。」這又似乎由慧光在調解兩家的分歧意見。還有記載得更加具體的〈道寵傳〉說：「魏宣武帝崇尚佛法，天竺梵僧菩提流支初翻十地，在紫極殿，勒那摩提在太極殿，各有禁衞，不許通言。校其所譯，恐有浮濫，始於永平元年，至四年方訖。及勘仇之，惟云『有不二不盡』，那云『定不二不盡』，一字爲異，通其驚美。」這種傳說，當然不足信。因爲《地論》分量很大，譯本計十二卷，十萬言以上，加上開始翻譯，困難很多，如「器世間」譯爲「蓋世間」，足以說明其錯譯的一斑，如說兩人在隔離的情形下各自譯出，竟只有一字之差，當然是不可能的，不過爲什麼偏要說一字之差？這倒是可以推究一下。

原來《十地經論》卷二有一個頌，其中兩句是：「自體本來空，有不二不盡。」世親在解釋中說：「有二種頌（誦）：㈠有不二不盡，㈡定不二不盡。此頌（誦）雖異，同明實有。」《地論》所譯之經，現存有藏譯本，也有梵本（一本爲德人校印，又一本爲日人校印），漢文則有五種譯本（竺法護、羅什、晉、唐、尸羅達摩），據諸本對照的結果，可見在世親時已經有兩種本子流行：一是世親採用的「有不二不盡」本，一是另一「定不二不盡」本。所謂「定」，就是「寂」的意思。世親的解釋是，這兩個本子雖然誦出不同，但意思還是一樣。因爲「寂」就是滅諸煩惱，有寂的用，即應有用的體，可見體應爲「有」。世親所說的「二種頌」的「頌」，就是誦讀的「誦」，指的兩種讀法，沒有另外什麼含義。由此看來，這「一字之異」，並非翻譯上的差別，而是世親對兩種傳本中不同誦讀法的會釋。後來由此引起了人們的誤解，加上流支、摩提兩家傳承形成爲《地論》的兩個系統，因而附會成爲上述關於翻譯的故事。

〔參考資料〕《華嚴經傳記》卷一；《至元法寶

勘同總錄》卷八；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

十住心論

十卷。日僧空海重要著作之一。全名《祕密曼荼羅十住心論》。淳和天皇天長年間（824～834）奉勅撰述。建長六年（1254）始由快賢於高野山開版印行，被認爲是眞言宗立教開宗的要典。收在《大正藏》第七十七册。主要根據《大日經》〈住心品〉的思想，論述眞言行者心品轉昇的十個階段（即十住心），同時對顯密諸宗之教說加以分類、批判。

所謂十住心，依次爲異生羝羊心、愚童持齋心、嬰童無畏心、唯蘊無我心、拔業因種心、他緣大乘心、覺心不生心、一道無爲心、極無自性心及祕密莊嚴心。書中引用諸多經論，詳加闡釋，因而內容極爲龐雜。爲此，空海於天長七年（830）另撰《祕藏寶鑰》三卷，作爲《十住心論》的略論，但論旨稍有不同。

本書爲眞言宗之教義體系的主要典籍，後世註釋頗多，有重譽的《十住心論肝要鈔》、賴瑜的《十住心論勘文》、凝然的《十住心論義批》、有快的《十住心論義林》、秀翁的《十住心論科註》及如實的《十住心論冠註》等多種。另外，勝又俊教的《祕密曼荼羅十住心論譯註》（1954），則專就引文作註。

〔參考資料〕《インド思想と佛教》第五部；平川彰編《佛教と心の問題》。

十事非法

「十事」指佛滅後一百年左右，印度吠舍離地方跋耆族比丘在戒律上所提出的十項革新見解。這十項革新的見解，遭受到保守派教團的反對，因而在吠舍離舉行「七百結集」，有七百位比丘開會討論其事。會議結果，判定跋耆族比丘所提出的十事是不合佛教律法的，故云「十事非法」。

依南傳文獻所載，上述事件也是造成印度佛教分裂爲上座部、大衆部的根本原因。因爲會議結果，主張「十事合法」的跋耆族比丘一萬人也舉行集會，制定自己的經律，形成大衆部，而與主張「十事非法」的上座部分庭抗禮。

關於「十事」的內容，南北傳佛教文獻所載稍有出入。依《善見律毗婆沙》卷一所載，這十件事是：

(1)**鹽淨**：謂可將鹽等調味料貯存在角器內，以備他日使用。

(2)**二指淨**：當日晷之影自日中推移至二指寬間，仍可攝食。

(3)**聚落間淨**：謂一聚落食後，得更入他聚落攝食。

(4)**住處淨**：謂同界內之比丘，可隨意於他處行布薩。

(5)**隨意淨**：於處決衆議時，若僧數未齊，得預想事後承諾而先舉行羯磨。

(6)**久住淨**：隨順先例之意。

(7)**生和合淨**：食足後得飲用不攢搖之乳（amathi，即未去酪之精乳）。

(8)**水淨**：謂闍樓伽酒（即未醱酵之椰子汁）得飲之。

(9)**不益縷尼師壇淨**：得縫製不用貼邊且大小隨意之坐具。

(10)**金銀淨**：謂得接受金銀及許儲蓄之。

◉附：印順《印度之佛教》第四章（摘錄）

佛元百年間，佛弟子傳持不絕，聖教之化力日張。自波吒利弗城（或譯：波利、波多、波多羅弗、波羅離子），沿恆河西上，經拘舍彌、摩偸羅，而西北及於印度河流域，西南達德干高原。東方則毗舍離之佛教日盛，與波吒利隔河相望，形成東西兩系焉。當第一結集，衆意已未能盡同。阿難慮摩竭陀、毗舍離雙方之不滿，乃於恆河中流分身入滅，足以見分裂之機。經百年之醞釀，因人地之分化，乃有七百結集之舉。

阿難弟子有耶舍者，波利比丘也，遊化至毗舍離，於大林精舍中住。見跋耆族比丘，布薩日以金鉢盛水，白衣來，輒呼曰：「諸賢，

其施大衆以錢！大衆將以此購易所需。」耶舍不以爲然，不受分，且明斥爲不淨，申其理於白衣之前。跋耆比丘以耶舍誹謗大衆，啓白衣之疑，議爲之作擯羯磨，耶舍乃西行。受畜金銀，爲引起結集之因，《僧祇律》即唯傳此事。

若依餘律，則不止此一端，謂跋耆比丘凡有十事非法云。耶舍去摩偸羅，訪三浮多於阿呼恒伽山，謀有以糾正之。又共訪精通法律之名德離婆多於僧伽奢，得其贊可。乃遣使廣集波利比丘之在阿槃提（阿耷荼）、阿臈脾（伐臘毗）、沙祇（奢羯羅）及摩偸羅等地者，共下毗舍離以論之。跋耆比丘聞之，亦遣使四出，以「波夷那（即跋耆）、波梨二國比丘共諍，世尊出在波夷那，願大德助波夷那比丘」爲言。波利比丘既來，衆口紛呶，末由取決，乃推代表九人——薩婆伽羅、離婆多、三菩伽、耶舍、修摩那、沙羅、富闍蘇彌羅、婆薩摩伽羅摩、阿耆多以決之。時參與結集者，凡七百衆，共會於婆利迦園。離婆多就十事一一發問，薩婆伽羅則一一答之，判爲非法。傳說如此。

據覺音等所述：當時之跋耆比丘，不以彼等之判決爲然，仍遂行其所見，集比丘萬人，別爲結集，號大結集。國王左袒之，波利比丘乃被逼西避。《僧祇律》謂陀娑婆羅（優波離之弟子，疑即婆薩摩伽羅摩）誦出「律藏」。錫蘭《島史》及覺音，則說七百比丘斷定十事非法後，即誦出法、律，以八月終其事。比較衆說而觀之，則七百比丘即波利比丘之東下及同情加入者。九代表之共論十事，實未獲得定論，相持不下，乃各行其是。一則西方比丘之上座結集，一則東方比丘之大衆結集。國王不滿客比丘之少數固執，下令逐客，或亦有之。

十事之判爲非法，實波利系比丘片面之辭。於此有不可不知者，則後世之所謂正統佛教，乃受波吒利城阿恕迦王之護持而形成者。吾人今日所據之史料，多爲波利系之說，求其當於事理，蓋亦難矣。即十事爲論：(1)角鹽淨：聽許貯鹽於角器中，食時取著食中食之。淨即聽許之意。(2)二指淨：日影過中，橫列二指之長，亦得進食。(3)他聚落淨：到他聚落得復食。(4)住處淨：在同一界住者，不必一布薩，得隨所住而各別行羯磨。(5)贊同淨：得先爲議決，後於僧中追認之。(6)所習淨：即聽許先例。(7)不攢搖淨：未經攢搖之乳，即未去脂者，得取飲之。(8)飲闍樓凝淨：未醱酵及半醱酵之椰子汁，得取飲之。(9)無緣坐具淨：造坐具得不用邊緣而隨意大小。(10)金銀淨：即受畜金銀。此十事，現存各律並判爲非法。然以吾人所見，則(1)、(2)、(3)、(7)、(8)、(9)，事關飲食，應即小小戒可捨之例。(6)，爲環境慣例之適應，其不礙解脫可矣，正不必一一與世俗爭也。(4)、(5)，疑出於僧事日繁，而多衆和合之不易。受畜金銀寶物之戒，緣起於摩尼珠髻聚落主，蓋禁其爲嚴飾也，故曰：「若自爲受畜金銀珍寶清淨者，五欲功德悉應清淨。」其銅錢、貝齒等課幣，縱有所禁，亦突吉羅而已。然則商業發達，金銀成爲社會常用通貨之時，「乞以購易所需」是否如耶舍所見之絕對不可，亦有所難言矣！

於此結集中，有薩婆摩伽羅婆（或譯：婆颯婆、婆沙藍等）、阿耆多（或譯阿夷頭）其人。藏傳當時有上座婆娑波，受納金鉢，夜遣比丘持赴市中收集金寶施物，應即薩婆伽羅婆，跋耆系比丘之一也。眞諦等傳說五百結集時，別有界外結集，聚衆萬人，以婆師波羅漢爲上座，殆亦即此人。後之大乘學者，欲托古以自厚，故移婆師波領導跋耆系之史迹，結合富樓那等五百人事，以成王舍城界外結集之說也。阿耆多，譯無勝或難勝，與彌勒菩薩同名。《四分》、《十誦》並謂阿耆多受戒五歲，本難預結集之席，以其堪任敎化，精識法律，乃立爲敷坐具人，實爲九上座之一。其青年明達，廁身上座之席，可謂創舉！《增一經》序謂第一結集時有彌勒；大乘者每謂阿難與彌勒集大乘藏，固亦事出有因。阿耆多，應是跋耆系之青年英俊，與大乘佛教之關係特深。惟

移此佛滅百年頃事，屬於第一結集，有未盡然耳！參加此第二結集之上座，除阿耆多外，不出阿難、阿那律、優波離之弟子，其時代不能後於佛元百年也。

〔參考資料〕《摩訶僧祇律》卷三十三；《大唐西域記》卷七；巴利《島史》；巴利《大史》。

十夜法要

日本淨土宗寺院以十晝夜為一期，所舉行的念佛會。又稱十夜會、十夜或御十夜。《無量壽經》卷下謂（大正12·277c）：「於此修善十日十夜，勝於他方諸佛國中為善千歲。」原先都是在舊曆十月六日至十五日舉行，現在則縮短為五天、三天或一天，「參籠」（住寺修持）的習慣也較少。依《眞如堂緣起》所述，十五世紀前半，伊勢守貞國於京都眞如堂參籠，修三日三夜別時念佛時，因有靈驗感應而於其後七日七夜繼續勤修念佛，即「十夜法要」之起源。明應四年（1495），鎌倉光明寺觀譽祐崇以為後土御門天皇講述《阿彌陀經》的機緣，於光明寺舉行此「十夜法要」。其後，成為淨土宗寺院共有的行事。而光明寺的「引聲念佛」、「引聲阿彌陀經」及「雙盤念佛」等也流傳至今。

十念業成

淨土宗之往生理論。謂念阿彌陀佛十聲（或憶念阿彌陀佛十次），則往生淨土之業可以成就。《觀無量壽經》云，下生下品等五逆人，臨終唱念十聲南無阿彌陀佛，可滅八十億劫之罪，而得往生。曇鸞《往生論註》廣明其理由，謂五逆等罪雖重，以在心、在緣、在決定等三義校量，必得往生，並示十念之相及其念數，將《觀無量壽經》所說的十念解作憶念，謂相續憶念阿彌陀佛，至十數為具足十念，然凝心念佛時，自不能知念數，故修行者若不緣他事，積念相念，則不論具足十念與否，道業皆能成辦。

道綽《安樂集》承其說，謂（大正47·11a）：

「今時解念，不取此時節，但憶念阿彌陀佛，若總相、若別相，隨所緣觀，逕於十念，無他念想間雜，是名十念。又云，十念相續者，是聖者一數之名耳，但能積念，凝思不緣他事，使業道成辨，便罷不用，亦未勞記之頭數也。」

善導《觀經疏》〈玄義分〉將十念解作十聲稱佛，謂十聲稱佛十願十行具足，故得往生。懷感《羣疑論》卷七謂五逆之人必滿十念方得往生，若缺一則不得往生。源信《往生要集》卷下（末）謂五逆之人滿十念不一定往生，其餘之人一念不一定往生，至十念則必定往生，此即「逆十餘一不定」之說。此類說法即為往後產生一念業成、多念業成之諍的原因。

〔參考資料〕《釋淨土羣疑論》卷三；《往生論註記》卷三；《淨土十六箇條疑問答》。

十法界鈔

一卷。日蓮著。又稱作《十法界事》。關於著作年代有日本·正元元年（1259）和弘安五年（1282）二說。此書乃就「十界互具」之義，以論述日蓮宗與天台宗的不同。謂《法華經》以前的經典，雖說聲聞、緣覺二乘須斷煩惱，出離六道，但不說十界互具，故非眞正出離六道。而《法華經》的迹門雖說十界互具的教理，但不說佛的久遠實成，故亦非眞實成佛。直至本門的〈壽量品〉，始述說佛的久遠實成。因此迹門的十界互具成為成佛的眞因，可以證得眞實的佛。

〔參考資料〕《祖書綱要刪略第四十法界鈔》義門條列章；《日蓮宗宗學章疏目錄》。

十波羅蜜（梵daśa-pāramitā，巴dasa-pāramiyo，藏pha-rol-tu phyin-pa-bcu）

指菩薩到達大涅槃所必備的十種勝利。又譯作十度、十到彼岸，或稱十勝行。依新譯《華嚴經》卷三十七〈十地品〉所載，此十波羅蜜即：

⑴**檀那（布施）波羅蜜**（dāna-pāramitā）：指爲求佛智菩提，將所有善根施與衆生。

⑵**尸羅（持戒）波羅蜜**（śīla-pāramitā）：指能滅一切諸煩惱熱。

⑶**羼提（忍辱）波羅蜜**（kṣānti-pāramitā）：指以慈悲爲首，不損衆生。

⑷**毗梨耶（精進）波羅密**（vīrya-pāramitā）：指求勝善之法，無有厭足。

⑸**禪那（靜慮）波羅蜜**（dhyāna-pāramitā）：指一切智道常現在前，未曾散亂。

⑹**般若（智慧）波羅蜜**（prajñā-pāramitā）：指能忍諸法之無生無滅。

⑺**方便波羅蜜**（upāya-pāramitā）：指能生無量智慧。

⑻**願波羅蜜**（praṇidhāna-pāramitā）：指能求上上勝智。

⑼**力波羅蜜**（bala-pāramitā）：指一切異論及諸魔衆皆不能沮壞之。

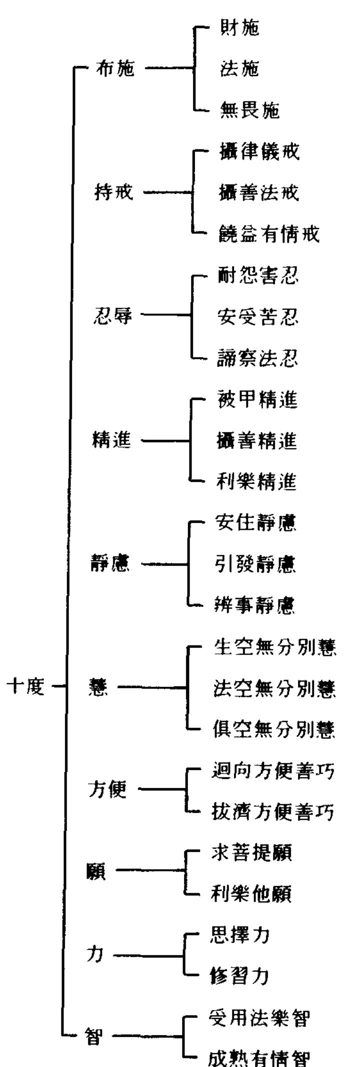
⑽**智波羅蜜**（jñāna-pāramitā）：指如實了知一切法。

凡此十波羅蜜，菩薩於念念中，皆得具足。

依《成唯識論》卷九所說，菩薩於十地之間，依次修習此十波羅蜜，而稱十勝行。又說施有三種，謂財施、無畏施、法施。戒有三種，謂攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。忍有三種，謂耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍。精進有三種，謂被甲精進、攝善精進、利樂精進。靜慮有三種，謂安住靜慮、引發靜慮、辨事靜慮。般若有三種，謂生空無分別慧、法空無分別慧、俱空無分別慧。方便善巧有二種，謂迴向方便善巧、拔濟方便善巧。願有二種，謂求菩提願、利樂他願。力有二種，謂思擇力、修習力。智有二種，謂受用法樂智、成熟有情智。（見右表）

此外，該論並謂此十者因具七最勝之所攝，故可建立波羅蜜多。所謂七最勝，即：安住菩薩種性之安住最勝、依止大菩提心之依止最勝、悲愍一切有情之意樂最勝、具行一切之事業最勝、無相智所攝受之巧便最勝、迴向無上菩提之迴向最勝、不爲二障間雜之清淨最勝。

《成唯識論》所說十度表



此外，眞言密教則以十波羅蜜爲十菩薩，並將十菩薩畫在胎藏界曼荼羅的虛空藏院，以標示虛空藏菩薩的福智二德，即右方的檀、戒、忍、進、禪五菩薩，屬蓮華部，代表福門；左方的慧、方、願、力、智五菩薩，屬金剛部，代表智門。此十波羅蜜又可作爲十指的異名，即檀指爲右小指，戒指爲右無名指，忍指爲右中指，進指爲右食指，禪指爲右大拇指，慧指爲左小指，方指爲左無名指，願指爲左中指，力指爲左食指，智指爲左大拇指。密教佛典

在說明手印的結法時，常用十波羅蜜之名來表示兩手的手指。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷三十八〈離世間品〉；《解深密經》卷四〈地波羅蜜多品〉；《深密解脫經》卷四〈觀自在菩薩問品〉；《華嚴經探玄記》卷十七；《相續解脫經》；《大乘寶雲經》卷一〈十波羅蜜品〉；《菩薩瓔珞本業經》卷下。

十界互具

天台宗的基本教義之一，爲智者大師智顗所創說。爲天台宗「一念三千」思想的基礎。謂佛界等十界，並非孤然獨立，而是界界互具，一一皆具十界。十界，原出《華嚴經》，詳稱爲「十法界」，即：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛等十界。

吾人日夜所起之一念心，無不屬於十界中之某一界。例如殺生等瞋恚心起，是地獄界。貪欲心起，是餓鬼界。愚癡心起，即畜生界。我慢勝他念生，爲阿修羅界。人倫道德心起，是人界。若與欲、色、無色的禪定相應，即是天界。若與四諦之理相應，則是聲聞界。若與十二因緣相應，是緣覺界。若與淨佛國土成就衆生願行相應，即是菩薩界。若與眞如法界相應，則是佛界。如是，十界是本具的，悟而成四聖（聲聞至佛等四界），迷而成六凡（地獄至天等六界）。不獨人間如此，從地獄至佛等十界莫不如此。因此，地獄有情倘顯現本具佛性，即可自地獄解脫而成妙覺圓滿的佛；果地究竟的佛身，若以本具的九界心入迷界，也可化現無窮的濟衆聖業。

《十不二門指要鈔》卷上云（大正46·707b）：

「煩惱生死乃九界法，既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？如是方名達於非道魔界即佛。故圓家斷證迷悟，但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。諸宗既不明性具十界，則無圓斷圓悟之義，故但得『即』名而無『即』義也。此乃一家教觀大途。」

◉附：田村芳朗〈天台法華之哲理〉（摘錄自《天台思想》第一部）

大乘佛教將所有的存在配列成價值性的十個階層，此即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛的十界。地獄乃至天的六界之講法，在大乘佛教興起之前就有了。大乘佛教興起以後，遂付加聲聞至佛的四界，成爲十界。如以《法華經》爲例，初期成立的部份唯說六界而已。但後期成立的部份，如〈法師功德品〉第十八，即已列舉十界。

在十界當中，從地獄至天界爲迷的世界，由於迷惑的緣故，時刻不斷的流轉其間，稱爲六道輪迴。又，至天界的下位爲止是被欲望攫取的世界，因此稱爲欲界。至天界的中位時，對於欲望的執著沒有了，但還沒有脫離肉體上的制約，稱爲色界。至於天界的上位時，能掙脫肉體性的欲望或制約而獲得自由，稱爲無色界。但是它還有心的制約，不能成爲悟的世界。因此從地獄至天界的迷的六界別稱爲三界，《法華經》等稱之爲「三界火宅」（〈譬喩品〉第三）。從聲聞就開始進入悟的世界，因此之故，稱爲六凡四聖。

關於十界說，有趣味的是，如果將同爲小乘人的聲聞與緣覺合而爲一，那麼人的存在就恰在十界的中間位置。即由佛界的極善、極樂看來，人是屬於惡和苦的方向；但是由極惡、極苦的地獄界看來，人却是屬於善與樂的方向。一言以蔽之，人是善惡、苦樂的中間存在。

換句話說，所謂人，是在善惡之間像鐘擺一般擺盪的存在；然而鐘擺還有一定的頻率，人却沒有。在這個意義上，就如巴斯卡所說的那樣，人是不均衡、不安定的存在。

在西洋哲學中，古來就有種種的想法，認爲人的存在屬於中間者。十七世紀法國的數學家、物理學家並專長於宗教哲學的巴斯卡，在其《瞑想錄》中說，所謂人「與無限相比時，乃屬虛無；若與虛無相比，即是一切。所以人是虛無與一切的中間者。」因而慨嘆說：「我

們飄浮在廣漠中，不斷浮動，無法安定，由一端流至另外一端。」

人是善惡、苦樂，或是虛無與一切的中間者，此爲人存在的實相。十界就是以如是人之實相的觀察爲依據而加上詳細的分析，認爲人存在的惡面，由階段性的伸展至極限時，即立有阿修羅至地獄的系列。另一方面，由善的階段性伸展至極限時，即立天界至佛界的系列。換言之，由極惡的地獄伸張至極善的佛界之十界，乃集約爲人存在之「心性」的表露。

人存在著地獄與佛的兩面。人是夾在善與惡之間的存在。從某一個意義看來，人是無法比擬的麻煩存在。如果人必然的偏於某一方，則簡單極了。因爲人的二重性，故使人充滿矛盾而成爲苦惱之色彩很濃的存在。人是矛盾的動物。有時候被拉到地獄，傾向於惡；有時又接近於佛，趨赴於善。被雙方所拉鋸，夾於兩者之間，被兩者蹂躪，終於導致自我分裂而陷於精神錯亂。或者不耐於人的二重性、矛盾性而勉强自己逃出人類的範圍。自殺就是其中一種表現。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷五（上）；《觀音玄義記》卷二；林傳芳《佛學概論》第六章；《十法界鈔》；《台宗二百題》卷六；金子大榮《佛教概論》第二篇第六章。

十重唯識

又名十門唯識。指華嚴宗在疏釋「三界虛妄，但是一心作」時，所立的十種唯識理論。華嚴宗以一切存在皆一心所作，而說萬法唯識，且分之爲十種：

(1)相見俱存唯識：在認識作用上，雖然有見者（見分）與被見者（相分）之別，然皆爲心之變現，主觀、客觀皆在心內。

(2)攝相歸見唯識：客觀是相應主觀作用而顯現之影像，被收納於主觀的心、心所（精神作用）之中。

(3)攝數歸王唯識：就心、心所而言，心所依心王而起，無獨立之自體，可謂爲心王所變，因而一切皆歸於心王。

(4)以末歸本唯識：就心王而言，七轉識並非離本識（第八識）而別有本體，因而皆歸於本識。

(5)攝相歸性唯識：前述四項，乃立足於承認所謂「識」之相而說，但此識之相係眞如隨緣而現，因此，從其本性而言，除本覺如來藏外，別無其他。

(6)轉眞成事唯識：前項說只有眞如本性，此外別無其他，此處則謂其眞如之理，隨染淨之緣而顯現爲種種有爲法。

(7)理事俱融唯識：本體眞如之理與現象諸法之事相互融攝。

(8)融事相入唯識：現象（事）互融，相互調合，無有妨礙。

(9)全事相即唯識：由於「事」之作用相互融入，因而諸事之體亦融爲一體，一即一切。

(10)帝網無礙唯識：猶如因陀羅網相互映照，一中有一切，一切之中的一又有一切，重重無盡。

以上係法藏《華嚴經探玄記》卷十三所說，由於五教之中，小乘教不說唯識，然而皆說唯識的大乘教說亦有深淺之別，因此，前文所列十項中，(1)、(2)、(3)項是始教，(4)、(5)、(6)、(7)是終教與頓教，(8)、(9)、(10)是圓教中別教所談，而十項皆具的是，圓教中的同教。

澄觀認爲小乘教說心外有法，然此係依心之作用而生果，因此，以之爲假說唯識，置之於首項，除去法藏第六項轉眞成事唯識，亦說十重唯識。

◉附：法藏《華嚴經探玄記》卷十三（摘錄）

三界虛妄但一心作者，此之一文諸論同引，證成唯識。今此所說是何等心，云何名作。今釋，此義依諸聖教，說有多門：

(一)相見俱存故說唯識，謂通八識及諸心所、并所變相分，本影具足，由有支等熏習力故，變現三界依正等報，如《攝大乘》及《唯識》等諸論廣說。

(二)攝相歸見故說唯識，謂亦通八識王數差別所變相分無別種生，能見識生帶彼影起，如《解深密經》、《二十唯識》、《觀所緣論》具說斯義。

(三)攝數歸王故說唯識，謂亦通具八識心王，以彼心所依於王無自體故，許彼亦是心所變故，如《莊嚴論》說。

(四)以末歸本故說唯識，謂七轉識皆是本識差別功能，無別體故。楞伽云：藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。（中略）解云：既離水無別有浪，明離本識無別六七，廣如彼說。

(五)攝相歸性故說唯識，謂此八識皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡。經云：一切衆生即涅槃相，不復更滅等。《楞伽》云：不壞相有八，無相亦無相，如是等文誠證非一。

(六)轉眞成事故說唯識，謂如來藏不守自性，隨緣顯現八識王數相見種現，故《楞伽》云：如來藏爲無始惡習所熏習，故名爲識藏。《密嚴經》云：佛說如來藏，以爲阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。（中略）又《勝鬘經》、《寶性論》、《起信論》皆說此義，誠證非一。

(七)理事俱融故說唯識，謂如來藏舉體隨緣成辨諸事，而其自性本不生滅，即此理事混融無礙，是故一心二諦皆無障礙。（中略）《勝鬘經》云：自性清淨心，不染而染，難可了知，染而不染，亦難可了知。解云：不染而染，明性淨隨染舉體成俗，即生滅門也。染而不染，明即染常淨本來眞諦，即眞如門也。此明即淨之染不礙眞而恒俗，即染之淨不破俗而恒眞，是故不礙一心雙存二諦，此中有味，深思當見。（中略）

(八)融事相入故說唯識，謂由理性圓融無礙，以理成事，事亦鎔融，互不相礙。或一入一切，一切入一，無所障礙。（中略）

(九)全事相即故說唯識，謂依理之事，事無別事，理既無此彼之異，令事亦一即一切。（中略）

(十)帝網無礙故說唯識，謂一中有一切，彼一切中復有一切，既一門中如是重重不可窮盡，餘一一門皆各如是，思準可知，如因陀羅網重重影現，皆是心識如來藏法性圓融故，令彼事相如是無礙。

〔參考資料〕《華嚴大疏鈔》卷三十七（上）；《華嚴經疏》卷四十；《十重唯識總攝》；《華嚴經疏隨疏演義鈔》卷六十五；《普賢行願品疏鈔》卷二；《華嚴唯心義》。

十重禁戒

大乘律所定的十種重大禁戒。即大乘菩薩嚴禁作犯的十種波羅夷罪。相對於四十八輕戒，又名十重波羅提木叉、十波羅夷、十不可悔戒、十重戒、十重禁、十無盡戒，或十重。《梵網經》卷下謂（大正24・1004b）：

「佛告諸佛子言，有十重波羅提木叉，若受菩薩戒不誦此戒者，非菩薩非佛種子。我亦如是誦。一切菩薩已學，一切菩薩當學，一切菩薩今學。（中略）善學諸仁者，是菩薩十波羅提木叉，應當學，於中不應一一犯如微塵許，何況具足犯十戒。若有犯者不得現身發菩提心，亦失國王位、轉輪王位，亦失比丘、比丘尼位，亦失十發趣、十長養、十金剛、十地佛性常住妙果，一切皆失墮三惡道中，二劫、三劫不聞父母、三寶名字（中略）如是十戒應當學，敬心奉持。」

所謂十重禁戒，即(1)殺戒（不斷一切生命），(2)盜戒（不竊他人財物），(3)淫戒（守禮自愼，不行淫欲之事），(4)妄語戒（言常誠實，不以虛妄誑他），(5)酤酒戒（酒能昏神亂性，故不酤），(6)說四衆過戒（不說在家出家菩薩、比丘比丘尼之罪過），(7)自讚毀他戒（不自矜謗他），(8)慳惜加毀戒（不慳惜財、不毀謗法，悉捨所有），(9)瞋心不受悔戒（不起瞋心，接受他人追悔），(10)謗三寶戒（恭敬尊重佛法僧三寶而不敢毀謗）。凡此十戒，不論自行或教唆他人行事，皆嚴加禁止。智顗的《菩

薩戒義疏》、元曉的《菩薩戒本私記》及法藏、義寂、太賢等的《梵網經菩薩戒本疏》對此均有詳細的解說。

《菩薩瓔珞本業經》將十重戒分共與不共，以前四戒通於大小乘，稱共戒；後六戒只限於大乘，不通於小乘，稱不共戒。義寂則在《梵網經菩薩戒本疏》中依道俗論犯戒的輕重，認爲對出家衆而言，前四與後四的八重禁戒重，第五、第六二戒輕。對在家衆而言，前六重禁戒重，後四重禁戒輕。蓋前四重禁戒，小乘也視爲性罪，而加以制止，故不問道俗，凡違犯此四重禁戒者，都會招墮地獄之報。至於小乘聲聞將淫戒置於四大根戒之首，大乘菩薩卻以殺戒爲第一重戒的差別，智顗在《菩薩戒義疏》中提出了他的看法，謂小乘以淫欲染著強，極易犯過，故先制之。殺生雖是重罪，但容易防斷，故後制。而大乘以慈悲爲本，故先制殺戒重罪。即大乘強制其殺心，小乘著重其作爲。

關於重戒的內容，除了《瓔珞經》與《梵網經》列舉此十重禁戒外，大乘菩薩戒其它戒本的重戒戒目均各有差異，茲列表如下：

瓔珞經戒本		梵網經戒本		瑜伽菩薩戒本		菩薩地持經戒本		菩薩善戒經戒本		菩薩優婆塞經戒本	
條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目
一	殺戒	一	殺戒					一	殺戒	一	殺戒
二	故妄語戒	二	盜戒					二	盜戒	二	盜戒
三	故淫戒	三	淫戒					三	淫戒	三	大妄語戒
四	故盜戒	四	妄語戒					四	妄語戒	四	邪淫戒
五	酤酒戒	五	酤酒戒							五	酤酒戒
六	說四衆過戒	六	說四衆過戒							六	說四衆過戒
七	故慳戒	七	自讚毀他戒	一	自讚毀他戒	一	自讚毀他戒	五	自讚毀他戒		
八	故瞋戒	八	故慳戒	二	故慳戒	二	慳惜戒	六	貪惜不施戒		
九	自讚毀他戒	九	故瞋戒	三	故瞋戒	三	瞋恚戒	七	瞋恨不息戒		
十	謗三寶戒	十	謗三寶戒	四	謗菩薩藏戒	四	謗菩薩藏戒	八	謗菩薩藏戒		

〔參考資料〕《梵網經菩薩戒本述記》卷上（末）；《梵網經合註》卷三；《梵網經略疏》卷三；《梵網經略抄》卷下；《顯戒論》卷中；《授菩薩戒儀則》；《略述大乘戒儀》卷下。

十乘觀法

指天台宗爲進修初住所實際熏修的十種觀行法門。又名十法成乘觀、十乘觀心，略稱十乘、十觀。此十法能令觀行成就，運載行者至果地，故名十乘觀法。出自《摩訶止觀》卷五之二。內容略如下列：

(1)**觀不思議境**：就吾人現前的一念，觀即空、即假、即中。修行之前，須先定所觀之境。然萬法皆具三千三諦，互相融攝，而無迷悟因果之別。一一皆具不可思議的妙諦，故皆可作爲所觀之境。今由於萬法唯心，特以現前的一念心作爲所觀之境。妙境是諸法之本，妙觀是諸行之源。上根之人修此一法，自可具十境十觀，登初住眞因之位。然中、下根人不能進修此行，故令其修第二以下的觀行。

(2)**發眞正菩提心**：又名起慈悲心。觀不思議境若不成就，則發四弘誓願，上求下化。此心與不思議境同時俱起，非前非後。慈悲即智慧，智慧即慈悲。發菩提心當在一切修行之初，今置在第二，是因此人心志弛緩，雖已發心，而不能成觀，故令其再次發心。

(3)**善巧安心止觀**：又名巧安止觀。即用止觀之行，巧安心於法性上。既已發願，其次當立行以實現其願。行以止觀爲首要，故以止觀令心安住於法性上。

(4)**破法徧**：破除心對於諸法的執著。心既安住在法界之理上，而未能悟入，是因心有所著，故當徧破其執。諸教雖有四門，乃至八萬四千之別，但無不以「無生」爲首，今先於無生門徧破諸惑，再以「無生」度入餘門。

(5)**識通塞**：識是「分別了知」之謂，智能通

達妙理故曰「通」，情能障礙正道故曰「塞」。既已用破法徧破除情執，却未能悟入諸法實相，乃因其識別有錯謬。故當識此通塞，護通破塞。通塞若約法而言，即爲塞六蔽、治六度、塞生死煩惱、通菩提涅槃、塞三惑、通三關。若約行人之得失而言，則迷事之法，稱理亦爲通，悟理之法，從情亦爲塞。

⑹**道品調適**：又名修道品。即檢討三十七道品，抉擇適合行者之根機者而修。既已識別情智之得失，而未能悟入，是因所用的法門不調適，故今依次調適三十七道品，一一加以詮量簡擇。上列方法爲入理常軌，故名作正行。

⑺**對治助開**：又名助道對治。即以助道對治障礙，開闢三解脫門。既以前法具足正行的方軌，而未能入，是因障道的「事惡」起而助理惡無明，障覆理善中道觀的智慧，今以事之六度爲始，修不淨、背捨、勝處等法，以對治此處的「事惡」。此法以小助大，以偏助圓，故稱對治助開。正助二法既已具備，修觀的方軌也已周足，中根之人至此，自能具足十法而悟入。

⑻**知次位**：又名知位次。即行者了知自身修證之分齊，能免增上慢心。障重的下根人既已修正、助等法，而未明修證，乃因墮於上慢，今依此觀法，辨知眞似的差別與階次，令行者明識次位，發奮策進。

⑼**能安心**：謂心安然能忍，不爲順逆之緣所動，而成就道事。既已識知次位分齊，仍爲內外之緣所動，其因在於內德多損，故令修此法，以防其障緣。逆緣固爲障礙，順緣亦能妨行。行人依修觀之功，初入外凡，障轉慧開，傳誦漸廣，則外招名利，內動宿障，終至自行破敗。此時即當修此法，安忍不動，入內凡似位。

⑽**無法愛**：不愛著似位之法，進而入法性。既入似位，得六根互用，離內外見思之惑障，永不墮苦，即生愛著之心，名爲法愛，又不退不進，名作頂墮，今令修此法，除法愛之惰心，進入初住眞因之位，以利益衆生，現廣大佛事。

此十乘觀法，其體爲一不思議的妙觀，分之爲十，乃因修觀行者的根機有上、中、下三品之別。上根僅修第一觀不思議境，破無明，入初住。中根修第二發眞正菩提心以至第七對治助開，破無明，入初住。下根修後三法入初住。

以下更就十乘，細加分別。前一是觀道的常規，三根通修，始終不廢，後九是增修的方法，猶如病重，藥漸加味。後九觀中，第二至第七是觀成的巧術，中下二根均修，第八、第九、第十，是進修的方法，下根方修。再者，第二、第三、第四是行門的正軌，發心立行的細格；第五、第六、第七是隨宜的方便，適時的差排（區別整理之意）。又，十觀中的前七，是修觀的方法，後三是行位的策進。策進中的知次位，令免去上慢，證入五品，次一能安忍，令策進五品而入六根　後一無法愛，令六根入初住。

十乘之所據，在《法華經》〈譬喻品〉中。該品「其車高廣」一句爲第一觀不思議境之依據，即以車體之高廣，譬喻如來所知見的三千實相妙境極廣至高。「又於其上張設幰蓋」，爲第二發眞正菩提心之據，謂四弘誓猶如幰蓋，普覆法界。「安置丹枕」爲第三巧安止觀之所據，丹枕是安息之具，借喻巧安止觀。「駕以白牛，其疾如風」爲第四破法徧之據，以白牛拉車速疾，喻一心同時觀照中道與空假二邊，其智德融妙，三惑同時斷盡。又，車外丹枕爲第五識通塞之據，軫是牛車停止運轉時，防其退轉的設備，今以其能調停車之動靜，喻通塞之檢校。「有大白牛，肥壯多力，形體姝好，以駕寶車」爲第六修道品之據，以白牛能引大車，喻三十七道品能爲前導，引行者至妙覺道場。「又多僕從而侍衛」爲第七對治助開之據，喻三十七道品能資助正觀。「乘此寶車遊四方」爲第八知次位之據，以四方喻菩薩十住、十行、十迴向與十地等四十位。至於第九能安忍與第十無法愛，《止觀大意》並未舉

出所據之經文。《止觀輔行》說安忍是忍五品、違順之境，令入六根，離愛是離六根中相似之法愛，次位是行之所階，為勸勵行者離障離愛，故別出五品與六根清淨。由此可知前七正明車體與具度，後三是乘之所涉，若無所涉，則運之義不成，故通皆名乘。

十乘觀行不僅為初心行者所修，五品觀行位以上，遠至妙覺位，無不具此。此十乘即是大乘，因此圓實之機無不常修。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷五（上）～卷十（下）；《法華經玄義》卷八（下）；《止觀輔行傳弘決》卷五之一～卷十之二；《四教義》卷十一；《三觀義》卷下；《止觀義例》卷上；《天台八教大意》；《天台四教儀》；慧嶽《天台教學史》；惠谷隆戒《天台教學概論》第三篇；宇井伯壽《佛教汎論》第二編；安藤俊雄《天台學》〈根本思想とその展開〉。

十善法語

全書十二卷。日本・慈雲尊者飲光(1718～1804)著。有語體本與文言本兩種。語體本收在《日本大藏經》〈慈雲尊者全集〉第十一卷，文言本則收在第十二卷。

據慧琳尼所寫的緣起，慈雲尊者曾應義文尼、慧琳尼之邀，於安永二年（1773）十一月八日至三年正月十八日期間，每月八日、二十三日在京都阿彌陀寺開示說法，本書即其法語的彙編（安永四年完成）。

全書內容述說佛教徒應遵守的十善戒戒相及其功德。卷一為不殺生戒，卷二為不偷盜戒，卷三為不邪淫戒，卷四為不妄語戒，卷五為不綺語戒，卷六為不善口戒，卷七為不兩舌戒，卷八為不貪欲戒，卷九為不瞋恚戒，卷十、十一、十二為不邪見戒。書中所引的典籍，包括《阿含經》、《涅槃經》、《華嚴經》、《四十二章經》、《梵網經》、《十住毗婆沙論》、《瑜伽師地論》、《信心銘》、《大唐西域記》、《詩經》、《易經》、《漢書》、《老子》、《莊子》等數十部，頗可反映出慈雲尊者的博學。

十無盡藏

指菩薩所應具備的十種德目或才能。為《華嚴經》所說。由於這十藏含藏無盡功德，故稱十無盡藏，略稱十藏。語出新譯《華嚴經》卷二十一，舊譯《華嚴經》卷十二〈十無盡藏品〉。內容略如下列：

⑴**信藏**：謂菩薩信一切法空、無相、無願、無作、無分別、無所依、不可量、無有上、難超越、無生，聞諸佛法，乃至法界不可思議，心不怯弱，深信堅固，不被動亂破壞，因此究竟無上佛道，出生一切諸佛方便。

⑵**戒藏**：謂菩薩善奉持饒益戒、不受戒、不住戒、無悔恨戒、無違諍戒、不損惱戒、無雜穢戒、無貪求戒、無過失戒，無毀犯戒等十種無盡淨戒，具足圓滿，無所毀犯，又因愍念眾生顛倒破戒，而為說眞實法，令離顛倒，使得淨戒。

⑶**慚藏**：謂菩薩憶念過去所作諸惡而生慚，心自念言：我無始以來，與諸眾生悉互作父母兄弟姊妹男女，但因貪瞋癡，而相惱害，造作諸惡。一切眾生亦復如是。故菩薩應專心斷除一切無慚行，證阿耨多羅三藐三菩提，廣為眾生，說眞實法，是名慚藏。

⑷**愧藏**：謂菩薩自愧昔來於五欲中所作諸罪業，又念眾生無智，起諸煩惱，具行惡法，不相恭敬，互為怨讎，造作諸作。今當修行於愧，速成菩提，廣為眾生說眞實法，是名愧藏。

⑸**聞藏**：謂菩薩知一切諸法之有無、起滅及世間、出世間、有為、無為、有記、無記等相。又念眾生於生死中，不能了知一切法，是無智慧所致，故為眾生說眞實法，令持此聞藏。

⑹**施藏**：謂菩薩秉性仁慈，善行十種施，謂分減施、竭盡施、內施、外施、內外施、一切施、過去施、未來施、現在施、究竟施。如是一切所作，悉為開導眾生，令於身心不生貪愛，成就清淨智身，此名施藏。

⑺**慧藏**：謂菩薩如實了知一切法，具十種不可盡，謂多聞善巧不可盡、親近善知識不可盡

、善分別句義不可盡、入深法界不可盡，以一味智莊嚴不可盡、集一切福德心無疲倦不可盡、入一切陀羅尼門不可盡、能分別一切衆生語言音聲不可盡、能斷一切衆生疑惑不可盡，爲一切衆生現一切佛神力教化調伏令修行不斷不可盡。故稱慧無盡藏。菩薩能住此藏，開悟一切衆生，是名慧藏。

⑻**念藏**：謂菩薩捨離癡惑，得具足念，能憶念過去，乃至無量無邊劫，念一佛名，乃至不可說不可說佛名，念一三昧種種性，乃至不可說不可說三昧種種性。其念有十種，謂寂靜念、清淨念、不濁念、明徹念、離塵念、離種種塵念、離垢念、光耀念、可愛樂念、無障礙念。菩薩住是念時，一切世間無能嬈亂，一切異論無能變動，諸根清淨無所染著，衆魔外道不能壞，於一切世界中，與衆生同住，無有過咎，能入一切諸佛，是名念藏。

⑼**持藏**：謂菩薩能持諸佛所說修多羅，於文句義理，無有忘失，能一生持，乃至不可說不可說生持，能持一修多羅，乃至不可說不可說修多羅。此持藏無邊無滿，難至其底，無量無盡，具大威力，是佛境界，唯佛能了，是名持藏。

⑽**辯藏**：謂菩薩有深智慧，如實了知，廣爲衆生演說諸法，不違一切諸佛經典。其說法時，以廣長舌出妙音聲，充滿十方一切世界，隨衆生根性，悉令滿足，心生歡喜，滅除一切煩惱纏垢，又善一切音聲語言，文字辯才，令衆生佛種不斷，淨心相續，是名辯藏。

此十藏，據《華嚴經探玄記》卷六所述，信藏於實德能深忍樂欲，心淨爲性，對治不信，樂善爲業，因此含攝出生諸德，故名爲藏。戒藏乃防非止惡，以三業善爲性，止惡作善爲業。慚藏乃依自法力，崇重賢善爲性，對治無慚，止息惡行爲業。愧藏乃依世間力，輕拒暴惡爲性，對治無愧，止息惡行爲業。聞藏乃於教法廣博多聞，以慧爲性，聰敏爲業。施藏者捨己惠人，無貪思爲性，破慳爲業。慧藏者於所觀境，以簡擇爲性，斷疑爲業。念藏者於曾習境令心明記，不妄爲性，定依爲業。持藏者任持所記，念慧爲性，經久不忘爲業。辯藏者巧宣所持，以慧爲性，應機爲業。以上十者，信、慚、愧、念、慧五藏，以當體得名，餘五藏則依行用立名。

至於十藏的順序，第一是信藏，因其爲入法之初，衆行之本，故先敍述。接著依信起行時，以離過爲先，故次明戒藏。戒若有犯，則深生慚愧，莊嚴戒行，故次明慚藏、愧藏。既已離過，則當進善，進善之初，必備博聞，故次明聞藏。依聞而如說修行，施藏、慧藏互助，福慧雙修，令念增明，故次明念藏。正念既明，必可憶持，並藉以利益教化他人，故後明持藏、辯藏。至此，自他二利之行圓滿究竟。

依新譯《華嚴經》卷二十一所載，此十種無盡藏有十種無盡，能令諸菩薩究竟成就無上菩提。其文云（大正10・114c）：

「何等爲十？饒益一切衆生故，以本願善迴向故，一切劫無斷絕故，盡虛空界悉開悟心無限故，迴向有爲而不著故，一念境界一切法無盡故，大願心無變異故，善攝取諸陀羅尼故，一切諸佛所護念故，了一切法皆如幻故，是爲十種無盡法。能令一切世間所作，悉得究竟無盡大藏。」

〔參考資料〕《華嚴經大疏鈔》卷二十一；澄觀《華嚴經疏》卷二十四。

十萬白龍（藏Klu-ḥbum dkar-po）

西藏苯教（白苯教）的重要經典。與《十萬黑龍》（Klu-ḥbum nag-po）、《十萬斑龍》（Klu-ḥbum khṛa-po）並稱三大聖典。全書二卷。全名《神聖十萬白龍大寶法不可思議眞理大乘經》。相傳爲苯教教主敦巴仙拉普（Ston-pa Gśen-rab）所作，以各種龍族設問的形式，闡述苯教教義。舊藏版寫本共二三八紙，上卷三十一章，下卷二十四章。

上卷第一章，首先敍述仙拉普出現世上，教化一切衆生，爲救濟苦惱，而說不可思議的眞理「苯」，特別是度化危害天、地、水三界

的准陀（gñan）、地主（sa-bdag）、龍（klu）等事。其次說「苯」的輪迴法和涅槃法。前者列學五蘊、六根、六境、六識等五十九位，後者列學五自願成就、十二菩提道、十地、十一果、十三大解脫位等八十三位。

二至五章，敍述龍族的起源及輪迴、解脫。六至九章，敍述輪迴中的往返。十至十三章，說解脫道。十四至十七章，說執著我他差別的過失。十八至二十一章，說害惡心和忿怒心的消滅。二十二至二十五章，說不變的實義「苯」。二十六至二十九章，說智慧光明的廣布。三十至下卷第一章，概述龍族和五種龍族曼荼羅的製造方法。二至六章，說罪過。七至十章，說莊嚴神盤捧供的功德。十至十三章，說五種龍族由於洗心改悔而獲功力。十四至十七章，說歸依禮敬，懺悔罪業。十八至二十二章，說應以集義明了來獻五種供物。二十三至二十四章，說五龍族曼荼羅的讚嘆祈願。

概括而言，本書是論述「輪迴法無實體，因執著而有生死輪迴」的觀念。從而教示「輪迴法，應遠離妄執並懺悔，方能解脫。」但是，書中的用語與佛教類似，內容也明顯地受到佛教的影響。因此不能視為純粹是闡述苯教教義的作品。

〔參考資料〕 寺本婉雅譯《西藏古代神話十萬白龍》；H. Hoffmann《Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion》。

十萬歌頌（藏Mgur-ḥbum、Mila Grudum）

西藏詩聖密勒日巴的詩歌集。漢譯名又稱《密勒日巴大師歌集》，日文譯名為《十萬歌謠》。全書六十一章。又稱《十萬歌集》，全名為《Rje-btsun Mi-la-ras-pahi rnam-thar rgyas-par phye-ba mgur-ḥbum》（聖者密勒日巴傳記之廣說——十萬歌謠）。密勒日巴為西藏佛教噶舉派始祖馬爾巴（Mar-pa）的弟子。自幼命運多舛，初學黑咒，擬以殺人，後發心隨馬爾巴，專修嚴苛苦行，學習密咒秘義。晚年成為吟遊詩人，住岩窟過禁欲的生活，一方面弘揚噶舉派的宗風，排斥單純的教義學習，重視信仰與實踐。因努力教化民衆，嚴守戒律，而被譽為西藏偉大的聖者。

他的詩歌優美動人，蘊涵深刻的宗教體驗，據說連動物都為之感動。本書即這些詩歌的彙編，以傳記體形式寫成，與傳記《密勒日巴傳》（Mi-la-ras-pahi rnam-thar）同屬西藏古代的重要文學作品，至今仍為人傳誦。全書以歌頌自然及宗教生活為主，詩句簡明。內容包括禮敬老師馬爾巴、弘揚嚴格戒律生活、闡釋業及空性等教義，以及宗教性的日常訓示等。從中，可瞭解當時西藏的風土、生活、宗教等，彌足珍貴。

本書有不少歐文譯本。中文譯本為張澄基於1980年所譯，書名為《密勒日巴大師歌集》，該書在台灣佛教界甚為風行。

◉附：張澄基《密勒日巴大師歌集》第二十篇〈無常八喻曲〉

尊者密勒日巴依授記之囑，帶領幾個徒弟前往笛色雪山去修行。當他們行至羅哦湖的時候，有一個弟子假裝害了病不能前行，大家只好停下來。那時正是夏天，尊者就住在羅哦上區隨緣說法。直至秋季的時候才繼續旅程到笛色去。男女施主多人簇擁著尊者師徒一直送到某一個山頂上。然後大家向尊者頂禮、繞行多次。他們對尊者說道：「我們以後也不知道還有無機會再能見到您。請您為我們唱一首歌，開示法要吧！」

為酬其請，尊者就唱了一首「瑜伽行者之歌」：

「我乃西藏一行者，密勒日巴是我名，
　聞思雖瘠口訣豐，心雖謙微堅毅大，
　平日睡少修持多。知一而能知一切，
　一切所知攝歸一，堪稱實相之專家。
　床小舒蹺能隨意，衣單身暖樂怡怡。
　少食能飽無飢餓，大瑜伽士所仰止，
　具信徒衆時圍繞，生死怖畏作依怙。
　我於鄉國無貪戀，隨意遨遊無定處，

隨意所行無顧慮，無視世俗之禮儀。
於世財物無貪執，食物淨穢如一味，
煩惱刺痛極微小，聲名美譽不關心。
早離能所心境執，已解涅槃之死結。
孤苦衰殘老邁人，我常慰藉爲友伴；
活潑如猴衆頑童，我常伴彼作嬉戲。
瑜伽行者我密勒，隨意漫遊天下去，
願汝人天皆歡喜，身體康健無疾病。」

徒衆們聽了說道：「尊者的行素可以如此，但我們這些徒衆弟子們應該怎樣去做才好呢？」

密勒日巴答道：「若能深觀浸思於一切法無常的事實和道理，才能眞正的學道。」隨即唱了一首「無常八喩曲」：

「來此施主及徒衆，汝等決心學佛耶？
深心生起淨信耶？若欲信心不退轉，
應思此歌之權教，心自思維深憶念。
我今引用外境喩，（宣解諸法無常義）：
金色繪畫之佛像，碧綠如玉之鮮花，
高谷洶湧之澗流，谷底稻田之米實，
長匹絲織之錦緞，貴重價昂之珠寶，
初三上弦之新月，心所疼愛之幼子。
（以此八喩說無常）
昔日無人做此說，故應細聽善思維，
否則不能解其義。金色佛像終消褪，
此即無常之表徵，諸法幻化不可恃，
念此心自向佛法！綠色鮮花似碧玉，
終被寒霜凍折死，此即無常幻化徵，
念此心自向佛法！高谷流澗浪洶湧，
流至平原緩無力，此即無常幻化徵，
念此心自向佛法！低窪之處有稻田，
稻桿終被鐮刀割，此即無常幻化徵，
念此心自向佛法！長匹錦緞極耀目，
終被無情利剪裁，此即無常幻化徵，
念此心自向佛法！勤聚財寶終棄捐，
此即無常之表徵，諸法幻化不可恃，
念此心自向佛法！初三新月甚淸麗，
不久老大形猥殘，此即無常幻化徵，
念此心自向佛法！如寶幼兒極可愛，
突遭逆緣竟夭折，此即無常幻化徵，
念此心自向佛法！我此八喩無常歌，
汝輩弟子應受持。嗟呼世間之俗務，
永無完結終了時！故應決心捨一切，
專志一意修佛法！若念未來時日多，
突然命終無常至！何日死來不可知，
念此心自向佛法！」

大家聽了都生起極大的信心，齊向尊者恭敬頂禮，許多人都感動得流下淚來。當時有三個少年同時懇請尊者攝受他們爲徒僕，帶著他們去修行。尊者就唱了一首「十種艱難曲」：

「心無慈悲之行者，降伏惡人甚艱難。
法心未生之和尚，安樂受用甚艱難。
不具堅毅之修士，產生覺受甚艱難。
不守戒律之僧侶，難獲供養與承事。
不持密戒學密者，難獲咒力予加持。
慳吝所縛之施主，難獲慨施之美名。
狂行粗魯瑜伽士，契合因緣甚艱難。
不念因果之學人，通達空性甚艱難。
不滿佛法之比丘，還俗謀生甚艱難。
汝等慣寵富家子，信心雀躍雖暫生，
長遠自在甚艱難。目前學佛似火急，
不久心生深懊悔！宿願所感有此會，
因果感召不壞故，你我後會仍有期。
行者密勒言不虛，願汝得福並吉祥，
身離疾病與傷害，長壽綿延無障礙，
師徒不久得重遇。我今漫遊十方去，
汝等各自返家園。」

他們都痛哭失聲，緊握著尊者的衣服不肯放手；頂禮尊足，繞行多次，最後發下善願方才離去。但三人中最年輕的一個却繼續堅決的祈求尊者不肯放棄。尊者憫其至誠，就收他爲徒僕，帶他到笛色雪山去修行，傳以灌頂和口訣使之成熟解脫。以後他就成爲尊者的「親近弟子」之一，名爲卡瓊惹巴。

十羅剎女

指守護誦持《法華經》者的十位羅剎女。《法華經》卷七〈陀羅尼品〉謂（大正9·59a

）：

「爾時有羅刹女等，㈠名藍婆，㈡名毗藍婆，㈢名曲齒，㈣名華齒，㈤名黑齒，㈥名多髮，㈦名無厭足，㈧名持瓔珞，㈨名睪帝，㈩名奪一切衆生精氣。是十羅刹女，與鬼子母並其子及眷屬俱詣佛所，同聲白佛言，世尊，我等亦欲擁護讀誦受持法華經者，除其衰患，若有伺求法師短者，令不得便。」

依《法華十羅刹法》所述，各羅刹女形像如次：

⑴**藍婆**：形如藥叉，衣色青，右手持獨股當右肩，左手持念珠，即立左膝當居彼上，面肉色。

⑵**毗藍婆**：形如龍王，右手把風雲，左手把念珠，衣色碧綠，面色白，前立鏡臺。

⑶**曲齒**：形如天女仙，衣色青，面伏低，前捧香花長跪居，半跏坐。

⑷**花齒**：形如尼女，衣色紫，右手把花，左手把花盤，面稍低。

⑸**黑齒**：形如神女，衣色都妙色，右手取叉，左手軍持，猶如守護之形，半跏坐。

⑹**多髮**：形如童子滿月，肉色乾達女，右手銅環取，左手如舞，長跪居。

⑺**無厭足**：形如頂經之形，恆守護，衣色淺噉。

⑻**持瓔珞**：形如吉祥天女，左右手持瓔珞，衣色金，面肉色，結跏趺坐。

⑼**白幸帝**：形如頂鳴女形，衣色紅青，右手把裳，左手持獨股，如打物形，立膝居。

⑽**奪一切衆生精氣**：形如梵王帝釋女，帶鎧伏甲，出頂馬頭他，忿怒形，右手持杵，左手持三股，衣色楝雜色，結跏趺坐。

此外，《孔雀經》、《蓮華三昧經》等經對十羅刹女也有不同的記載。

〔參考資料〕 《法華經文句》卷十（下）；《法華義疏》卷十二；《正法華經》卷十〈總持品〉；《法華文句要義聞書》卷一。

十一面觀音（梵 Ekadaśa-mukha，藏 Bcu-gcig-shal）

六觀音之一，七觀音之一。全稱十一面觀音菩薩。係觀世音菩薩的化身。其梵名意譯爲十一最勝，或十一首，有時又稱爲大光普照觀音。由於形像具有十一頭面，所以通稱爲十一面觀音。

此一觀音的著名，是由其神咒而來。該神咒名爲「十一面觀世音神咒」，爲十一億佛陀所說，威力甚大。依佛典所載（大正20・149a）：「時觀世音菩薩白佛言，世尊，我有心咒，名十一面。此心咒十一億諸佛所說。我今說之，爲一切衆生故，欲令一切衆生念善法故（中略）欲除一切諸魔鬼神障難不起故。」持這一神咒的人，現身可得十種功德（無病、常念佛、衣食充足等）及四種果報（臨終見佛、永不墮地獄、不爲禽獸所害、命終生無量壽國）。由於神咒效驗如此，因此持誦該咒及尊崇該咒本尊十一面觀音者，歷代不乏其人。

此一觀音出現在漢譯經軌中，爲時甚早，僅次於聖觀自在菩薩。依《十一面觀世音神呪經》所說，其形像爲（大正20・150c）：

「身長一尺三寸，作十一頭，當前三面作菩薩面，左廂三面作瞋面，右廂三面似菩薩面，狗牙上出，後有一面作大笑面，頂上一面作佛面，面悉向前，後著光。又，其十一面各戴花冠，其花冠中各有阿彌陀佛。觀世音左手把澡瓶，瓶口出蓮花；展其右手以串瓔珞，施無畏手。」

然而，古來所見的圖像，未必皆如該經所載。其十一面的配置有種種不同，或有二臂、四臂、八臂之異。例如：

⑴《十一面儀軌》出四臂說，謂右第一手是施無畏，第二手執念珠。左第一手執蓮花，第二手持軍持（即瓶）。

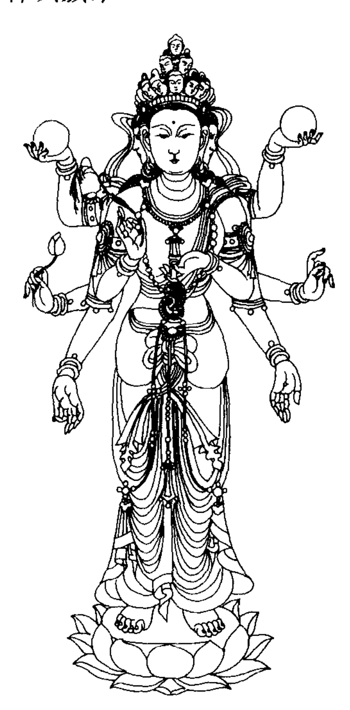
⑵印度孟買卡內利（Kanheri）石窟安置的四臂像，本面頂上有三重，各安三面，其上再安一面，合爲十一面。

⑶山西省太原縣天龍山第九窟有二臂像，本面頂上的周圍刻十面，其上又安一佛面。左手

屈而持鉢，右手垂下作施無畏印。

(4)新疆省高昌出土的十一面像，本面頂上有五面，其上又有二面，更上有一面，本面的左右耳各安一面。

此外，敦煌千佛洞第一〇二窟的壁畫像，及西藏所傳畫像皆有八臂像。前者是本面頂上安五面，其上又安二面，二面中間安化佛一體，其上更安一面，本面左右耳各安一面瞋怒相。八臂中，左第一手持蓮花，第二手持月珠，第三手執幢幡，第四手結施無畏印。右第一手執紅蓮花，第二手持日珠，第三手持錫杖，第四手則剝落不明。後者是本面頂上安三面，其上再安三面，更上又安一面，本面左右耳各安一面。八臂中，左右第一手於胸前合掌。左第二手持蓮花，第三手持弓矢，第四手持羂索。右第二手持數珠，第三手持法輪，第四手作與願印。


十一面觀音像

此一觀音的特殊形像——十一面，有其特殊的象徵意義。十一面中，前三面爲慈相，是菩薩見到行善衆生時生出慈心的大慈與樂相。左三面爲瞋相，是見到行惡衆生時生出悲心的大悲救苦相。右三面白牙上出相，是見到淨業衆生時所發出的讚嘆、勸進相。最後一面是暴笑面，是見到善惡雜穢衆生時，爲使其改惡向道所生的怪笑相。頂上的佛面，是爲修習大乘的衆生所作的說法相。關於這十一面的配置，歷代佛徒所繪頗有不同。此外，或謂前左右各有三面，乃象徵度化三有之衆生。或言寂靜相三面表示清淨行者的三毒，威怒的三面表示破除障礙善男善女正道正行的三障，利牙的三面表破除惡魔惡人等左道的三障，後面的笑怒相表斷三毒等之後必得一切智。此十面爲大悲方便之化儀。頂上佛面則爲本地法身，即此十一面表因果一體本迹不二之義。

在密教胎藏現圖曼荼羅中，此觀音位列蘇悉地院北端，具四臂，趺坐於蓮花上。本面兩側各有一面，其上有五面，更上有三面，合本面而成十一面。右第一手結施無畏印，第二手執念珠。左第一手持蓮花，第二手持軍持。

蓋蓮花表衆生本具之自性清淨心，軍持瓶是長養此蓮花的大悲甘露水，數珠表精進義，對一切衆生施無畏故結施無畏印。或言念珠表大悲之德，施無畏表大慈之德，蓮花表三昧之理，澡瓶表大悲智之義。或謂念珠表根本智、大圓鏡智，智斷煩惱，故爲調伏義。施無畏乃三業之化用，是成所作智，爲息災義。蓮花表觀音之體，是妙觀察智，花爲人所愛，故爲敬愛義。澡瓶表以甘露之智水潤澤一切衆生，是平等性智，爲增益之義。四智之總體爲法界體性智，故此尊爲蓮華部五智圓滿之尊。

十一面觀音之密號爲變異金剛，或稱慈愍金剛。種子爲「迦」（ka）。以開敷蓮華或軍持爲三昧耶形。印契是作金剛合掌，深叉十指，然後舉至頭上。此即行者觀十指爲十面，加自己的一面而成十一面，自身即成十一面尊之身。

另外，有爲除病而供養此尊之法，稱之爲十一面法。有以十一面觀音爲中尊而建立的曼荼羅，稱之爲十一面觀音曼荼羅。

學術界中，有人以爲十一面觀音係婆羅門教的神祇Ekadaśa-rudra演化而來，大約在五、六世紀時被吸收入佛教之中云云。

〔參考資料〕《千光眼觀自在菩薩祕密法經》；《陀羅尼集經》卷一、卷二、卷四、卷十二；《七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經》卷一；《不空羂索神變真言經》卷四；《佛祖統紀》卷三十七。

十二門論疏

三卷（或作六卷）。隋・吉藏撰。收在《大正藏》第四十二册。係吉藏於大業四年(608)的講疏，乃爲解釋龍樹《十二門論》而作。

文中初設標大宗、釋題目、敍造論之意、讚論之功能、讚論之利益、作者謙讓等六科，釋僧叡〈十二門論疏序〉。次立釋名、次第、根本、有無、同異等五門。「釋名門」解釋本論之題號及觀因緣門之名。「次第門」敍十二門之生起次第。「根本門」闡明大乘之乘，本諸法實相及一乘佛性之義。「有無門」述龍樹《無畏論》、《中論》，及本論製作的先後、本論偈頌與《中論》偈頌的同異。「同異門」辨《中論》與本論文義之同異及長行的作者。繼而隨該論本文加以疏釋。文中，並對犢子部、有部、攝論師、成實師、寶亮、智藏等所說，加以論評。

本書與同爲吉藏所著《中觀論疏》十卷、《百論疏》三卷，皆爲三論宗所依論疏。且與法藏《十二門論宗致義記》，並稱爲十二門論註疏的雙璧。其註疏有《聞思記》一卷、《翼贊鈔序》一卷等。

〔參考資料〕《三論宗章疏》；《東域傳燈目錄》。

十二惡律儀

指十二種爲佛法所不容許的行爲或職業。又稱十二不律儀。在大小乘諸經論中，其名稱、順序、法數均不同。據《大明三藏法數》載，此十二惡律儀出自《雜阿毗曇心論》卷三，其順序爲：

(1)**屠羊**：謂或以自食，或以取利屠殺。

(2)**養雞**：謂因嗜其肉味，常自畜養，意圖烹殺，以充口體。

(3)**養豬**：謂或圖口腹之欲，或圖販賣之利而畜養者。

(4)**捕鳥**：謂以殺心，網捕禽鳥，或食或賣，傷害生命。

(5)**捕魚**：謂以殺心，用網罟取捕諸魚，或食或賣，傷害物命。

(6)**獵師**：謂以殺心，獵捕一切禽獸，或食或賣，傷害物命。

(7)**作賊**：謂見一切物，常懷劫盜之心，不思物各有主，妄行攘竊，賊害於人。

(8)**魁膾**：指爲官操刀行刑之人。謂人本同類，彼雖犯法，理固當死，然習操刀之業以害其生，實爲惡行。

(9)**守獄**：指獄吏。謂守其牢獄，以杻械枷鎖，非理凌虐罪囚，無慈善心，是爲惡行。

(10)**呪龍**：謂習諸邪法呪術，呪於龍蛇，以爲戲樂。

(11)**屠犬**：謂殺犬以資生利養。

(12)**伺獵**：謂作獵主，伺捕禽獸，以利其生，是自積罪業，爲惡律儀。

其中，呪龍在《俱舍論》卷十五及《大毗婆沙論》卷一一七中，作縛龍。縛龍者，爲活命故，習呪龍蛇。或言縛象。而伺獵一名，在《俱舍論》中作置弶。置是兔網，弶是以弓獵禽獸。《大毗婆沙論》作婆具履迦。婆具履迦者有三說：一謂蟒類名婆具羅，恒於曠野間，吞食旅客，故名以捕婆具羅爲業之人爲婆具履迦。二謂置弶名婆具羅，以置弶捕鳥獸爲業者稱婆具履迦。三謂獵主之名。

在大乘中，《大方便佛報恩經》卷六以屠兒、魁膾、養豬、養雞、捕魚、獵師、網鳥、捕蟒、呪龍、獄吏、作賊、王家常差捕賊爲十二惡律儀。而《瑜伽師地論》卷九則以屠羊、販雞、販豬、捕鳥、置兔、盜賊、魁膾、守獄、讒刺、斷獄、縛象、呪龍爲十二惡律儀。

此外，尚有法數不同者，如《優婆塞戒經》卷七列畜羊、畜雞、畜豬、釣魚、網魚、殺牛、獄卒、獵狗、作長攞（異本作張弶）、作獵師、咒龍、殺人、作賊、兩舌、以苦鞭韃（異本作撻）枷鎖押額鐵釘燒炙加人等十五種。北本《涅槃經》卷二十九將利益買賣、屠殺羊、豬、牛、雞分成八種，加上釣魚、獵師、劫奪、魁膾、網捕飛鳥、兩舌、獄卒、咒龍，共十六種，稱十六惡律儀。且謂若能爲衆生永斷

如是十六惡業，是名修戒。

〔參考資料〕《順正理論》卷三十九；《顯宗論》卷二十；《大乘義章》卷七；《孔目章》卷三；《菩薩地持論》卷八；《雜集論》卷八；《法苑義林章》卷三（末）；《涅槃經疏》卷二十六；《瑜伽論略纂》卷三；《瑜伽論記》卷三（上）；《雜集論述記》卷八。

十二頭陀行（梵 dvādaśa-dhūta-guṇāḥ，藏 sbyaṅs-paḥi-yon-tan bcugñis）

修治身心，淘汰煩惱塵垢的十二種梵行。又稱十二頭陀、十二頭陀法、十二誓行、十二杜多功德、頭陀十二法行。

所謂頭陀（dhūta），意指抖擻、淘汰、修治。而十二頭陀是：

(1)**常行乞食**：又單稱乞食。謂離諸貪求，不受他請，常行乞食，得食無好惡之念，不得亦不生嫌恨之心。

(2)**次第乞食**：謂不擇家之貧富，次第行步乞食。

(3)**受一食法**：又稱一坐食或一受食。謂日僅受一食。蓋數食有妨一心修道。

(4)**節量食**：又稱一揣食、不過食。謂於一食中節其量。蓋恣意飲噉，腹滿氣脹妨損道業。

(5)**中後不得飲漿**：又名過中（午）不飲漿、食後不受非時飲食。謂午食後不飲漿。蓋飲之心生樂著，不能一心修習善法。

(6)**著弊納衣**：又稱著糞掃衣或持糞衣。謂拾得陳舊廢棄之物，浣濯而作衲衣，以禦寒露。蓋貪新好之衣，則多欲求而損道行。

(7)**但三衣**：謂但持安陀會、鬱多羅僧、僧伽梨之三衣，不多不少。

(8)**在阿蘭若處**：又稱無事處坐、空寂處住。謂遠離聚落住空閑寂靜處，即離憒鬧、欲塵以求道。

(9)**塚間住**：又名屍林住或死人間住。謂住塚間見死屍臭爛狼藉，或火燒鳥啄作無常苦空觀，以厭離三界。

(10)**樹下止**：謂若於塚間不得道，則如佛之所行至樹下思惟求道。

(11)**露地坐**：又名空地住、顯路處居住或常居迥露。謂坐露地令心明利，以入空定。

(12)**但坐不臥**：又稱坐常不臥，或單稱常坐。謂常坐不安臥。蓋安臥則諸煩惱賊常伺其便。

以上十二種行法中，常行乞食、次第乞食、受一食法、節量食及中（午）後不得飲漿，乃有關食事。著弊納衣、但三衣乃有關衣服。在阿蘭若處、塚間住、樹下止及露地坐乃有關住處。但坐不臥乃有關威儀。求道者若於此四者無所貪著，則能棄除身心之惡法，專心佛道。除此十二種頭陀行之外，又有十三及十六種之說。

〔參考資料〕《十二頭陀經》；《法集名數經》；《大智度論》卷二十五、卷六十八；《清淨道論》第二〈說頭陀支品〉。

十七條憲法

日本最古的成文法。相傳係聖德太子於推古天皇十二年（604）所撰。全文由十七條主題與解說所組成，針對當時豪族官吏而制定有關政治、道德的訓誡，主要强調以和爲貴、尊崇佛教、皇室權威、政治公正等。佛教色彩極爲濃厚，但亦兼有儒、法家的思想。其第二條即爲「應崇敬三寶」。

此憲法之撰述動機在確立中央集權體制，故以佛教爲基礎，以天皇爲中心。由於憲法第十二條中有「國司・國造」之語，該語被認爲是後代所用的詞彙，因此有人疑之爲僞作。不過，大體而言，學者多半採取古說，承認確爲聖德太子所作。

十八不共法

指十八種不共通法。謂不通聲聞、緣覺，唯佛或菩薩所獨有的十八種特殊能力。分述如下：

(一)**佛的十八不共法**：具稱十八不共佛法。又依大乘教與小乘教所說，有不同的內容。

(1)**大乘教所說**：據《大品般若經》卷五、《大智度論》卷二十六、《大乘義章》卷二十（

末）、《法界次第》卷下等所述，是指①身無失：謂佛自無量劫以來，常用戒定、智慧、慈悲等修其身，諸功德圓滿，一切煩惱皆盡。②口無失：謂佛具無量智慧辯才，所說之法隨衆之機宜使皆得證悟。③念無失：謂佛修諸甚深之禪定，心不散亂，於諸法之中心無所著，得第一義之安穩。④無異想：謂佛於一切衆生平等普度，心無簡擇。⑤無不定心：謂佛之行住坐臥常不離甚深之勝定。⑥無不知已捨：謂佛於一切諸法皆悉照知而方捨，無有了知一法而不捨者。⑦欲無減：謂佛雖具足一切功德，而於諸法志欲常不息，度脫衆生心無厭足。

⑧精進無減：謂佛之身心精進滿足，常度一切衆生，無有休息。⑨念無減：謂佛於三世諸佛之法，常念持而無所缺減。⑩慧無減：謂佛具一切智慧，無量無際不可盡。⑪解脫無減：謂佛遠離一切煩惱執著，具得有爲、無爲之解脫。⑫解脫知見無減：謂佛於一切解脫中，知見明了，分別無礙。⑬一切身業隨智慧行、⑭一切口業隨智慧行、⑮一切意業隨智慧行，此三者謂佛造作身口意三業，均先觀察得失，伴隨智慧而行，故皆無過失而利益衆生。⑯智慧知過去世無礙、⑰智慧知未來世無礙、⑱智慧知現在世無礙，此三者謂佛之智慧知過去、未來、現在三世事，通達無礙。

關於此十八不共法，《大智度論》卷二十六謂其中身口無失、身口隨智慧行是色蘊之攝，無異想是想蘊之攝，無不定心是識蘊之攝，餘爲行蘊之攝，皆在四禪中。

除了上述的十八種不共法，《賢劫經》卷五又另舉「定無失」，合爲十九種。而《瑜伽師地論》卷七十九、《顯揚聖教論》卷四、《大乘阿毗達磨雜集論》卷十四、《翻譯名義大集》、梵文《法集名數經》等則就前述十八種名目稍作增刪。此外《大智度論》卷二十六又列舉另一系統的十八不共法（一切智、功德無量、大悲、智慧中自在等等），但龍樹菩薩認爲它們並非三藏中之說，且不見於其它經典，推測是諸論師撰集經中讚佛功德而成的，故不予認同。

(2)小乘教所說：依《大毗婆沙論》卷十七、《俱舍論》卷二十七等所述，是指佛的十力、四無畏、三念住及大悲。所謂佛的十力，是①處非處智力，②業異熟智力，③靜慮解脫等持等至智力，④根上下智力，⑤種種勝解智力，⑥種種界智力，⑦遍趣行智力，⑧宿住隨念智力，⑨死生智力，⑩漏盡智力。

四無畏，又稱四無所畏，指①一切智無畏，②漏盡無畏，③說障道無畏，④說盡苦道無畏。三念住是①於恭敬聽聞者住平等心，②於不恭敬聽聞者住平等心，③於恭敬聽聞者與不恭敬聽聞者住平等心。

依《大智度論》卷二十六所言，十力、四無畏等原本散見於諸部阿含，至迦旃延尼子才總合爲十八不共法。由此可知，此說主要是流傳於說一切有部。

(二)菩薩的十八不共法：根據《寶雨經》卷四，是指(1)行施不隨他教，(2)持戒不隨他教，(3)修忍不隨他教，(4)精進不隨他教，(5)靜慮不隨他教，(6)般若不隨他教，(7)行於攝事能攝一切有情，(8)能解迴向，(9)方便善巧爲主，自在令一切有情有所修行，復能示現最上乘令得出離，(10)不退大乘，(11)善能示現於生死涅槃而令得安樂，言音善巧能隨世俗文同義異，(12)智爲前導，雖現前起種種受生，而無所作離諸過失，(13)具足十善身語意業，(14)爲攝諸有情恒不捨離，常能忍受一切苦蘊，(15)能爲示現一切世間之所愛樂，(16)雖於衆多苦惱愚夫及聲聞中住，而不忘失一切智心，如寶堅固清淨莊嚴，(17)若受一切法王位時，以繒及水繫灌其頂，(18)能不捨離諸佛正法示現悕求。

又根據《自在王菩薩經》卷下（同本異譯的《奮迅王問經》卷下）及《大乘義章》卷十六所述，菩薩十八不共法的前九法是指六度及身口意業所作殊勝，其後的(10)爲不因他故自然能知一切世間五明處等；(11)爲以大悲心常爲衆生廣治諸病，後授涅槃不爲利養；(12)爲不顧世間釋梵諸王而常具受；(13)爲於好國土放逸之處

能教衆生修習亦念；⒁爲種種惡人於菩薩所不能加害，若見菩薩心則淸淨；⒂爲有諸衆生不信三寶，若見菩薩則生信心；⒃爲天龍鬼神人非人等，若見菩薩即生師相禮事供養；⒄爲於一切處爲尊爲導，化諸衆生斷惡修善，生天解脫；⒅爲隨所修習菩提分法，具足神通，魔不得便。

除上述所謂十八不共法外，《十住毗婆沙論》卷十〈四十不共法品〉、卷十一〈四十不共法中善知不定品〉又別舉了佛的四十不共法及四十四不共法，而《菩薩善戒經》卷九〈畢竟地三十二相八十種好品〉，以及《瑜伽師地論》卷四十九〈持究竟瑜伽處建立品〉更將三十二大丈夫相、八十隨好、四一切種淸淨、十力、四無所畏、三念住、三不護、大悲、無忘失法、永害習氣、一切種妙智合稱爲百四十不共佛法。至於菩薩方面，新譯《華嚴經》卷五十六〈離世間品〉則有所謂菩薩十不共法，但內容與《寶雨經》所言大同小異。

〔參考資料〕 ㈠《雜阿毗曇心論》卷六；《順正理論》卷七十五；《阿毗達磨藏顯宗論》卷三十五；《法界次第初門》卷下之下；《華嚴孔目章》卷二、卷四；《放光般若經》卷四；《大方等大集經》卷五、卷六；《大乘法相宗名目》卷二（下）。㈡舊譯《華嚴經》卷四十；《華嚴經探玄記》卷十七；《華嚴五教章》卷一；《華嚴五教章指事》卷上（末）。

十八意近行

「意近行」之「意」，指六識中之「意識」。把意識的「受」分成十八種，即稱爲十八意近行。具云十八意近行受，略云十八受、十八意行。

在十二緣起支中，由觸生受。受由其所相應的識之不同而有眼、耳、鼻、舌、身、意等識的受。此中，意識的受又可分爲十八種，即十八意近行受。

「意近行」的「行」是尋伺、觀察之意。所以「意近行」是指意識的「受」包含著意識對於受的性質和所緣境界的了知，這種了知就叫作「意近行」。意識的受就是由於受的性質和所緣境界的不同，而分成十八種。

受的性質有三，即喜、憂、捨。所緣境界有色、聲、香、味、觸、法等六種。十八意近行就是色喜意近行、色憂意近行、色捨意近行，以至法捨意近行等。所以說，意識的受是由於意近行的差別而分成十八種，而意近行的差別是由受的性質及所緣境界的不同而建立的。

此外，十八意近行受又依染善的差別，分成三十六意近行受。隨順善品的叫「出離依受」，隨順染品的叫「躭嗜依受」。三十六意近行受，即躭嗜依喜色意近行受、出離依喜色意近行色，乃至躭嗜依憂法意近行受、出離依憂法意近行受等等。三十六意近行受又稱爲「三十六師句」，《大毗婆沙論》卷一三九說，這三十六種差別句，是佛大師能知能說無滯礙，故稱爲「師句」。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷十七；《發智論》卷十四；《大毗婆沙論》卷一三九；《阿毗曇甘露味論》卷下；《瑜伽師地論》卷九十七；《顯揚聖教論》卷五；《俱舍論》卷十；《順正理論》卷二十八；《俱舍光記》卷十。

十九執金剛

指《大日經》說法會座上的十九尊金剛。乃大日如來的內眷屬，總司如來大智之德。即屬於別德的十八執金剛，及屬於總德的金剛手祕密主。所謂別德的十八執金剛，即：⑴虛空無垢執金剛，⑵虛空遊步執金剛，⑶虛空生執金剛，⑷被雜色衣執金剛，⑸善行步執金剛，⑹住一切法平等執金剛，⑺哀愍無量衆生界執金剛，⑻那羅延力執金剛，⑼大那羅延力執金剛，⑽妙執金剛，⑾勝迅執金剛，⑿無垢執金剛，⒀刄迅執金剛，⒁如來甲執金剛，⒂如來句生執金剛，⒃住無戲論執金剛，⒄如來十力生執金剛，⒅無垢眼執金剛。此中，若由自證、化他而分，前六爲自證，第七、八、九等三金剛爲化他，其餘九尊通自證化他。

關於十九執金剛，古有多說，若據重譽、

道範等人所說，此十九之數乃由不動明王十九布字之內證所開展。不動明王爲胎藏界金剛部之敎令輪身。

〔參考資料〕《大日經疏》卷一；《十九執金剛祕釋》。

十三資具衣

又稱十三種衣、十三資具、十三資具物、十三衣、守持衣。比丘於日常生活所需中，戒律上允許持有的十三種衣、布類。即：

⑴**僧伽梨**：又作僧伽胝、僧伽致（saṅghāṭī），譯爲合成衣、重衣、大衣、雜碎衣等。即九條衣、二十五條衣等大衣。

⑵**鬱多羅僧**：又作嗢呾羅僧伽（uttarāsṅga），譯爲上衣、上著衣、覆左肩衣、入衆衣、中價衣、中衣。即七條衣。

⑶**安陀會**：又作安呾婆娑（antarvāsa），譯作內衣、裏衣、中宿衣、中著衣。即五條衣。

⑷**尼師壇**：又作尼師但那（niṣīdana），譯爲坐具、敷具等。

⑸**泥伐散娜**：又作涅槃僧（nivāsana），譯爲裏衣、裙。即包裹下半身之內衣。

⑹**副泥伐散娜（pratinivāsana）**：譯爲副裙，裙的一種。

⑺**僧祇支**：又作僧脚欹迦（saṅkakṣikā），譯爲覆腋衣、掩腋衣。

⑻**副僧祇支（pratisaṅkakṣikā）**：覆腋衣的一種。

⑼**迦耶褒折娜（kāyaproñchana）**：譯爲拭身巾。

⑽**木佉褒折娜（mukhaproñchana）**：譯爲拭面巾。

⑾**雞舍鉢喇底揭喇訶（keśapratigrahaṇa）**：譯爲剃髮衣，剃髮時披著之衣。

⑿**建豆鉢喇底車憚娜（kaṇḍūpraticchadana）**：譯爲蓋瘡巾或覆瘡疥衣。

⒀**鞞殺社鉢利色加羅（bheṣajapa-riṣkāra）**：譯爲藥資具衣或藥直衣。指疾病時作爲交換藥品的衣布。

另依《翻譯名義大集》所載，此十三項中的第九、第十及第十三分別爲手巾、雨衣與包囊所取代。其中，手巾爲沐浴用的布巾。雨衣又稱夏布，即爲雨具。包囊又名資具衣，即覆蓋資具的布。

〔參考資料〕《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷三；《根本薩婆多部律攝》卷五；《有部百一羯磨》卷十；《南海寄歸內法傳》卷二。

十六特勝觀

十六種禪觀行法。這十六種法門，較適合定根多而慧性少的衆生修習。相傳世尊敎導弟子們修習不淨觀，曾有人因爲修觀而極端厭世，終告自殺。佛因此告諸比丘，捨不淨觀而修此十六特勝觀。即：知息入、知息出、知息長短、知息遍身、除諸身行、受喜、受樂、受諸心行、心作喜、心作攝、心作解脫、觀無常、觀出散、觀離欲、觀滅、觀棄捨。

此十六特勝觀，依智顗《釋禪波羅蜜次第法門》卷七所述，當時佛門中有三種說法，第一及第二是以十六觀分配「四念處」，如知息入、知息出、知息長短、知息遍身、除諸身行等五項屬身念處；受喜、受樂、受諸心行等三項屬受念處；心作喜、心作攝、心作解脫等三項屬心念處；觀無常、觀出散、觀離欲、觀滅、觀棄捨等五項屬法念處。第三種是從四禪八定漸次深入的層次來解釋十六觀。智顗贊同後說。

《釋禪波羅蜜次第法門》卷七復云（大正46・525c）：「十六特勝，修之可以得道。此十六特勝，有定有觀，是中具足諸禪，以喜樂等法愛養故，則無自害之過，而有實觀觀察，不著諸禪，所以能發無漏，既進退從容，不隨二邊，亦能得道，故名特勝。」依此可知，修此十六特勝觀之過程中，行者之身心領受喜樂，無導致厭世自殺之弊，並有如實觀察，令修習者雖深入正定而不致染著諸禪，較諸不淨觀、六妙門等皆更殊勝，故稱「特勝」。

十六執金剛

位於密教金剛界曼荼羅成身會下方的十六尊護法神。即：(1)虛空無垢金剛（十九執金剛之一），(2)金剛輪，(3)金剛牙（不空成就佛四親近之一），(4)蘇喇多金剛（意譯作妙住，謂其住安穩），(5)名稱金剛，(6)大分金剛，(7)金剛利，(8)寂然金剛，(9)大金剛，(10)青金剛，(11)蓮華金剛，(12)廣眼金剛，(13)執妙金剛，(14)金剛金剛，(15)住無戲論金剛（十九執金剛之一，住於大空慧），(16)虛空無邊遊步金剛（十九執金剛之一）。《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》云（大正18・298c）：

「下方有十六執金剛神，蓋一切如來勇健菩提心所生化。亦明如來修行之時，有塵數心障煩惱，以是金剛慧破之，大覺之後，成塵數種類智門，以是金剛慧用之，故復現其暴惡可畏之身。」

各家對此十六執金剛的看法並不一致，如《祕藏記》謂彼等在金剛界一百零八尊曼荼羅中。或稱此十六執金剛爲八方天夫妻，或謂其相當於《大日經》〈祕密曼荼羅品〉所說之金剛部十六尊。或謂其乃十六大菩薩因位之惑障。然與其作此說，不如謂其爲斷破惑障、調伏違法邪道之智德更爲恰當。

〔參考資料〕 《大日經疏》卷十六。

十四根本墮

西藏密宗戒律用語。是破三昧耶戒的根本罪。即(1)毀謗上師，(2)不從佛說，(3)輕視金剛兄弟姊妹，(4)對衆生不慈，(5)捨離菩提心，(6)謗法，(7)向未成熟者宣說密法，(8)痛斥自身，(9)疑諸正法之清淨，(10)愛敵及愛有害衆生，(11)誤解離於言說之正法，(12)令人失去正信，(13)不隨身携帶守三昧耶戒所必需之物，(14)毀謗婦女。此十四種行爲，能毀損道根，增強惑苦。

十四變化心

謂由神境智證通所引發的十四種能變化心。又稱十四變化，或十四化心。《俱舍論》卷二十七云（大正29・144a）：

「神境通果能變化心力，能化生一切化事。此有十四，謂依根本四靜慮生有差別故。依初靜慮有二化心，(一)欲界攝，(二)初靜慮。第二靜慮有三化心，二種如前，加二靜慮。第三有四，第四有五。謂各自下，如理應思諸果化心依自上地必無依下。下地定心不生上果，勢力劣故。」

修四根本靜慮而得神境智證通，依之而化現種種變化事時，其能變化心各於自地與下地有作用，故初靜慮有初靜慮地與欲界二化心，第二靜慮有自地、初靜慮及欲界三心、第三靜慮有自地與前三心、第四靜慮亦有自地與前四心，總共有十四種化心。即欲界及初靜慮繫各有四，第二靜慮繫有三，第三靜慮繫有二，第四靜慮繫有一。

此中，欲界之所變化事除聲外，唯色香味觸四者；色界之所變化事，因色界無段食故除香味，唯色與觸二者。又化作自身他身乃各依自地之能變化心，而不依異地之心。若使發化語是依化主能變化之心，必以初靜慮之能發語心發之。又此等能變化心若修得則爲無記。天龍等之能變化心是生得的，與通於善等三性不同。

又，《大毗婆沙論》卷一三五認爲此等所變化事皆有大種及所造之色。小乘認爲如是能變化心有十四種，大乘認爲四靜慮各皆能起欲界及四靜慮地之化，凡有二十種能變化心。《大乘義章》卷十五云（大正44・769a）：「小乘於上地，度不能現化，故唯十四。言二十者，菩薩依於四禪發通，一一皆能爲五地化，所謂欲界乃至四禪故有二十。良以菩薩神通自在故能如是。」即此意。

◉附：《大毗婆沙論》卷七十二（摘錄）

如是已說順逆入定；次復應說入定定果。此中定果者：十四變化心。謂欲界初靜慮，各有四。第二靜慮，有三。第三靜慮，有二。第四靜慮，有一。且欲界有四變化心者：謂初靜

慮果，乃至第四靜慮果。此四變化心無間，淨四靜慮現在前。淨四靜慮無間，此四變化心現在前。欲界初靜慮果變化心無間，淨初靜慮現在前時；彼欲界意，初靜慮意識法，或三界繫，或不繫。淨初靜慮無間，欲界初靜慮果變化心現在前時；彼初靜慮意，欲界意識法，即所變化，或四處，或二處。如是乃至欲界第四靜慮果變化心無間，淨第四靜慮現在前時；彼欲界意，第四靜慮意識法，或三界繫，或不繫。淨第四靜慮無間，欲界第四靜慮果變化心現在前時；彼第四靜慮意，欲界意識法，即所變化，或四處，或二處。餘十靜慮果變化心，對淨靜慮，廣說隨相應知。

〔參考資料〕《阿毗曇心論經》卷五；《雜阿毗曇心論》卷七；《順正理論》卷七十六；《俱舍論光記》卷二十七；《瑜伽論記》卷九（下）。

十門辯惑論

三卷。唐・復禮撰。收在《大正藏》第五十二冊。永隆二年（681），太子文學（古代官職）權無二就《維摩》、《法華》、《涅槃》等諸經之教說，提出維摩以神力運如來、龍女八歲成佛、淨土與穢土之別等稽疑，提出十問。復禮乃依各種佛典及儒家典籍撰文答覆，乃成此書。全書分通力上感門、應形俯化門、淨穢土別門、迷悟見殊門、顯實得記門、反經贊道門、觀業救捨門、隨教抑揚門、化佛隱顯門、聖王興替門等十門。卷末附有「權文學答書」，敍述權無二見此論之後，疑惑一朝頓解云云。註釋書有龍空的《纂述》二卷、義鏡的《裨檢》五卷。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九；《宋高僧傳》卷十七。

十善業道經

一卷。唐・實叉難陀譯。收在《大正藏》第十五冊。係佛在龍宮爲沙竭羅龍王所說，謂永離殺生、偸盜、邪行、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見等十惡，而修十善者，可得無量功德，乃至能令十力、四無畏、十八不共法等一切佛法皆得圓滿。譬如一切城邑聚落，皆依大地而得安住，一切藥草卉木叢林，亦皆依大地而得生長。此十善業亦復如是，一切諸法、菩薩行皆依此十善大地而得成就。

由於「十善業」又稱「十善道」，故經題乃名爲《十善業道經》。又，本經係《海龍王經》〈十德六度品〉之節譯，與北宋・施護所譯《佛爲娑伽羅龍王所說大乘經》爲同本異譯。此外，清・蕅益編有《十善業道經節要》一書，略解本經所說十善業與十惡業，及其果報。該書收在《卍續藏》第九十五冊，卷首附有清・雍正十一年（1733）世宗的勅諭。

十地經論義記

八卷。隋・慧遠撰。又作《十地義記》、《十地論疏》。收錄在《卍續藏》第七十一冊。乃疏釋世親《十地經論》之作。原爲七卷，每卷各分本末，故以十四卷本行世。但第九卷以下已佚失，現僅存八卷。

本書卷首爲〈自序〉，次解題號，再次以二偈爲序分，長行以下爲正宗分。正宗分立三門分別，即：辨宗趣、判文義、隨文解釋。

世親在《十地經論》中曾提及《十地經》所說的心意識，並以《十地經》所無的阿梨耶識一語加以說明，而認爲阿梨耶識與心意識不同。即：阿梨耶識是眞，心意識是妄。由於世親未以阿梨耶爲第八識，所以，賴耶緣起的八識論乃不得直擬眞如緣起。到隋代的淨影慧遠撰寫此書時，始以心意識配屬前七識，大成第八眞識、前七妄識的眞如緣起論。此外，華嚴的六相圓融義雖係依據世親《十地經論》而立，然亦係依據慧遠之解釋，方得大成。盛行於陳、隋之間的地論宗，其宗義也頗受本書影響。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷八；《新編諸宗教藏總錄》卷三；《東域傳燈目錄》；《華嚴宗章疏并因明錄》；《華嚴宗經論章疏目錄》；《華嚴法界義鏡》卷下。

十住毗婆沙論（梵Daśabhūmika-vibhāṣā-śāstra）

十七卷。龍樹造，後秦・鳩摩羅什譯。梵本及藏譯本皆不傳。又名《十住毗婆沙》或《十住論》。收在《大正藏》第二十六册。本書是《華嚴經》〈十地品〉的註釋，但並未註釋其全品，而是僅註釋初地（歡喜地）及第二地（離垢地）的一半而已。全書用偈頌簡述經文大意，再加以引申疏釋，並不是經文的逐句釋。

全書凡三十五品，第一品〈序品〉乃全書之總論，敍述菩薩、十地的意義及三乘的區別，第二品〈入初地品〉至第二十七品〈略行品〉爲初地之註釋，說明初地的內容及菩薩的行願果等；第二十八品〈分別二地業道品〉以下八品論述第二地，力陳十方便心之重要性，並闡釋大乘菩薩的十善業道。

關於本書的傳譯，法藏在《華嚴經傳記》卷一謂（大正51・156b）：

「十住毗婆沙論一十六卷，龍樹所造，釋十地品義。後秦・耶舍三藏口誦其文，共羅什法師譯出。釋十地品內至第二地餘文，以耶舍不誦，遂闕解釋。相傳其論是大不思議論中一分也。」

關於本書是否爲龍樹所造之一事，目前尚無定論。學界在將本書與《大智度論》的內容作比較研究後，發現二者在思想背景、宗教實踐等方面，特別是對戒律的理解上，均有很大的不同。因此，還有再作研究之必要。

本書由於被視爲不完整的註釋，因此在十地思想的研究上，不太受重視。但書中說明彌陀信仰的〈易行品〉，古來即特別受矚目。該品不僅在了解龍樹思想上極爲重要，同時也是認識淨土思想的形成及其影響的重要典據。尤其論中所揭示的難行與易行二道，經由曇鸞援引以後，其影響是決定性的。亦即曇鸞在所謂自力、他力的實踐態度問題上，提出「依靠信，較容易證入不退轉地之道」（信方便易行）。這種仰賴他力的信，遂成爲淨土教之特色。此外，道綽在《安樂集》中，將曇鸞之所說，結合末法思想，開出了聖道、淨土二門。又，自從日僧親鸞以〈易行品〉爲正依經論以來，眞宗學者撰述諸多〈易行品〉的註釋，終於形成認爲〈易行品〉全品大意唯說彌陀易行的獨特易行觀。

除了〈易行品〉之外，自第二十品〈念佛品〉到第二十五品〈助念佛三昧品〉等六品，也是研究淨土教者應該注意的。

茲將三十五品的名稱表列如下頁。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷一、卷三；《華嚴經探玄記》卷一；《開元釋教錄》卷十四、卷十六、卷十九；壬生台舜編《龍樹教學の研究》；高峯了州《華嚴論集》；《平川彰著作集》第六卷。

十二緣生祥瑞經

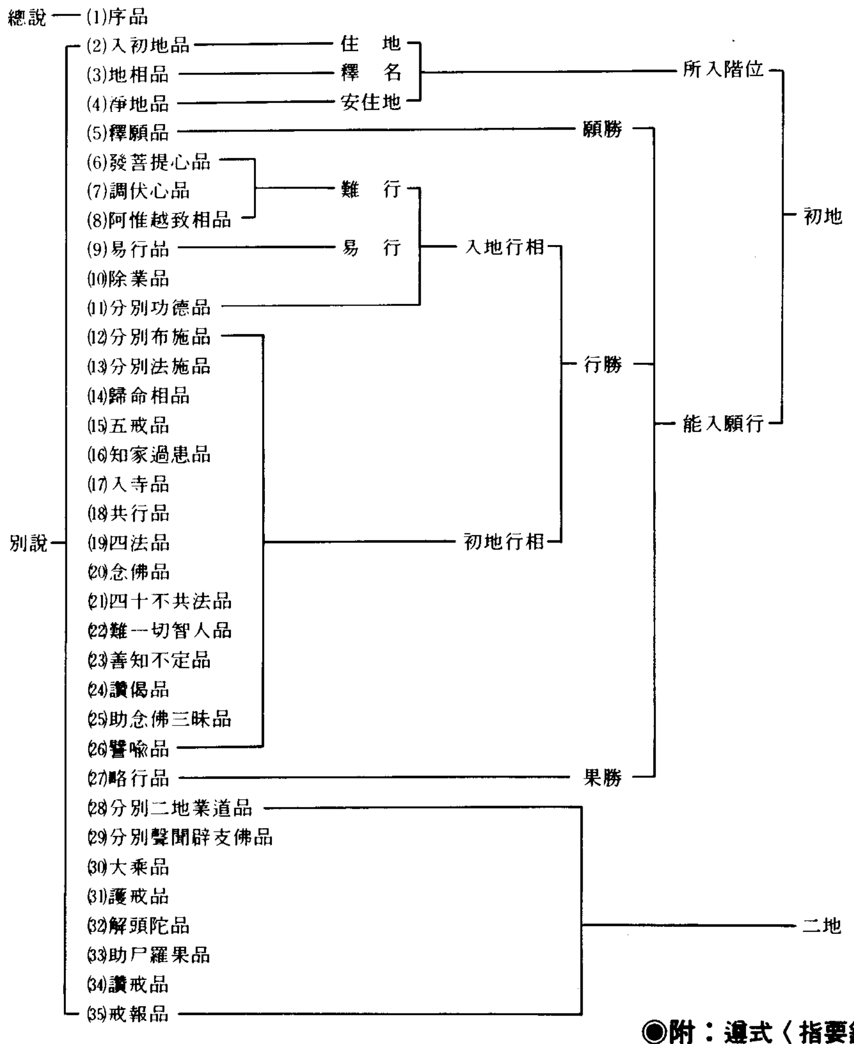
以十二因緣之各支以斷人吉凶的佛典。二卷。宋・施護譯。收在《大正藏》第十六册。上卷係將無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等十二支，與十二月各月的一至十五日相配列。即十月一日無明，二日老死，三日生，……十二日行；十一月一日行，十二月一日識，依次類推。而每月十三、十四、十五日，各同於三、四、五日。依其誕生之日配合十二支，可決定此人一生所受苦樂及其壽命、得病之日與病狀、盜難所來的方位、未來所有的功德等。下卷列圖，依烏鳥鳴吟之日與方位以判斷吉凶。

十不二門指要鈔

書名。二卷，宋代天台宗山家派大師知禮撰。收在《大正藏》第四十六册。爲湛然《十不二門》一文之註釋。《十不二門》原爲荊溪湛然《法華玄義釋籤》卷十四之一段文字，係湛然在論述《法華》本門十妙之前所作之導論；後人錄出該文，別行於世。知禮《指要鈔》即爲該文之註釋。

依本書卷首自序所載，知禮之撰本書，乃爲匡正舊解之謬，爲指示介爾之心而撰。前此

《十住毗婆沙論》三十五品名稱表



有源清、宗昱二師，分別撰述《十不二門示珠指》、《註不二門》二書。知禮以為此二書「事理未明，解行無記，荊溪妙解，翻隱於時。」因此，知禮乃就妄心觀、兩重能所、理具事造、別理隨緣等觀點，發揚自說。

本書撰寫年代為宋．景德元年（1004）；書中另附有慈雲遵式所撰序。此外，本書之註書極多，但中國除天台可度《指要鈔詳解》四卷外，其餘皆不傳。可度之《詳解》註釋極詳細，且引用趙宋天台山家山外諸師之著作，可資參考者不少，為《指要鈔》末註書中之白眉。

◉附：遵式〈指要鈔序〉（摘錄）

釋籤十不二門者，今昔講流以為一難文也。或多註釋各陳異端，孰不自謂握靈蛇之珠，揮彌天之筆。豈思夫一家教觀，殊不知其啓發之所，公覽之再歎，豈但釋文未允，奈何委亂大綱，山隤角崩，良用悲痛。將欲正學，捨我而誰，遂而正析斯文，旁援顯據綽有餘刃，兼整大途教門權實。今時同昧者於玆判矣，別理隨緣其類也，觀道所託連代共迷者於玆見矣，指要所以其立也。至若法華止觀綱格之文，隱括錯綜略無不在，後之學者足以視近見遠，染指知味，易不云乎，通天下之志，定天下之業，斷天下之疑，實此一二萬言得矣。式忝同

學也，觀者無謂吾之亦有黨乎，取長其理無取長其情，文理明白誰能隱乎云也。

十二門論宗致義記

二卷。唐・法藏述。收在《大正藏》第四十二册。本書以華嚴一家之見地，闡釋龍樹《十二門論》之要義，與嘉祥吉藏所撰《十二門論疏》並爲《十二門論》註釋之雙璧。本書初立懸談十門，即：(1)教起所因，(2)藏部所攝，(3)顯教分齊，(4)教所被機，(5)能詮教體，(6)所詮宗趣，(7)造論時代，(8)傳譯緣起，(9)釋論題目，(10)隨文解釋。此中，所詮宗趣係以華嚴終教之意作解，論破邪顯正無差別性，無前後，立破紛然未曾有，又謂空有二諦相即相入無礙。次以細科詮釋論文。

本書之作，當在法藏四十二歲前。後人稱此疏爲新三論之著作，然而，此處所指的「新」，是由於本書成立於玄奘傳入唯識法相學之後，並且法藏以其華嚴之立場作註釋，有別於羅什系統的吉藏所撰，因此謂之爲「新」，並非本書另有別起「新三論宗」之意圖。

十一面觀世音神咒經（梵Mukhadaśaikavidyā-mantra-hṛdaya，藏 Shal-bcu-gcig-paḥi-rig-sṅags-kyi-sñiṅ-po）

一卷，中國北周時代印度耶舍崛多譯。收在《大正藏》第二十册。是敘述十一面觀世音菩薩神咒功德的經典，屬於早期密教的事部法。它是《金剛大道場經》十萬偈頌中的一品。如本經末所云：「此經名金剛大道場神咒經，十萬偈成部，略出十一面觀世音一品。」因而此經也包括在唐・阿地瞿多撮要抄譯《金剛大道場經》而成的《陀羅尼集經》第四卷中。

此經漢文總有四譯：本譯以外，還有第二唐・玄奘譯，題名《十一面神咒心經》；第三唐・阿地瞿多譯，題名《十一面觀世音神咒經》，載於《陀羅尼集經》第四卷。以上皆作一卷。第四唐・不空譯，題名《十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌經》，三卷。藏文也有兩種譯本，其中之一係據唐・玄奘譯的漢文《十一面神咒心經》轉譯而成。

此經的內容，敘述佛在王舍城耆闍崛山中，時觀世音菩薩在會衆中白佛：欲爲除滅一切衆生的憂惱病苦等，說十一面觀世音心咒，使能讀誦書寫者，除殃護身。并說過去恒沙劫前，在百蓮準眼頂無障礙功德光明王如來所，爲大持咒仙人，獲得此咒，即能見十方佛，得無生忍。又於曼陀羅香如來所爲優婆塞時也得到此咒，由此而得一切諸佛大慈悲喜捨誦慧藏法門等功德。然後次第說示根本神咒、咒水、咒衣、咒香、咒華、咒油、咒食、咒火、結界、行道等咒，及造十一面觀世音像法，供養念誦法、諸種成就法等。

關於此經的註疏，現存有唐・慧沼的《十一面神咒心經義疏》一卷。此外，有靖邁的《疏》，道倫的《疏》，均佚。（高觀如）

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷十一；《開元釋教錄》卷七、卷八；《貞元新定釋教目錄》卷十；《東域傳燈目錄》。

PL教團

日本新興宗教。前身爲德光教教師御木德一、御木德近父子所創的人道德光教。該教於1924年創立，屬於「習合（調和）神道」系統。1931年改稱「ひとのみち」（人道）教團，1937年被迫解散，1946年御木德近再以PL教團之名重建。PL即perfect liberty的簡寫，意指「完全的自由」。

基本教義有「人生即藝術」等二十一條處世訓，具有「對現實的全面肯定」與「欲望的充足」等特徵，然在社會關係與人間關係方面，則宣說「長幼之道」、「男女之道」。布教時採用社交舞蹈。在宗教團體中，也是最先應用電腦者。從事高爾夫球場、醫院、健康管理中心、學校、農場、觀光旅遊、雜誌等多角營運事業。每年夏天都召開一次全日本規模最大的「煙火大會」。每月舉行一次信徒集會性質

的座談會。

現任教主爲第三代的御木貴日止。本部設在大阪府富田林。又，1946年分別由丸山敏雄、上廣哲彥所創的倫理研究所、實踐倫理宏正會，均爲PL教團之支系。

〔參考資料〕 藍吉富《二十世紀的中日佛教》；《新宗教事典》（弘文堂）。

三劃

三土

指佛之三身所居處的三種境界或世界。因佛之三身之名稱有不同說法，因此，三土之名也頗有差異。

㈠**指法身土、報身土、應身土**。

⑴**法身土**：又作法性土、法土，即法身佛所居之土，爲眞如法性之理體所證顯，是佛土的本體。

⑵**報身土**：又作實報土、報土，爲報身佛所居之土，乃佛於因位無量妙行所酬報的微妙莊嚴土。

⑶**應身土**：又作化身土、化土、應土，爲應身佛所居之土，乃應衆生機感而化現。

一切諸佛悉有此三土，其中，諸佛之法身土不分其相，報身土則有別，如阿彌陀佛的報身土即《阿彌陀經》所說的西方極樂世界，釋迦牟尼佛的報身土是《涅槃經》卷二十四所說的西方無勝土。應身土方面，如釋迦牟尼佛的應身土即此娑婆世界，阿彌陀佛的應身土是《鼓音聲經》所說的淸泰國。

諸佛土中，可攝於應土或化土者，種類甚多，有娑婆世界等的穢土，也有衆寶莊嚴的淨土，又有應時而暫現穢相或現淨相者。《安樂集》卷上云（大正47・6b）：

「無而忽有，名之爲化。即如四分律云，錠光如來化提婆城與拔提城，相近共爲親婚往來，後時忽然化火燒却，令諸衆生覩此無常，莫不生厭，歸向佛道也。（中略）隱穢顯淨，如維摩經，佛以足指按地，三千刹土莫不嚴淨。」

此中，前者是於穢中現穢，後者則於穢中現淨，二者皆屬化土。

此外，此三土中的應土，若另開化土，則爲法、報、應、化四土。

㈡**指法性土、受用土、變化土**：此三者依次相當於法、報、應三土，爲法相宗的三土說，其他各宗亦多依用此稱。

⑴**法性土**：佛自性身（法身）所居之土，乃眞如之理性。身土無別，依義而分土。《成唯識論》卷十謂（大正31・58b）：「自性身依法性土，雖此身土體無差別，而屬佛法相性異故，此佛身土俱非色攝，雖不可說形量小大，然隨事相其量無邊，譬如虛空遍一切處。」

⑵**受用土**：即自他受用法樂之土，可分自受用土與他受用土二種。自受用土，自受用身所居，爲自己獨受法樂之處。即佛之大圓鏡智相應淨識，於其因位所修自利行滿，從初成佛，盡未來際，相續變爲純淨佛土，周圓無際，衆寶莊嚴，此稱自受用土。他受用土，爲他受用身所居，乃佛以平等性智、大慈悲力，所修化他行滿，隨十地菩薩所宜，變成淨土，或大或小，或勝或劣。如西方極樂淨土、《法華經》〈壽量品〉所說的常在靈山之土，皆是他受用土。

⑶**變化土**：即應身如來變化之土。謂佛以不思議神力，隨諸衆生善惡之業，變現淨穢之土，乃方便設化。《成唯識論》卷十（大正31・58c）：「變化身依變化土，謂成事智、大慈悲力，由昔所修利他無漏淨穢佛土因緣成熟，隨未登地有情所宜化爲佛土，或淨或穢，或小或大，前後改轉。」

〔參考資料〕《大乘義章》卷十九；《佛地經論》卷七；《成唯識論述記》卷十（末）；《法苑義林章》卷七（末）。

三大

指體、相、用三者。體是本體，相是本體的性能，用是性能的作用。萬物皆有體相用，以金獅子像爲例，其本體之黃金是爲「體」。能成爲獅子像或其他像的性能即爲「相」，該像令人產生怖畏等作用即爲「用」。以此三者判別衆生心或宇宙法界時，其體相用無限廣大，故得「三大」之名。

有關體相用三大的建立，顯密說法不同。顯教方面，有小乘教的六因四緣之緣起，法相宗的阿賴耶識緣起，《起信論》、天台宗等的

眞如緣起，華嚴宗的法界緣起等種種說法；但其究極是以無色無形的眞如空理爲諸法本體。華嚴、天台兩宗雖談事理圓融之旨，但較之眞言宗，仍有事理隔歷的分齊。

此下就《起信論》及眞言宗所說，略述如次：

(1)《起信論》謂摩訶衍體爲衆生心，而就衆生心之所以名爲「大」的原委談體相用三大，文云（大正32・575c）：

「摩訶衍者，總說有二種。云何爲二？一者法，二者義。所言法者，謂衆生心。（中略）所言義者，則有三種。云何爲三？一者體大，謂一切法眞如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間、出世間善因果故。」

①體大：指凡聖、染淨、因果、依正皆以之爲所依的本體，雖隨流、加染，眞如之體亦不增，雖反流、減染，眞如之體亦不減。又雖反流、加淨，亦不增眞如之體，雖隨流、缺淨，亦不減眞如之體。亦即眞如的體大，是不依染淨而闕，始終常恒不變，平等不增減的眞性。

②相大：眞如自性本來滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義，本覺智明；有遍照法界義，本覺顯照之用；有眞實識知義，離無明倒執；有常樂我淨義，性德圓備；有淸凉不變自在義，性德不變。亦即眞如的相大，是過恆沙無量不思議功德悉皆滿足。

③用大：乃諸佛如來大慈悲攝化之用。諸佛如來唯此法身智相之身，爲第一義諦，無有世諦境界，但隨衆生見聞各各得益，故說爲用大。此用有二種，一者依分別事識，爲凡夫二乘心所現者名爲應身或化身；二者依於業識，爲菩薩所現者名爲報身。亦即報化二身不思議的業用爲眞如的用大。

印順《大乘起信論講記》第三章第二節釋此三大云：

「體、相、用，爲本論的重要術語，與勝論師的實、德、業相同。用是作用，指動作與力用。相是德相，不單是形態，而是性質、樣相等。相與用不同，用約與他有關的動作說；相約與他差別的性質說。自體，有相、有用，而爲相用所依的。如以時鐘來說：的答的答的長短針的活動，使我們知道現在是什麼時候，這即是用。形態是圓的；刻有一至十二的數目字；有長短針；有許多機件配合著：這些都是相。體，指造成此時鐘的物質；或總指這個具體的物事。凡存在的東西，都有體、相、用可說。

論到體相用，阿含經論及中觀經論，與本論的解說不同。如體即自性，不專指眞如平等相說。像時鐘有時鐘的體，人有人的體，色有色性，心有心性。雖以空性爲一切法性，但這是通性，決不即以此爲一切法的實體，而說一切法依此而現起，以此爲質料因或動力因。但佛法在發展的過程中，到達攝境從心，於是乎一切唯識爲體了。攝相從性，於是乎一切以如爲體了。體，常被用爲眞如平等相的專名，與相用對論。本論所說的：大乘體是眞如平等性；大乘相是大乘的稱性功德；大乘用是大乘的種種作用。」

(2)眞言宗所說，指宇宙法界有體相用三大。地水火風空識六大，體性遍於有情、非情，故稱體大。大曼荼羅、三昧耶曼荼羅、法曼荼羅、羯摩曼荼羅等四曼相狀歷歷，故稱相大。身語意三密作用深密相應，故稱用大。

有關三大之建立，若約橫門而言，則三大都是本有，無有深淺；若約竪門而立，則有能所、本末、淺深之別。所謂六大，乃絕對本有，能生之本源，一味平等之位。四曼、三密都是相待緣起的差別相用之位。雖然分爲二門，但橫竪二門本是不二法體，故不動緣起當相而見法爾實體。故空海《即身成佛義》謂（大正77・382c）：「雖有能所二生，都絕能所。法爾道理，有何造作。能所等名皆是密號，執常途淺略義，不可作種種戲論。」

〔參考資料〕《大乘起信論疏》卷上；《大乘起信論別記》；《華嚴經探玄記》卷一、卷十六；《華嚴

經疏鈔玄談》卷一；《釋摩訶衍論》卷一。

三世（梵 trayo dhvānaḥ，巴 tayo addhā，藏 dus-gsum）

指過去（paścima-kāla）、現在（praty-utpanna-kala）、未來（anāgata-kāla）三者。略爲過現未或去來現，也作前世、現世、來世，又稱前際、中際、後際。已過去的時間爲過去，現在的時間爲現在，未來的時間爲未來。世有隔別、遷流之義，時間遷流有過、現、未的隔別，故稱世。

但從佛教各宗派的通說「時無別體，依法而立」，可知佛教並不承認時間有別體，而說時間乃依據法的狀態而分。即法產生且有作用是爲現在，法已消滅或作用停止稱爲過去，未生也未有作用時，則稱爲未來。《阿毗達磨集異門足論》卷三（大正26・378c）：

「過去世云何？答：諸行已起已等起，已生已等生，已轉已現轉，已聚集已出現，落謝過去盡滅離變，過去性、過去類、過去世攝，是謂過去世。未來世云何？答：諸行未已起未已等起，未已生未已等生，未已轉未已現轉，未聚集未出現，未來性、未來類、未來世攝，是謂未來世。現在世云何？答：諸行已起已等起，已生已等生，已轉已現轉，聚集出現，住未已謝，未已盡滅，未已離變和合現前，現在性、現在類、現在世攝，是謂現在世。」

《阿毗達磨雜集論》卷三所說亦同。又，若更廣論之，三世所指的時間，長短並不一定。或以刹那來分，則一刹那爲現在，其前爲過去，其後是未來；或以一生來分，現所存在的這一生是現在，其前是過去，其後是未來；或更以永劫來分，如稱過去莊嚴劫、現在賢劫、未來星宿劫等。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷四十八；《成唯識論了義燈》卷四（本）；《雜阿含經》卷三、卷八；《識身足論》卷一；《法蘊足論》卷六；《存在論・時間論》（《講座・佛教思想》①）；木村清孝《東洋における時間論の總合的研究》。

三有

(一)**指欲有、色有、無色有**：與「三界」同義。「有」係因迷而得的迷果。三界即是迷界，故稱爲「三有」。《菩薩善戒經》卷一（大正30・966b）：「欲界、色界、無色界三有。」《大智度論》卷三（大正25・82a）：「三種有：欲有、色有、無色有。云何欲有？欲界繫業取因緣，後世能生亦是業報，是名欲有。色有、無色有亦如是，是名爲有。」

(二)**指有情一生的三部分**：即生有、本有、死有。生稱爲生有；從生到死之間稱爲本有；死稱爲死有。此說不立中有，與小乘有部宗等所立之「四有說」不同。根據《異部宗輪論》所載，小乘的大衆部、一說部、說出世部、雞胤部、化地部等，主張此「三有說」，以爲在死於此、生於彼之際，即使時與處相隔，其間亦無一有。

(三)**有漏的異名**：有漏是三有之因，爲其所依，係其所攝，故名爲三有。

(四)**指數論外道所立的善成有、性得有、變異有三者**：《金七十論》卷中（大正54・1255b）：

「(一)因善成就，(二)由自性成就，(三)從變異得。因善成就者，如迦毗羅仙人初生共四德生：(一)法、(二)智、(三)離欲、(四)自在。是四種德因善得成就，故此四德依善成就有。何者自性成就？自性成就者，如皮陀傳說，昔時梵王生有四子，一名娑那歌，二名娑難陀那，三名娑那多那，四名娑難鳩摩羅，此四子已具足具事有身。十六歲時四有自然成，謂法智離欲自在，譬如見物藏自然而得。此四物不由因得故，故說自性成。變異得有者，師身名變異。因師身故弟子恭敬親近聽聞得智慧，因智慧得離欲，因離欲得善法，因善法得八自在，是弟子四德從師身得，故說變異得。」

此三有相當於佛法所說的等起善、生得善、加行善，若爲四德所熏習，則輪轉於梵天等處。反之，若爲四非法所熏習時，則輪轉於獸道等惡處。

〔參考資料〕 (一)《集異門足論》卷四；《大毗婆沙論》卷六十。

三衣（梵trīṇi cīvarāṇi，巴tīṇi cīvarāṇi）

依佛教戒律的規定，比丘所可擁有的三種衣服，謂之三衣。即：僧伽梨（saṃghāti）、鬱多羅僧（uttarāsaṅga）、安陀會（梵antar-vāsa，巴antaravāsaka）。此三衣總稱爲支伐羅（cīvara）。由於三衣依規定皆須以壞色（濁色，即袈裟色）布料製成，故又稱爲袈裟（kaṣāya）。茲略述三衣如次：

(1)**僧伽梨**：即大衣、重衣、雜碎衣、入聚落衣、高勝衣，爲上街托鉢或奉召入王宮時所穿之衣，由九至二十五條布片縫製而成，又稱九條衣。

(2)**鬱多羅僧**：即上衣、中價衣、入衆衣，爲禮拜、聽講、布薩時所穿著之衣，由七條布片縫製而成，故又稱七條衣。

(3)**安陀會**：即內衣、中宿衣、中衣、作務衣、五條衣，爲做日常勞務時或就寢時所穿著。

比丘尼除此三衣外，另加僧祇支（梵saṃkakṣikā，巴saṅkacchika）及厥修羅（kusūla），合稱比丘尼五衣。僧祇支，即覆肩衣，穿在三衣裏面，裹覆左肩與兩腋之衣。厥修羅，即下裙，覆於腰部之衣。

關於三衣的制訂緣由，頗有異說。依《十誦律》所載，瓶沙王請佛制僧衣，以別於外道衣；佛到南山遊行，見艮田畦畔齊整，遂命阿難根據田相裁製深摩根衣。依《四分律》所載，佛鑑於比丘衆渡恒河時現雜亂相，遂制三衣之數。《有部毗奈耶》卷三十九則載，六羣比丘穿著白色衣，受到居士譏嫌，故佛制比丘須著三種壞色衣。

三衣之色相，以青黃赤白黑五正色及緋紅紫綠碧五間色爲非法，必壞之，染成茜、泥、木蘭三如法色。三衣之重數亦有制限，如係新衣，則大衣二重、餘二衣一重；若屬故衣，則大衣四重、餘二衣二重；若新故兩者併用，則大衣新一重、故二重。

雖然三衣是以施主所施之故弊衣截綴而成，但仍須勤加守護，著大衣時不得做搬運木石、拔草鋤土或掃地等粗重作務，所謂護三衣如護身皮，護鉢如護眼目。《十誦律》載，所行處衣鉢俱而無所顧戀，猶如飛鳥，若比丘入聚落不持三衣者，得突吉羅罪。

〔參考資料〕 《大比丘三千威儀》卷上；《玄應音義》卷十五；《南海寄歸內法傳》卷一；《四分律行事鈔資持記》卷中二之二、卷下一之一；《釋氏要覽》卷上；《大乘法相宗名目》卷六（中）；《作法集》；《乳味鈔》卷十九。

三災

指劫末所起的三種災害。有小三災及大三災兩種。前者起於住劫，後者起於壞劫。依佛教的世界觀，世界之消長係依成、住、壞、空四劫永久循環不息。

(1)**小三災**：住劫有二十增減劫，而在各減劫之終，人壽只十歲時所起之災，有刀兵災、疾疫災、饑饉災，此稱爲小三災。《大毗婆沙論》卷一三四（大正27·693a）：

「中劫小三災現，(一)刀兵，(二)疾疫，(三)饑饉。初刀兵劫將欲起時，贍部洲人極壽十歲，爲非法、貪染汚相續，不平等愛映蔽其心，邪法縈纏，瞋毒增上，相見便起猛利害心，如今獵師見野禽獸。隨手所執皆成刀杖，各逞凶狂，互相殘害，七日七夜死亡略盡。贍部洲內纔餘萬人，各起慈心，漸增壽量。爾時名爲度刀兵劫。

次疾疫劫將欲起時，贍部洲人極壽十歲，由具如前諸過失故，非人吐毒，疾疫流行，遇輒命終，難可救療，都不聞有醫藥之名；時經七月七日七夜，疾疫流行，死亡略盡。贍部洲內纔餘萬人，各起慈心，漸增壽量。爾時名爲度疾疫劫。後饑饉劫將欲起時，贍部洲人極壽十歲，亦具如前諸過失故，天龍忿責不降甘雨，由是世間久遭饑饉。」

至於贍部洲（南閻浮提）之外的三洲，則無此災害。即東弗婆提和西瞿耶尼無根本災，

但有類似之災難。此二洲有情由於瞋習較盛，身力羸劣，而飢渴連連。北拘盧洲則無此災難。

《俱舍論》卷十二、《順正理論》卷三十二、《顯宗論》卷十七所說亦如前述。而在其他經論中，災起之次第也有異說。如《中阿含經》卷三十四、《長阿含經》卷二十二、《起世經》卷九等說是先起刀兵，次起饑饉，後起疫病；《立世阿毗曇論》卷九說疾疫、刀兵、饑饉；《瑜伽師地論》卷二說儉、病、刀。

有關三災發生之時節亦有異說，有言一減劫起一災，或言一減劫內連續起三災。《立世阿毗曇論》卷九所說屬於前者。由於《阿含經》、《大毗婆沙論》等書皆作此說，或可斷言此乃小乘教之定說。而《瑜伽師地論》卷二之說與此相反，該書謂一減劫內連續起三災。

關於免除三災的方法，《大毗婆沙論》卷一三四說，一日一夜持不殺戒，誓願於未來生不逢刀兵災起；或以一訶梨怛雞（果物名），起殷淨心奉施僧衆，誓願於當來世不逢疾疫災起；或以一摶之食，起殷淨心奉施僧衆，誓願於當來世不逢饑饉災起。

(2)**大三災**：指壞劫中所產生的破壞器世間的災害，即火災、水災、風災三種。

壞劫之初，衆生都上生到第二禪天以上，初禪天及欲界成器世間，此時名爲破壞有情世間；隨之而起大災破壞器世間。三災之相，依《俱舍論》卷十二所載（大正29・63a）：「於此漸有七日輪現，諸海乾竭，衆山洞然，洲渚三輪並從焚燎，風吹猛焰，燒上天宮。（中略）謂欲界火猛焰上昇，爲緣引生色界火焰，餘災亦爾。」如此大三災一周有六十四大劫，其中，火災有五十六回，水災七回，風災一回。

此外，關於三靜慮形成三災之頂，《俱舍論》卷十二云（大正29・66c）：

「此三災頂爲在何處？第二靜慮爲火災頂，此下爲火所焚燒故；第三靜慮爲水災頂，此下爲水所浸爛故；第四靜慮爲風災頂，此下爲風所飄散故。隨何災上名彼災頂？何緣下三定遭火水風災？初二三定中內災等彼故。謂初靜慮尋伺爲內災，能燒惱心等外火災故。第二靜慮喜受爲內災，與輕安俱潤身如水故，遍身粗重由此皆除故，經說苦根第二靜慮滅。第三靜慮動息爲內災，息亦是風，等外風災故，若入此靜慮有如是內災，生此靜慮時遭是外災壞。何緣不立地亦爲災？以器世間即是地故，但可火等與地相違，不可說言地還違地。」

至於大三災起自壞劫二十小劫中的那一劫，《大毗婆沙論》卷一三三中有後十劫、後五劫和最後一劫等三說。

〔參考資料〕《起世經》卷九；《起世因本經》卷九；《大樓炭經》卷六；《立世阿毗曇論》卷九；《順正理論》卷三十二；《顯宗論》卷十七；《長阿含經》卷六〈轉輪聖王修行經〉、卷二十一〈三災品〉、卷二十二〈三中劫品〉；《優婆塞戒經》卷七；《佛祖統紀》卷三十。

三身（梵trayaḥ kāyāḥ，藏sku-gsum）

佛的三種身。又稱三佛或三佛身。其名稱、種別在經論中有多種異說。玆舉其中最主要者如次：

(一)**法身、報身、應身**：這是古來被廣泛採用的三身名稱，論及諸種佛身義時，多用爲標準。法身由眞如的理體所證顯；報身是酬報因位無量願行的相好莊嚴身；應身是應所化衆生之機感而化現的佛身。以釋迦牟尼佛爲例，王宮所生身是應身；有無勝莊嚴淨土的是報身；證得實相眞如之理，與此理無二無別、常住湛然的是法身。

不過諸經論的說明或深或淺，義各有出入，不可一概而論。天親《法華論》所舉三種佛菩提與此三佛身相當，論中以佛性爲法身，修行顯佛性爲報身，化衆生者爲化身。《大乘起信論》所說大致相同。

慧遠《大乘義章》卷十九〈三佛義〉解釋三身的名義，文云（大正44・837c）：

「法身佛者，就體彰名。法者，所謂無始法

性。此法是其衆生體實，妄想覆纏，於己無用。後息妄想，彼法顯了，便爲佛體。顯法成身，名爲法身。如勝鬘說，隱如來藏，顯成法身。法身體有覺照之義，名法身佛。（中略）報身佛者，酬因爲報，有作行德，本無今有，方便修生，修生之德，酬因名報，報德之體，名之爲身。又德積聚，亦名爲身，報身覺照，名之爲佛。（中略）應身佛者，感化爲因，感化之中，從喩名之。是義云何？如似世間有人呼喚則有響應，此亦如是，衆生機感，義如呼喚。如來示化事同響應，故名爲應。應德之體，名之爲身。」

智顗《金光明文句》卷二的解釋略同。《金光明玄義》卷上說三身是三種法聚，理法聚名爲法身，智法聚名爲報身，功德法聚名爲應身。

智顗以爲古來的見解皆不出三身隔歷之意，因而在《法華文句》卷九（下）力主三身相即。《金光明文句》卷二云（大正39·53c）：「一異則乖法體，即一而三，即三而一。」三身相即，舉法身則具報、應，舉報、應也同具其他二身。三身即一，一身即三，是不縱不橫的妙身。如此，如法身及報身中的自受用身遍滿法界，他受用身與應化身也遍滿法界。而見他受用、應化有大小之別，乃因根機不同所致。

《法華玄義》卷五（下）明類通三法，以三身配眞性軌、觀照軌、資成軌，《金光明玄義》亦明之。此外，將三身中的應身分爲勝劣二身，或另開立化身，則成四身說。

㈡自性身（又名法身）、受用身、變化身：這也是古來廣用的一說。自性身是如來內證的眞如理體，也是受用、變化二身之所依。受用身是受用廣大法樂的佛身，分自、他二種。自受用身是如來自受用法樂之身；他受用身是爲十地菩薩轉法輪，令受用法樂之身。變化身是爲未登地菩薩與二乘凡夫示現無量隨類身，從事現通說法等種種化益的佛身。此種三身分受用身爲自、他，因此也可稱作四身。

其中，自性身是法身，受用身是報身，變化身是應身。或者也可說自受用身是報身，他受用身是應身，因他受用身是應菩薩之機感所現的佛身。

此三身說原出自《佛地經》。《佛地經論》卷七舉經中「自性法受用，變化差別轉」一句，加以論釋（大正26·325c）：

「自性法者，即是如來初自性身，體常不變，故名自性；力、無畏等諸功德法所依止，故亦名法身。受用即是次受用身，能令自他受用種種大法樂故。變化即是後變化身，爲欲利益安樂衆生，示現種種變化事故。體義、依義、衆德聚義，總名爲身。」

此三身以五法爲體，五法即清淨法界與大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智等四智。一說謂前二法是自性身之體，次二法是受用身之體，最後一法是變化身之體。

㈢法身、應身、化身：《金光明最勝王經》卷二〈三身分別品〉說，一切如來皆有法、應、化三身，並解釋此三身之義（大正16·408b）：

「如來昔在修行地中，爲一切衆生修種種法，如是修習至修行滿。修行力故，得大自在。自在力故，隨衆生意，隨衆生行，隨衆生界，悉皆了別，不待時，不過時，處相應，時相應，行相應，說法相應，現種種身，是名化身。（中略）諸如來爲諸菩薩得通達故，說於眞諦。爲令解了生死涅槃是一味故，爲除身見衆生怖畏歡喜故，爲無邊佛法而作本故，如實相應如如如如智，本願力故，是身得現。具三十二相，八十種好，項背圓光，是名應身。（中略）爲除諸煩惱等障，爲具諸善法故，唯有如如如如智，是名法身。前二種身是假名有，此第三身是眞實有，爲前二身而作根本。何以故？離法如如，離無分別智，一切諸佛無有別法，一切諸佛智慧具足，一切煩惱究竟滅盡，得清淨佛地。是故法如如如如智，攝一切佛法。」

慧遠《大乘義章》卷十九認爲此三身是合

法身與報身爲一法身，再從應身開出化身，立應身與化身。應身如出現於印度的釋迦佛，化身指隨人天鬼畜等所化之類而現的非佛形身。

智顗《摩訶止觀》卷六之四認爲應身即報身，相當於法、報、應三身。應身即報身之說，是依《合部金光明經》卷一〈三身分別品〉（大正16・364c）：「智慧清淨，攝受應身」之意。《止觀輔行傳弘決》云（大正46・355b）：「引金光明，亦證報身。（中略）境名法身，智名報身，境智相應，能起化用，名爲應身。準彼經意，應字平呼，智應於境，名爲應身，彼經即以報身爲應。」此外，《台宗二百題》卷八也有所詳論。

窺基《法苑義林章》卷七（本）說，法身即自性身，自受用身攝於其中，因爲自受用身是如來的功德。應身是他受用身及變化身中的佛身，化身相當於變化身中的隨類應同身。又，《大乘義章》卷十九依《涅槃經》意，謂化身是從應身一時暫變的無量分身化佛。

〔參考資料〕 ㈠《十地經論》卷三；《金剛般若波羅蜜經論》卷上；陳譯《攝大乘論》卷下；《大乘義章》卷十九；《法華玄論》卷九。㈡《攝大乘論》卷上；《成唯識論》卷十；《成唯識論述記》卷十（末）；《大乘法苑義林章》卷七（本）；《宗鏡錄》卷八十九。㈢《金光明最勝王經疏》卷四；《註金光明最勝王經》卷二。

三宗

㈠華嚴宗五祖圭峯宗密將大乘各宗總分爲法相、破相、法性三宗。其中，法相、破相二宗相當於華嚴五教的大乘始教，法性宗相當於終頓圓後三大乘。法相宗是始教中的相始教，指瑜伽、唯識二宗的教義。因其建立五位百法、三性二無我、四智三身等法相，故有此名。破相宗是始教中的空始教，指三論宗的教義。該宗主張四句百非、八不中道、無所得眞諦，故有此名。法性宗是終頓圓三教的總稱，以說眞心緣起、緣起無性、法性自爾，故有此名。

宗密在《圓覺經略疏》卷上之一說，大乘教總有三宗，謂法相、破相、法性。又二分三宗爲前二宗與後一宗，謂前者（破相、法相）對後者（法性）有十相違，後者對前者有五不同。十相違，即：⑴三乘一乘之異，⑵五性一性之異，⑶唯心眞妄之異，⑷眞如凝然隨緣之異，⑸三性空有離即之異，⑹生佛不增不減之異，⑺二諦空有離即之異，⑻四相前後同時之異，⑼能所斷證離即之異，⑽佛身有爲無爲之異。其次，五不同爲：⑴無性本性之異，⑵眞智眞知之異，⑶二諦三諦之異，⑷三性空有之異，⑸佛德空有之異。

㈡佛教教派有關三宗的論說很多，此處所指的是南北朝宋、齊時代名士周顒所立的三宗。周顒是個佛教學者，信仰佛教，曾做官於宋、齊二代，對佛教很有研究。他把當時佛教產生的學術思想，概括地歸納爲三宗。作《三宗論》，有名於世。三宗的要義，是在解釋空的含義不同而分宗不同。在宋、齊時期，無著、世親或瑜伽之學尚未翻譯流行，當時佛教盛行的學說主要是《般若》、《涅槃》、《三論》、《成實》。而《般若》、《三論》、《成實》都是闡述空義的學說。在晉代研究《般若》就有六家七宗的不同，宋、齊兩代，成實、三論諸師談空也有多種不同，周顒因著《三宗論》以評判之。

三宗者，第一「不空假名宗」。此解釋空義，主張只空諸法實性，名爲眞諦，名爲性空，不空因緣假法，緣起假有即是世諦，並非全無，若此都空，便墮斷滅。此種主張，名爲性空，不空因緣假名。據《名僧傳抄》說：宋代名僧覺世，善《泥洹》、《大品》，立二諦義，以不空假名爲宗。

第二是「空假名宗」。主張空即假有，爲空假名。意謂緣起諸法是假有，名爲世諦。此世諦假法，衆緣若散，即歸空無，名爲眞諦。即前有假法而後空之。爲空假名。此又名爲空有二諦，有爲世諦，空爲眞諦，有時無空，空時無有，空有不相即。此是《成實》者的析法空義，明空便空假假有，故稱「空假名」。

第三「假名空宗」。意謂從衆緣生的假法即是空，為假名空。此義即不存空以遣有，也不壞假有而談空，即假即空，是非有非無義，雖空而宛然假有，雖假有而宛然是空，空有無礙，不偏兩邊即是中道。

周顒的佛學思想屬於三論學派。著《三宗論》設「不空假名」難「空假名」，設「空假名」難「不空假名」，又設「假名空」難前兩宗。可見周氏所宗為「假名空宗」。此《三宗論》常為三論學者所稱道，並謂假名空義出自僧肇《不眞空論》。《中論疏》說：「尋周氏假名空，原出僧肇不眞空論（中略）。肇公云：以物非眞物，故是假物，假物故即是空。大朗法師關內得此義以授周氏，周氏因著三宗論也。」大朗即攝山僧朗，是三論宗的宗師。假名空義，三論學者視為正義。（劉峯）

三性

㈠從宗教倫理的立場，一切法可分為善、惡、無記等三類：對於現世、來世和自他都是順益的，如信等善心及善心所起的一切善根，是為善性。對於現世來世和自他都是違損的，如貪等惡心所起的一切惡業，是為惡性。非善非惡為中庸之法，是益是損，不能預測，是為無記性。關於三性與衆生之行為的關係，小乘有部與大乘瑜伽行派，皆有繁瑣、複雜的析論。茲略述如次：

據《俱舍論》卷十三所載，善不善性又各分成：勝義、自性、相應、等起等四類。此中，勝義善，謂眞解脫，擇滅涅槃。蓋涅槃，即安穩不動，一切法中其體最尊，故獨標名勝義善。自性善，謂慚、愧及無貪、無瞋、無癡等三善根。不待相應及其餘之等起，其體性本善猶如良藥，故名自性善。相應善，謂能與自性善相應方成善性的心、心所；若與慚等不相應，則善性不成，故名相應善。等起善，謂由自性及相應善所等起之法，譬如牛飲甘草之汁所引生甘美之汁。

不善性的四種法之中，勝義不善，謂生死之法。生死中諸法皆以苦為自性，極不安穩，猶如痼疾。自性不善，謂有漏法中的無慚、無愧、貪等三不善根，其體不善，猶如毒藥。相應不善，謂能與自性不善相應的心、心所法，如滲毒之水。等起不善，謂由自性及相應不善所等起之法，如飲毒藥汁所引生之毒乳。關於無記的類別，諸論所說不一，或說一種，所謂勝義無記；或說二種，即勝義與自性無記；或說四種，即：異熟、威儀、工巧、通果；或說五種，即於前四種上，加一自性無記。

又，《俱舍論光記》卷二謂（大正41・35c）：

「善略有三：㈠生得；㈡加行，謂聞、思、修；㈢無漏，謂學、無學、勝義。就無漏中，前二有為無漏，後一無為無漏。善總有七：㈠生得，㈡聞，㈢思，㈣修，㈤學，㈥無學，㈦勝義。不善唯一，無記有二：㈠有覆，㈡無覆。就無覆中有六：㈠異熟，㈡威儀，㈢工巧，㈣通果，㈤自性，㈥勝義。前五有為無記，後一無為無記；並前有覆，總有七種。」

總此十五種（善七、不善一、無記七），以分別十八界七十五法之三性，則十八界中，眼等五根與香味觸三者屬無記性。七種無記中，不通有覆、勝義，而異熟無記有異熟五根與香味觸，威儀、工巧、通果無記唯有香味觸，自性無記有長養五根、香味觸及外香味觸。

色聲二界若屬善心力等起的身語表所攝，是為善；若屬不善心力等起的身語表所攝，是為不善；若屬無記心力所等起的身語表所攝，是為無記。此外，非等起的色聲，亦屬無記。若更作分別的話，生得、聞思、不善及有覆皆通色聲；無覆中，異熟唯有色，威儀、工巧、通果、自性皆通色聲。眼等六識若與無貪等相應，則名為善；與貪等相應則名不善，其餘皆名無記。若再分別，則生得善通七心界，聞、思、修、學、無學屬意界及意識界；不善屬七心界，有覆屬眼耳身識、意界、意識界；異熟、威儀、工巧屬七心界，通果屬眼耳識、意界、意識界，不通自性無記。

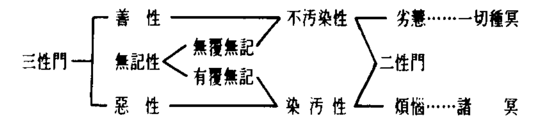
又，法界之中，總有六十四法，此中無貪等、與無貪等相應者、與之等起者以及擇滅等，皆名爲善；貪等、與貪等相應者、與之等起者，皆名不善；餘者名爲無記。若更分別之，生得有三十法，聞思二十八法，修三十法，學無學二十八法，勝義善一法，不善四十二法，有覆三十法，異熟二十一法，威儀工巧十八法，通果十七法，自性十法，勝義無記有二法。

此外，《大乘阿毗達磨雜集論》卷三謂善有十三種，即：自性善、相屬善、隨逐善、發起善、第一義善、生得善、方便善、現前供養善、饒益善、引攝善、對治善、寂靜善、等流善。該論卷四謂不善有十二種，即：自性不善、相屬不善、隨逐不善、發起不善、第一義不善、生得不善、方便不善、現前供養不善、損害不善、引攝不善、所治不善、障礙不善。又謂無記有十四種，即：自性無記、相屬無記、隨逐無記、發起無記、第一義無記、生得無記、方便無記、現前供養無記、饒益無記、受用無記、引攝無記、對治無記、寂靜無記、等流無記。

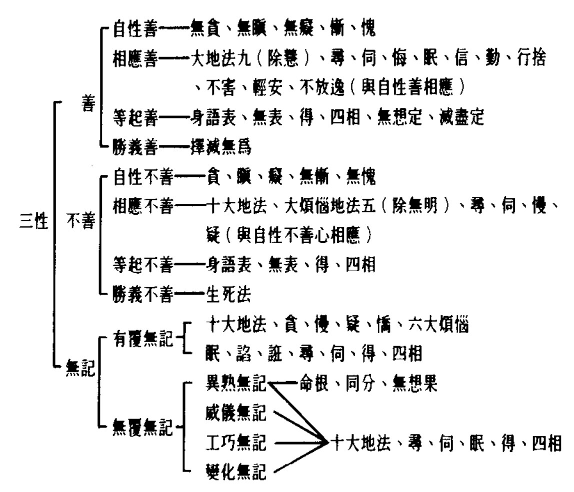
此中，五蘊、十界、四處一部分屬善，一部分屬不善；其餘的八界、八處以及不屬善不屬不善的蘊界處皆屬無記。十界，謂十八界中的七心界加上色、聲、法界。四處，謂十二處中的色、聲、意、法。八界八處，謂五色根與香味觸。此上所判與《俱舍》所說相同。至於《大乘法苑義林章》卷五（本）則立無漏善蘊、加行善蘊、生得善蘊、不善蘊、有覆無記蘊、異熟無記蘊、威儀無記蘊、工巧無記蘊、變化無記蘊與自性無記蘊等十類別，就五蘊而廣分別百法之性。其所說與《俱舍》等所說互有異同。

茲表列三性及三性與心所如次：

(一)三性



(二)三性與心所



(二)唯識學所說的諸法的三種存在形態或層次：又稱三自性。即遍計所執性、依他起性與圓成實性。

(1)遍計所執性：遍計爲「周遍計度」義。所執是指對象。即於因緣性諸法，不能看到其本然的眞相，而浮起主觀的、虛妄的揣度，加上我法的妄執所現的對象。若加以細別，則有能遍計、所遍計與遍計所執性三重。能遍計，謂意識遍對客觀的事物，起實有的計度，即主觀的迷情。所遍計，謂被能遍計的意識所周遍計度的客觀對象。遍計所執性，謂由能遍計心現於所遍計之上的實有妄境。

(2)依他起性：「他」，指因緣而言。一切有爲法都是依因緣而現起的。即心心所法必具因緣、增上緣、等無間緣與所緣緣四緣，色法則須依因緣與增上緣二緣。既是依因緣和合而存在，所以非固定的實有，而是如幻假有的法。然而，雖屬假有，但與遍計所執性之僅現於妄情，且體性皆無之狀況不同。

(3)圓成實性：圓爲圓滿，成爲成就，實爲眞實義。指遍滿一切處而無缺減，其體不生不滅而無變異，且眞實而不虛謬，爲一切諸法實體實性的眞如法性，亦即所謂依他起的根本體性。

爲說明以上三性關係，《攝大乘論》以蛇繩爲譬喻，說：如暗中有人懷恐怖之念，見繩

而誤以爲蛇，此蛇現於恐怖之迷情上，係體性都無之法，此喻遍計所執性。繩是因緣假有的，此喻依他起性。繩之體爲色、香、味、觸等四塵，此喻圓成實性。換言之，遍計所執性如繩上的蛇，衹存在於對依他起性的謬見之上，是無實體的。依他起性亦如依四塵所成的繩一樣，只是現於圓成實性之上的假相，故觀其實體，畢竟是無自性的。

要之，宇宙萬有，不論色心依正，不分迷悟染淨，皆是由因緣現起的如幻假有的東西。然而，猶如波由水而起，繩依蔴而存，此依他起的現象，不可無其實體，此即是圓成實性的眞如。

因此，依他起性即現象，圓成實性是實體，現象法雖是差別、無常的、假有的，然而，實體是平等的、常住的、不變的，且是眞有的。祇因我人被無始以來的我法妄執所蒙蔽，不但不能觀照萬有的實體，且對那無自性，如幻假有的依他現象，分別計度，執爲實法，此即遍計所執性。

所以，若藉修行的功力，空我法的妄執，離實有的計度，則能證知萬有的如幻假有，依他起性的眞相自然顯出，而實體的圓成實性也會全然顯現。

三性的關係，可以說是把宇宙萬有從迷悟的見解作三方面的說明。每一法，若從我人常情上說，是遍計所執，若從因緣所成上言，是依他起性，若從其實體上觀，則是圓成實性。倘拂去妄執，便知除依他起外無宇宙萬有；若離開圓成實性的本體，亦無依他起法。如此，圓成實性的眞如與依他起法，相依不離，兩者不異。又，圓成實性爲本體，依他起性爲現象，一爲無爲不生滅法，一爲有爲生滅法，兩者非一。

㈢指阿羅漢三性：即斷性、離性、滅性三者。語出《成實論》卷十四。斷性、離性，謂阿羅漢所住的有餘涅槃。即一切煩惱斷盡，謂斷性；離六界欲，謂離性。滅性者，謂五陰相續斷滅，入無餘涅槃。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第五講（摘錄）

所謂「三性說」，就是隨名言區別而來的，⑴以名言表示而執爲實有，這樣所得的認識是不實在的分別，謂之「遍計所執性」；⑵遍計執亦非憑空而來，是有所依的，它所依的自性，謂之「依他起性」（即依各種因緣而生起）；⑶安立在依他起性上的遍計執當然是不眞實的，去掉它就能得到諸法的眞實性，這樣所認識的，最完備，也最眞實，謂之「圓成實性」。所以，從自性緣起說來看，理解諸法的實相，就要詳細分別三性，對實相的認識，也就是對三性的認識。

三性聯繫到「有」「無」的概念看，遍計所執性是出於遍計的執著，所以是「無」。依他起性是遍計生起的依據，因而是「有」，不過它與遍計相順（它的生起是由於遍計執的種子，生起以後又有遍計執的安立），因此，這個有不是實有，而是「假有」。到了圓成實，才可以說是「實有」。這樣認識三性，非但對「有」「無」有了正確的認識，而且對「有」的「假」「實」也有了正確的認識，這是無偏見的認識，謂之「中道觀」。這樣的中道觀，比之龍樹所說就更進了一步。後來陳那還用比喻做了生動的解說：如夜行見繩，誤認爲蛇；以後看清了，才知是繩非蛇；再仔細看，知道繩是蔴做的。這種有次第的認識，就很好地說明了三性：見繩誤認，是遍計執，繩體由因緣生，則是依他起，認識繩爲蔴所製成的，則是圓成實。這一比喻還說明了無、假有、實有的關係：本來沒有蛇是「無」，乍看繩是蛇，雖是假象，但還是有，却是「假有」。從而也說明了依他起與偏計執相順的關係。

無著的中道觀就是把三性這樣統一起來的認識，並認爲這是唯一的達到眞理的認識。顯然，這些說法與以前的學說有聯繫，其源可以一直上溯到《般若經》，只是經文沒有提得這麼明確罷了。無著自己也說他的三性說來自《般若經》，並把它與《般若經》的道理加以會

通（見《攝大乘論》）。他說，《般若經》講的空、無，不是泛泛之談，而是指一切法的遍計執；講的如幻如化，是指的依他起性，有而不實；還講到知行均清淨，使人在理解上得到正確認識，在實踐上得到解脫，即所謂「法性本淨」（包括得到清淨的手段在內）等等，就指的圓成實性。還可以這樣說，不用三性去解釋經中這些道理，便解釋不透，三性說乃是《般若經》的義理必然的歸宿。

《般若經》後來仍有發展，如《大品般若》第二分末中，又新出了〈慈氏問品〉。這一品說，一切法（如色法）都有三類分別，即遍計的（色）、分別的（色）、法性的（色）。這與三性說，不僅道理一致，連名稱也幾乎一致了。這一品，在羅什、玄奘的譯本中都沒有，西藏譯本雖有，但在目錄中也說明它是後出的。另外，無性寫的《攝大乘論釋》中引用了這一品關於三性的說法，可見在無性時代，這一品已經有了。這些都可證明〈慈氏問品〉是後來加上去的。其實，《般若經》有了空無、如幻如化、法性本淨等道理，即足以證明三性說出之《般若經》了，有無此品，關係不大。

以上所講的三性說，乃是無著、世親學說的特點之一。

三性說的中心是依他起性。《菩薩地》只說到「假說自性」和「離言自性」兩方面，無著、世親嫌其簡單，還不足以說明認識的關係，因而又加上了「依他起」作爲兩者的樞紐，這樣，「依他起」便成了三性說的中心。依他起指的就是一切法，樹立了依他起便把一切法都繫屬於一心了。所謂「他」，就是各種法的名言（概念）種子，都藏在阿賴耶識裏，依阿賴耶而存在。這些種子的現行，便產生了森羅萬象的世界（一切法）。

◉附二：霍韜晦〈唯識五義〉（摘錄）

三自性是唯識學派提出來的剖示存在的三個概念，也是唯識宗立教的基本原則之一。從思想淵源上說，存在問題本來一向爲佛教所重，人生的痛苦即來源自對存在理法的無知。由此追尋，到般若、中觀時代，始發現最高的存在（勝義諦）根本不在我們的知識範圍內，而凡爲我們所思想的，其存在都是空。空是存在的理法，須通過雙遣辯證的消解纔能契入。然而，存在即是空，則何以在我們的經驗上呈現爲有？由有而空，主體如何認識？這些問題，都非中觀學者所能解答（或不須解答），唯識學派的繼起，就是要解答這些問題，分析存在的性質，替各種存在找尋存有之根。

依唯識宗的反省，所有我們經驗上的對象，都是由阿賴耶識（ālaya-vijñāna）所攝持的種子轉化出來的。這些種子在不活動的時候，是以一種潛隱的狀態藏於阿賴耶識中，待其活動的條件成熟，即起現行，化作我們經驗的對象，這就是所謂「識轉化」（vijñāna-pariṇāma）。根據識轉化的概念，作爲客體的存在是由主體（心識）提供的；至於它的呈現，則由條件（因緣理法）決定，所以這樣轉化出來的存在即名爲依他起自性（paratartra-svabhāva，眞諦譯爲「依他性」）。「自性」是傳統的譯語，原文（svabhāva）可解釋爲「自己的存在」（由表示「自己的」意義的字頭sva-與表示「存有」意義的動名詞bhāva合成），不過中觀的用法與唯識的用法不同：中觀的用法是指不受條件制約的獨立的法體，唯識則用以表對象的存在。

因此中觀說空，是因爲他們認爲不能證明有這樣的法體；而唯識說有，則因爲他們的確感受到有對象的存在。不過，唯識學派發現，以經驗爲起點，存在應有兩重：一是依經驗心識的分別活動而收攝進來的存在，二是作爲對象產生的客觀來源的存在。這兩重存在的最大分別，在於前者是依心識的分別活動而起，所以若離開心識的分別作用，此重存在亦不會有；但後者卻與心識的分別活動無關，它的存在純是出於超越的肯定，以解決知識的客觀性問題，及主體不能如實知客體，由此而要求通過修行實踐以提升主體之智慧的問題。唯識家把

前者稱爲偏計所執自性（parikalpita-svabhāva，眞諦譯爲分別性），後者才是依他起自性。這兩重存在的分析，略似英國經驗主義者洛克（J. Locke）等人的進路，但結論不同。

雖然，依上文說，依他起的存在亦是由識所提供，但這只是依存有關係說，而非從認識關係說。換言之，識與境的關係，一方面是存有關係，識自身轉化爲境，境以識（及其種子）爲根；一方面是認識關係，識對其自身所轉化之境有分別作用，由此再產生一重分別作用下的存在，這一存在是虛掛的，隨識的分別起，可以說是以識的分別性爲根。不過，是不是所有的八識都有這兩重關係則可商議。前期唯識家如無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）、安慧（Sthiramati）等似未深加反省，因說八識皆能遍計。後期唯識家如護法（Dharmapāla）等則認爲祇有第六、七識能遍計，所以這種分別作用下的存在亦祇有第六、七識中有（參看《成唯識論》卷二及卷八，並《述記》）。由此再聯繫到其他用以表達客體的概念，如親所緣緣、疏所緣緣、本質相分、影像相分，及說明其產生根源的概念，如因緣變、分別變等，即可組成一極複雜的關係，這些關係都是從八識（及其心所）的分解而來，倘從原初意義言，說識境之間有此兩重關係已足夠。

由於存在有兩重，但衆生從現實經驗的立場上說，其所知之世界爲心識的分別作用所蔽，所以祇能看到遍計所執的存在，對依他起的理法無法如實知，所以唯識學派希望在通過修行實踐之後，能夠轉出根本智以徹入客體。由於根本智的活動不帶分別（亦稱爲無分別智），於是原先套在依他起自性身上的遍計所執自性便會消散，讓依他起自性自己呈現，而成爲根本智所直接照察的對象。這時候，已是聖者境界，根本智所面對的就是最高貴的眞實，所以亦稱爲圓成實自性（parinispanna-svabhāva，眞諦譯爲眞實性。按：若據原語直譯，則玄奘譯之圓成實之「實」字亦是添加）。《唯識三十頌》說：「故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。」安慧解最後一句，即指出「此圓成自性不被見時，彼依他起自性亦不被見。」由此可見兩者的關係。所以三自性的概念雖然指示出有三種存在，但尅實而言，眞實的存有祇是依他起一重，當主體取爲對象時纔有遍計所執與圓成實之別。不過，佛教的精神在追求智慧，轉化無明，所以不會離主體而說一不相干的存有結構，說依他起自性目的即在消解主體上的遍計所執以成圓成實，所謂「轉識成智」，這纔是唯識學派理論的歸宿。所以若依此而言，三自性的分解便不能廢。

由三自性的建立，從反面看，可以產生三無性：(1)相無性（lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā，全譯爲相無自性性，眞諦譯爲無相性），(2)生無性（upatti-niḥsvabhāvatā，全譯爲生無自性性，眞諦譯爲無生性），(3)勝義無性（paramārtha-niḥsvabhāvatā，全譯爲勝義無自性性，眞諦譯爲無性性）。此中相無性是遍計所執自性的反面，由於遍計所執自性是隨心識的分別作用而生，所以都是一些重掛上去的存在，名爲施設有（prajñapti-sat），如我、法的觀念就是；這些觀念在客觀的存有中是不能有實體與之對應的，其自身的存在就是處於無自性的狀態（即相無自性性），所以是空。亦名二空，因爲這些遍計所執的存在不外爲人、法兩類。其次，生無性是依他起自性的反面，因爲依他起即表示須依條件制約而起，不能自主，亦不能常住，所以雖有所展現，但仍然是處於無自性的狀態；這也就是中觀學派所說的空，唯識從生無性方面予以保留。最後勝義無性即是圓成實自性的反面，因爲在此境界中，即是把前述的依他緣生狀態取爲無分別智的對象，而證見一切法均如幻如化，當體即空，無可執、無可取，於是中觀學派所說的空即成爲可至、可知、可實現的境（從思想史觀點看，這是唯識學派的貢獻之一）。絕對空即絕對有，所以可以翻出圓成實自性來，但圓成實即非

一具體對象，永不可執，所以稱爲勝義無性，即從最高理境來照察一切法空（而實不空）的狀態。由此可見，三無性之立，目的是與三自性對消，使衆生不偏有，亦不偏無，而得一雙遣雙成之中道。

〔參考資料〕㈠《大毗婆沙論》卷五十一、卷一四四、卷一九七；《雜阿毗曇心論》卷一；《俱舍論》卷二；《阿毗達磨藏顯宗論》卷三；《成唯識論》卷三；《大乘義章》卷七；《俱舍論光記》卷十三；《俱舍論寶疏》卷二、卷十三；《成唯識論述記》。㈡《唯識三十論頌》；《攝大乘論》；《唯識三十頌釋疏》；《三性論》；《掌中論》；宇井伯壽《攝大乘論研究》、《印度哲學史》；山口益《佛教における無と有との對論》、《世親三性論偈の註釋的研究》；上田義文《佛教思想史研究》。

三明（梵tisro-vidyāḥ，巴tisso vijjā）

㈠**指三種修證境界**：又作三達、三證法。謂至無學位（阿羅漢）除盡愚闇，於三事通達無礙的智慧神通。即：

⑴**宿命智證明**（pūrva-nivāsānusmṛti-jñāna-sākṣāt-kriya-vidyā）：又稱宿住隨念智作證明、宿住智證明、宿命明。指明白宿世住處、種姓等的智慧，乃對治前中後三際中的前際愚。

⑵**生死智證明**（cyuty-upapāda-jñāna-sākṣāt-kriya-vidyā）：又作死生智證明、天眼明。指知道未來世的有情死此生彼的智慧，對治後際愚。

⑶**漏盡智證明**（āsrava-kṣaya-jñāna-sākṣāt-kriya-vidyā）：又稱漏盡智明、漏盡明、漏盡智。是證知斷盡有漏煩惱、離開生死繫縛的智慧，對治中際愚。

此三明相當於六神通的第五、第二、第六神通。由於三智對治三際愚，所以稱爲三明。《俱舍論》卷二十七將三明稱爲無學明，意即無學的聖者所起。其中，前二明也起於有學的聖者，只有第三漏盡明限於無學聖者。依《瑜伽師地論》卷六十九所載，宿命明可離常見，天眼明可離斷見，漏盡明可得中道。由於三明對治三際愚、了達三世，故《心地觀經》卷一稱之爲三達智，謂：以三達智悟三世法。《觀念法門》亦云：「佛是三達聖人」，意指佛爲具有三明的聖者。

㈡**指菩薩明、諸佛明、無明明**：依北本《大般涅槃經》卷十八所述，菩薩明即般若波羅蜜，諸佛明即佛眼，無明明即畢竟空。

〔參考資料〕㈠《雜阿含經》卷三十一；《集異門足論》卷三、卷十五；《大毗婆沙論》卷一〇二；《大智度論》卷二；《華嚴經探玄記》卷十五；《俱舍論》卷二十七。㈡《涅槃經會疏》卷十六；《華嚴經探玄記》卷十五。

三毒

指毒害出世善心的三種煩惱——貪、瞋、癡。又作三火、三垢、三縛。(1)貪毒：謂貪取一切順情之境。(2)瞋毒：謂瞋怒一切違情之境。(3)癡毒：謂迷困一切事理之法。此三種煩惱，一切煩惱中最爲猛利，爲一切煩惱之根本，能長劫毒害衆生身心，故名爲毒。

據《大智度論》卷二十一所述，衆生由三毒因緣故，今生後世受身心苦痛。《有部毗奈耶》卷三十四中的五趣生死輪迴圖，以鴿形表多貪，蛇形表多瞋，豬形表多癡，說明五趣生死之開展乃由此三毒。又《祖庭事苑》卷五、卷七謂三毒能招三塗惡果，即瞋墮火塗（地獄）、貪墮刀塗（餓鬼）、癡墮血塗（畜生）。

《大智度論》卷三十四說此三毒有正三毒與邪三毒之別。正三毒易度，邪三毒難化；諸佛淨土有正三毒，無邪三毒。據《摩訶止觀》卷六（上）所述，正三毒是思惑上的貪瞋癡，邪三毒是見惑上的貪瞋癡。

以上所說乃凡夫的三毒，此外另有二乘及菩薩的三毒。二乘之三毒，謂二乘人欣涅槃（貪）、厭生死（瞋）、迷中道（癡）。菩薩之三毒，即謂菩薩廣求佛法（貪）、呵惡二乘（瞋）、未了佛性（癡）。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷下；《別譯雜阿含

經》卷十一；《法華經》卷二〈譬喻品〉；《大乘義章》卷五（本）；《法界次第初門》卷上之上；《維摩經文疏》卷二十七；《四分律行事鈔資持記》卷中一之三；《教乘法數》卷八；《大明三藏法數》卷十二。

三拜

佛教禮儀。指頂禮三次，表示尊重。在中國佛教界有展具三拜之禮，此中又分大展三拜、同展三拜兩種。若行三次三拜則稱九拜。《南海寄歸內法傳》謂（大正54・221a）：「禮拜敷其坐具，五天所不見行，致敬起為三禮，四部罔窺其事。（中略）西國見為三拜，人皆怪之。（中略）如經律云：來至佛所，禮佛雙足，在一邊坐，不云敷坐具禮三拜在一邊立，斯其教矣。」可知三拜在印度並非佛教的禮法。然《祇洹圖經》中有受戒登壇須禮佛三拜的記載，而《法苑珠林》曾引用《西國寺圖》所載「行至佛所禮三拜竟」的記載，故一般相信三拜為佛教固有的禮法。《釋氏要覽》卷中亦云（大正54・277c）：「三拜（中略），俗中兩拜者，蓋法陰陽也。今釋氏以三拜首，蓋表三業歸敬也。智論云：內式禮拜，大約身口業也。佛法以心為本，以身口為末，故三拜為禮數也。」

三昧（梵samādhi，巴samādhī，藏tiṅ-ṅe-ḥdsin）

指禪定境界。係修行者之心定於一處而不散亂之狀態。又作三摩地、三摩提、三摩帝。意譯為定、等持、正受、調直定、正心行處、息慮凝心等。三昧即心定於一處，故稱定；遠離惛沈、掉舉而保持平等的心，故稱等持；正受所觀之法，故稱正受；調整散亂的心使正直，故稱調直定；正心之行動，使合於法的依處，故稱正心行處；息止緣慮，凝結心念，故言息慮凝心。

此一將心集中於專一對象的精神作用，可分兩種，一是與生俱來的精神集中能力（生得定），一是因後天的努力而使集中力增加（後得定）。前者乃前世業力的結果，後者由修行而得。心到達三昧的狀態時，起正智慧，進而與所觀境冥合，分明了知，而悟得眞理，甚至於直接感見聖境，此稱三昧發得，或稱發定。可知，三昧是證悟（正見）的必須階段。

然而對此三昧，各宗看法不一。俱舍宗以之為十大地法之一，唯識宗則列為五別境之一。而此二宗均以之為心所之一，認為心為此心所所攝持，故能住於一境，然而經部則認為心於一境相續而轉，名三摩地；《成實論》主張三昧與心無異，即二者皆不許另有心所存在。

在舊譯經典中，往往將三摩地（samādhi，三昧、等持）、三摩鉢衣（samapatti，等至、正定現前）、三摩呬多（samāhita，等引、勝定）混而為一，皆譯為三昧。實則其中唯三摩地是三昧。且據有部的說法，三摩地通有心定、散定，三摩鉢底及三摩呬多則通有心、無心，而不通於散定。

此三摩地一語，並非佛教固有的用語，在佛教興起時代的印度已廣被使用，瑜伽派視之為解脫的方法，置於瑜伽八支中的第一支。後來佛教也採用此語，納入佛法體系中。三摩地、解脫、禪及三摩鉢底等詞，皆指心相續轉於一境的狀態，但其義略有小別。《十住毗婆沙論》卷十一云（大正26・82c）：

「禪者，四禪。定者，四無色定、四無量心等皆名為定。解脫者，八解脫。三昧者，除諸禪解脫，餘定盡名三昧。有人言，三解脫門及有覺有觀定、無覺有觀定、無覺無觀定名為三昧。有人言，定小三昧大，是故一切諸佛菩薩所得定皆名三昧。」

除上述外，《大智度論》卷二十八也謂三昧有兩種：(1)聲聞法中之三昧，即空三昧、無願三昧、無作三昧；(2)摩訶衍法中之三昧，即有覺有觀、無覺有觀及無覺無觀之三昧。其次在三重三昧中，又有空空三昧、無相無相三昧、無作無作三昧等。綜合以上二論所說，狹義之三昧乃指空等之三三昧，廣義則指四禪及其他諸定。

在原始佛教中，如《阿含》等經典所說的三摩地大抵是四禪八定、空無相無願及有覺有觀等的三昧。大乘經典中則出無數種三昧，如《法華經》卷一出無量義處三昧，舊譯《華嚴經》卷六出華嚴三昧，《大方等大集經》卷十五出海印三昧，《超日明三昧經》卷上舉出十一種三昧，《大品般若經》卷三及卷五舉首楞嚴、寶印等百八三昧等等。而以說三昧爲主要內容的三昧經典亦多，如《般舟三昧經》、《慧印三昧經》、《自誓三昧經》、《佛印三昧經》、《念佛三昧經》、《金剛三昧經》等。

此外，天台宗立有四種三昧的修行，依《摩訶止觀》卷二（上）所載，有：常坐、常行、半行半坐及非行非坐四種，而修四種三昧的道場稱爲四三昧院。

◉附：歐陽漸〈支那內學院院訓釋〉（三昧）

參禪貴在死心，學佛要先肯死。肯死云者：決定一往而已。是故三歸乃曰歸命，八念修於死想。若不如是，任爾六度萬行，如意隨心，三藏十二部，懸河舌辯，而一隙措於幽隱，知見必留世間。則千仞之堤潰於一蟻，星星之火勢至焚天。若不如是，安能難行苦行，大作功德。捨身飼虎，割肉稱鷹，求得法而斷臂，求弘法而抉明，皆不能辦。爲悅羣情，俔俔伈伈，世無拔俗，大丈夫雄。若能如是，則獨往獨來，縱橫上下，世無險巇魔難，徑路雖絕，而風雲可通。若能如是，則何玄不證，一乘畢竟空，涅槃一切智智，斯可問津。堂奧之基也，木之本，水之源也，烏可忽也。既植基本，禪乃可談。曰三十七菩提分三昧，曰三三昧，曰金剛三昧，曰一行三昧。爲唯識唯智及涅槃學修是四三昧。若論禪定，百千億萬無不俱修。

菩提分三昧者：菩提是宗，其總猝難。方便修分，有三十七事。曰四念處、四正勤、四如意足，爲解脫分最初修事。曰五根、五力，爲抉擇分事。曰七覺分，爲見道分事。曰八正道，爲修道分事。如是菩提分能總得菩提，其基則在四念處。四事推之至極，則如來事矣。此無著中邊義也。龍樹亦言：三十七菩提分法至涅槃城，其根本在四念處也。《涅槃》亦云：我說梵行是三十七助道之法，離三十七品不得三乘果，不證菩提，不見佛性。修集三十七品入大涅槃常樂我淨。

四念處者：通言觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我是也。蓋有漏生死身，非常樂我淨，而無常苦無我不淨也。無漏法身，即其無常苦，無我不淨，而得常樂我淨也。小乘身處不淨五相，生處種子自性自相究竟，而詳於九想觀。小乘受處有漏皆苦，無漏不苦，心不著故，雖然無常，不生憂悲苦惱故，道諦攝故，不離三三昧十六聖行故。小乘心處過未心無，現心去疾不覺受樂，生滅如幻，念念不停無有住時，不得實相。小乘法處法識是心相，非神我相，心則顚倒，顚倒計我，何以不他身中啓我。小乘四念處，有性有共有緣，如千難品中詳。小乘四念處三界俱有，其三十七品初禪都具，未到除喜，二禪除行，中間三四除喜與行，無色除喜行語業命，有頂除七覺分八正道分，欲界亦然，此聲聞觀也。

摩訶衍身觀者：觀內身爲行廁，緣成身車，識牛牽旋，是身無堅無常，相不可得，不覺無知，如牆壁瓦石，菩薩觀知是身非我身，非他身，不自在，是身身相空，妄緣所生，是身假有，業緣所屬，是身不合散來去生滅依猗，循身觀無我故空，空故無相，無相故無願，緣合所生，緣亦無相，是爲觀於實相。

摩訶衍受觀者：觀內受無來去，但妄想生屬先業緣，不在三世，觀知諸受不合散生滅入不生門，不生故無相，無相故不生，如是知已繫心緣中，心不受著亦不依止，入空無相無願三解脫門。

摩訶衍心觀者：觀內心三相無實，不在三世，不在內外中間，妄緣合生，外緣內想，强名爲心。相不可得，無相無住。無生者，無使生者。無合散三際形對，無我無常無實。性不生滅，是靜，客塵相著名不淨。智者觀生滅不

實不分垢淨，而得清淨不爲塵染。

摩訶衍法觀者：法不在內外中間，不在三世，妄緣合生無實無主，相不可得。無合無散如空如幻，性淨不汙，以無所有故，心心所乃虛誑故，法非一異緣生無性，是爲實空。空故無相，無相故無願，無願故不見法生滅。入無生法忍門，此菩薩觀也。

更有大乘觀法。《大薩遮尼乾子經》：四念處有二義，初義如般若。二義者，觀身念處是淨義邊，我今因不淨身故得淨法功德身，得一切衆生樂見身。作是觀已，能淨二行。一者無常，二者常。觀一切衆生身畢竟成就諸佛法身，以有法身得平等心無分別心，不起諸漏。觀受念處，衆生受苦而起悲心，衆生受樂而起慈心，不苦不樂而起捨心。觀心念處，觀於自身菩提之性不忘不失，正念不亂，如自性相，衆生亦爾。如自心空，衆生亦爾。如自心平等，衆生亦爾。觀法念處，不著常見，不著斷見，行中道見，以法眼觀，不著不失。

三三昧者：經言：菩薩以空無我行相攝心一趣，名空三昧。以寂滅相攝心一趣，名無相三昧。以苦無常行相攝心一趣，名無願三昧。聲聞定多常觀空門，菩薩慧多常觀無願，如來則定慧平等常觀無相。又一相無相爲空，無實成轉滅入諸法相爲無相，無作無能入諸行相爲無願。經言：依此三門能攝一切殊勝善法，離此三門所應修學殊勝善法不得生長。能學如是三解脫門，亦能學眞如法界三科、四諦、六波羅蜜、無量無邊一切佛法。以三三昧總攝一切妙善法故。龍樹亦言：唯佛一切智智能達諸法實相，而菩薩以三三昧門得實相慧亦無所不通。三三昧是實法，四念處是方便。行者自三十七品至涅槃城從三三昧入涅槃門。

夫無生法忍，必先以柔順忍而乃無弊，習定趨勢然也。六波羅蜜，般若主也，而必導以五度。三三昧般若也，而必導以三十七品。三十七品亦般若也，而必助以諸禪定法。龍樹有言：入三三昧有二種觀。一者得解觀，二者實觀。實觀者是三十七品。以實觀難得，次第說得解觀。欲界心散亂，當依上界禪定、四梵、八背捨、八勝處、九次第定、十一切處中，試心如御試馬，曲折隨意，然後入陣。得解觀中，心相柔輭，易得實觀，用是實觀得入三涅槃門。一者空門，觀法我空，緣生無作者無受者。二者無相門，無有實法，但有其相，而男女相一異相皆不可得。三者無作，旣知無相都無所作。（中略）定不獨生，力不獨作，三昧如王，慧如大臣，君臣共營，行乃得成。空有二行，曰空無我。無相四行，盡滅妙離。無作十行，無常苦集，因緣生道，正與跡到。是三門於四禪未至中間及三無色皆無漏性故，或繫爲有漏不繫無漏故。初在欲界，成就其行在色無色。若摩訶衍三三昧者，則不同小。小空生慢，學無相門滅取空相。於無相中復生戲論，學無作門，不起三業不求三界生身。大則三三昧是一法門，以行因緣說有三種。法空名空，空中不取相，是時空轉名無相。無相中不應作爲，無相轉名無作。不得一時入城三門，直入事辦不須二門，通途更塞由他門入。小空緣苦諦攝五蘊，無相緣一法謂數緣盡，無作緣三諦攝五蘊。大則通緣諸法實相，以是三昧觀諸世間，即是涅槃。佛或一時說於一門，或說三門。見多說空緣生無性，無性故空，空故見滅。愛說無作，法無常苦，從因緣生，見已厭愛，即得入道。愛見等者爲說無相，男女等相無故斷愛，一異等相無故斷見。菩薩徧學知一切道，故說三門。《分別瑜伽論》：修瑜伽法不離三三昧。有教授二頌，菩薩於定位，觀影唯是心，義想旣滅除，審觀唯自想，如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。義想滅除爲空門，所取非有爲無相門，能取非有爲無作門。《分別瑜伽》旣不得來，修三三昧從《般若》說。又《大乘經莊嚴論》說五現觀伽他，如《攝論》引。

金剛三昧者，最後最上三昧也。念處爲初，金剛爲終，三昧乃全。夫禍患生於七識，非三昧不能屛除。四惑相應，無明住地，有覆無記，日夜思量，起執計我，七識性也。唯識家

言：金剛道後，執種盡淨，二障伏斷，至此乃圓。唯智家言：安住如幻五取蘊中，了知實相修金剛定，住此定中，除如來定一切三昧具能入住，然一切界都無所得，超諸聲聞證入菩薩正性離生。涅槃家言：修大涅槃得金剛三昧。譬如金剛，堅實無比，所擬之處，無不碎壞，而是金剛無有損折。無常無實，破散一切諸法，雖行六度，不見有一衆生。譬如金剛，寶中最勝，摧伏難伏，一切三昧悉來歸屬。譬如金剛，淨見無礙，生滅出沒，如坐四衢觀諸衆生去來坐臥。譬如金剛，摧破煩惱，終不生念我能壞結。譬如金剛，於一念中，變佛無量，斷沙界惑，一色現多，一音解普。是則研窮三學，金剛三昧，爲毀破七識而來。或阻七不擾，或安八不隨，或寂滅而靜，乃知金剛三昧爲窮源究委之大定也。得此三昧，近佛乃能，隨順趣向，亦凡夫法。但知空門方便可修，不必定證實相也。無著《金剛論》：如畫金剛形，初後闊，中則狹，是般若。中狹者，謂淨心地。初後闊者，謂信行地，如來地也。《般若經》：行引修學，初以般若力破蘊令空，入寂相後出住六情，還念寂相知一切空，地前行慧如金剛初闊也。不可說有無，言語道斷，初地引慧如金剛中狹也。入甚深禪，又以般若破禪與禪緣，二地或七地以去，修慧如金剛後闊也。初中後三皆從事摧破，學一切法而學無相，除遣一切是學無相，不住有想是學除遣，是爲能破。成實家言：金剛三昧，實唯一空。般若家言：金剛三昧，唯是實相。以一實相，遇法遇行，無不摧破。則修金剛三昧也已。

一行三昧者，菩提非智，煩惱非惑，而實相同。四諦非以諦證，非以智證，而平等得。第一義諦分別都空，一相無相是爲定相。塵塵沙界，都現太平，一色一香，無非中道，不將迎於一法，亦不遠離於一法也。於此有疑。金剛三昧，破壞於一切，一行三昧，收容於一切，豈非相反，何可相成？然無疑也，皆無想也。說此無想法，是諸法除遣，即此無想法，亦諸法不背。但能無想，兀兀騰騰，不著一念，瀑流恆轉，揹不相隨，則破壞與收容，無相妨礙歟。於此又疑：四念處定爲無常苦與無我空，而一相定則常樂我淨，豈非相反何可相成？然無疑也，皆實相也。有漏實相無常苦無我空也，無漏實相常樂我淨也。一相實相非常非無常，非凡外常，非聲聞無常也。解脫對治是謂非常，般若實相非常非無常，法身中道一切是常。三德一時，云何相反而不相成。是之謂一行三昧也已。

復次，龍樹有言：小乘修定以定爲近門，大乘反以戒慧爲其近門。蓋言修定不可執定於定也。數息觀、不淨觀者，最初修習，佛常爲教，佛弟子舍利弗等亦以接羣。龍樹有言：是二定者，誠甘露法門也。無著《六門教授習定論》，學止捨亦至要也。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一〇四、卷一四一、卷一六二；《俱舍論》卷四；《俱舍論光記》卷四、卷二十八；《順正理論》卷十一；《成唯識論》卷五；《成唯識論述記》卷六（本）；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷〈印度の部〉第二編。

三界（梵 trayo dhātavaḥ，巴 tisso dhātuyo、tayo dhātavo）

佛教世界觀用語。指衆生所存在的三種界域。又稱三有。其意義略如下述：

(1)**欲界**：指有食欲、淫欲、睡眠欲之處，即地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間及六欲天。

(2)**色界**：指有淨妙色法之處，即四禪天。

(3)**無色界**：指無有色法之處，即四無色天，或說尚存微細色法之處。《順正理論》卷二十一就三界的區別云（大正29・459a）：

「若界有色而無定者，是名欲界。若界有色亦有定者，是名色界。若界無色而有定者，是無色界。若界有色有欲境者，是名欲界。若界有色無欲境者，是名色界。若界俱無，是無色界。」

依《俱舍論》卷八所述，三界的界有任持、種族之義。「任持」指維持自相，意即欲界能持欲自相、色界能持色自相、無色界能持無

色自相。「種族」指具有生本（即因），即具有相續各種自相之因。此外，「種族」是種種族類各有自己的性別，意即三界各別自類相續。因此，欲界是欲所屬之界。《瑜伽師地論》卷四也詳述三界之義。謂此三界在果報上雖有優劣、苦樂的差別，但皆是迷界，為聖者所厭棄，並喻之如火宅、牢獄。如《法華經》〈譬喻品〉云（大正9·14c）：「三界無安猶如火宅。」〈化城喻品〉云（大正9·24c）：「能於三界獄勉出諸衆生。」

此外，三界又可分為二十五有。此說法出自南本《涅槃經》卷十三、《止觀輔行》卷二之二等書。認為欲界中有四惡趣（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅）、人界的四洲（東弗婆提、南閻浮提、西瞿耶尼、北鬱單越）、六欲天（四天王、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天）；色界有初禪、二禪、三禪、四禪等四天，初禪又分出梵天，第四禪又分出五那含天、無想天；無色界有空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處四天；總計二十五有。若再將五那含天算為五天，則為二十九有。六道是將六欲天及其以上諸天，視為一類，再加上人、四惡趣，共有六道。其中若將阿修羅包含在鬼、畜之中，則為五趣。又，若以定散區分三界，則欲界是散地；色、無色界是定地。若再將定地分為離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地（以上色界）、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地（以上無色界）等八地，加上欲界的散地，共有九地，或稱為九有。（參見下頁附表）

嚴格來說，三界、五趣與六道有廣狹之別。五趣等只是異熟果，故其體無覆無記，只是有情之數，因此不通於善、染、外器世間、中有；而三界則總攝之。三界之中，除了無色界之方處不可定之外，餘皆以須彌山為中心，而向四方上下分布。此詳載在《俱舍論》卷八。此外，華嚴、天台等，將以上三界稱為界內，離出三界以外的，稱為界外。

◉附一：《法界安立圖》卷中之上（摘錄）

㈠三界次第安立說

下方虛空中，有大風輪，高百六十萬由旬。水輪，高八十萬由旬，廣百廿萬三千四百五十由旬，以衆生業力，水不流散，如食未消，不墮熟臟。金輪，高三十二萬由旬，水上有風風轉此水，于上成金輪；如熟乳生膏，是名金輪。地輪，深六十八千由旬。

輪圍山內，鹹海、七金山、香水海至須彌山根。上升一萬由旬，遶山縱廣一萬由旬，是堅手天住。復上一倍，遶山八千由旬，持華鬘天住。復上一倍，遶山四千由旬，常放逸天住。復上一倍，遶山四千由旬，日月星宿天住。復上一倍，遶山四千由旬，是四王天住。

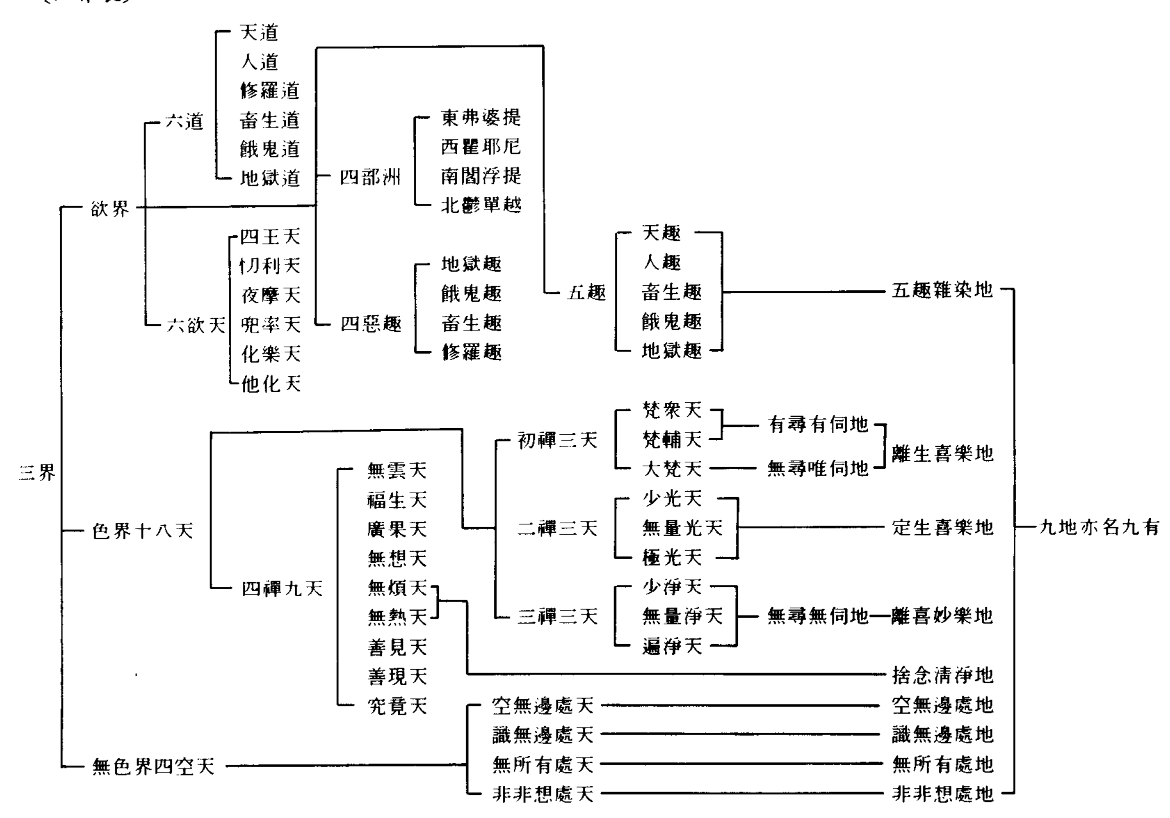
須彌山下，別有三級諸神住處，皆有七重牆垣，皆夜叉住。此三天皆藥叉住，四天王之所部。

復上升四萬由旬，山頂縱廣四萬由旬。其中，善見城縱廣萬由旬，是三十三天住。即從此山上升四萬由旬，有處如雲，七寶所成其猶大地，是炎摩天住。復上一倍，有地如雲，是兜率天住。復上一倍，有地如雲，是化樂天住。復上一倍，有地如雲，是他化天住。次第乃至色究竟天，皆有地如雲。

《因本經》云：須彌山上，忉利天以上一倍，有夜摩天。又更一倍，有兜率天。展轉至梵身天下，有摩羅波旬宮殿，梵身天上有光音天，倍光音有遍淨天，倍遍淨有廣果天，倍廣果有不麤天。其下別有無想天，倍不麤有不煩天，次第善見天、善現天、至阿迦尼吒天。上更有名空處、識處、無所有處、非非想處。

《毗曇論》：佛言梵處近遠，如九月十五日有人在梵處，放百丈方石墜向下界，中間無礙，到後歲九月十五日至閻浮地。如是兩倍，至無量光天。又兩倍，至徧勝光天。倍倍加上，乃至阿迦尼吒天。此天放大石山，經六萬五千五百三十五年，中間無礙至閻浮地。《智論》云：從色界初際下一丈石，經一萬八千三百八十三年，方始至地。（中略）

〔三界表〕



(二)三界九地

通論界地者，三界、九地也。

(1)**欲界六天**：下二，名地居天；上四，名空居天。四王，謂于四方統攝諸部鬼神故。忉利，謂須彌頂有三十三天宮故。《四教集》云：夜摩以華開合，分晝夜故。兜率于五欲境，生喜足故。化樂于境，善化而受樂故。他化于自他境，皆能自在化用故。《樓炭經》云：欲、色二界中，別有魔宮。其魔懷嫉，譬如石磨磨壞功德。縱廣六千由旬，宮牆七重。以前通名欲界，亦名五趣雜居地。

(2)**色界十八天**：雖離欲染，尙有色質，故名色界。通名梵世，爲已離欲染也。通號四禪，爲離散動也。欲界但十善感生，此天兼禪定感生。然有漏禪觀，六事行耳。此是凡夫伏惑，超世間道也。初禪，《俱舍論》名離生喜樂地，謂離欲界雜惡生，得輕安樂也。二禪，《俱舍》名定生喜樂地，謂有定水潤業，憂懸不逼也。三禪，名離喜妙樂地，心雖離喜，而喜樂自具也。四禪九天，然四禪報境但有三天，無想乃廣果別開。此四之上，有五不還天，乃聖賢別修靜慮，資廣果故業而生，與凡夫不同，故又別列。亦名五淨居，通名捨念清淨地。亦名根本四禪。

(3)**無色界**：有四天。無業果色，有定果色，依正皆然。乃滅身歸無定性聲聞所居，或無想外道別報，或捨厭天人雜處，其類不一，皆無色蘊。空處者，行者厭患色籠，心欲出離，即修觀智破三種色。識處者，謂厭患虛空無邊，修觀捨前外空，更緣內識。無所有處者，外境名空，內境名識，捨此二境，入無所有定。非想非非想處者，非識處之有想，非無所有之無想，捨前二處，而入上定。《順正理論》云：一切天衆皆作聖言，爲彼言辭同中印土，然不由學，自解典言。

論無色界身處，有二義。初言無處者，《

婆沙》云：四空離形報無別處，但在欲、色二界，成就四空無色業。言無身者，《俱舍》云：無色，無身。纂云：無業果色，非異熟身。《楞嚴》云：是四空天，身心滅盡，定性現前，無業果色。次言有處者，《起世》云：倍色究竟有空處，乃至非非想處，皆名諸天住處。《華嚴》云：菩薩鼻根，聞無色宮殿之香。言有身者，《阿含》云：舍利弗滅時，無色界天淚下如春細雨。《仁王經》列：無色天衆。《中陰經》云：如來至無色界中，諸天禮拜。大衆部云：但無麤色，非無細色。《淨名疏》云：若不了義教，明無色界無色；若了義教，明無色界有色。《涅槃經》云：無色界色，非聲聞緣覺所知。今此所明，當從後義。（中略）

㈢三界總別

總名三界，曰欲、色、無色也。自下從金剛際上至他化天，中間五趣雜居，一切有情未離貪欲，故名欲界。自梵衆上至色究竟，此十八天正報身相如銀白色，宮殿眞金赤色，光色互照，故名色界。自空處至非想處，此四天人同碧落，界若虛空，四蘊成身，無色蘊故名無色界。別名二十五有，謂四洲、四惡趣，六欲並梵天、四禪、四空處、無想、五那含，皆名爲有者，謂因屬有漏，果係有爲，有生有死故。

◉附二：水野弘元著．郭忠生譯《原始佛教》第二章（摘錄）

佛教的三界說——「三界」一語或許亦是承襲自吠陀時代的天、空、地「三界」——是採用佛教以前已有的觀念加以組織而來；這是爲說明業力論的具體事相而產生的。釋尊時代雖然論及三界；可是，與其說釋尊是指具體的事實世界，毋寧說是精神上的世界。所謂的欲界、色界、無色界是指人的精神狀態。如果感官的欲求雜多，就叫「欲界」。初禪至四禪的禪定狀態叫做「色界」。進而更爲寂靜的精神統一狀態叫做「無色界」。原始聖典除了以上的三界說之外，也有稱色界、無色界、滅界（nirodhadhātu）爲三界的說法。這些所謂的「界」實在不能視之爲現實的世界。又「出世間」聖者的不共世界，似乎指三界以外的世界；其實不外是指聖者內證的覺悟精神狀態。部派佛教爲了具體說明業力論，才把三界當成有生物存在的具體世界。

這樣所組織而成的世界觀，已脫離佛教的本來立場；並具有不合理與矛盾之嫌。如果把三界當成具體的存在世界，則沒物質又只精神的世界與只有精神的生物，究竟能否存在？任何現象的存在必須落於時間與空間的範疇之中；沒有物質的世界，即是沒有空間延伸的世間，不含空間的存在是無法想像的。因此像無色界的世界及其生物，應是不存在的，遑論其天神的壽命歲數了！

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十七；《法華經》卷二；《華嚴經孔目章》卷二；《俱舍論》卷八；南本《大般涅槃經》卷十三；《品類足論》卷五；《大毗婆沙論》卷七十五、卷九十八；《阿毗曇甘露味論》卷上；《大智度論》卷二十一；《瑜伽師地論》卷四；定方晟《佛教にみる世界觀》；中村元《原始佛教の思想》（下）第五編。

三科

三科是指五蘊、十二處、十八界，這是佛教中對於宇宙萬有的廣略不同的三種分類，其中最略的是蘊，最廣的是界，酌中的是處。佛說一切法本來有有爲、無爲，有漏、無漏，世間、出世間等分別，就一切法加以深入的分析和歸納便組織成了蘊處界三科。因此，三科可以說是能總攝一切法。

蘊界處的名稱，在唐以前的舊譯中也有作陰持入或陰界入的。唐代窺基曾對這些譯名加以抉擇。他認爲把梵語的塞建陀譯成「陰」字（取蔭覆義）是不對的，因爲「蔭」字梵語應作鉢羅娑陀。又有把它譯成「衆」字的，也不對，「衆」字梵語應作僧伽。「處」字舊譯作「入」也不對，「入」字梵語是鉢羅吠舍。至於舊譯也有把界譯作「持」字的也不妥當，那

只是偏據原文的一義，不能盡其理致。三科的譯名經過這樣的抉擇取捨改用蘊、處、界以後，就爲佛教的著述通用迄今，而舊譯名只三論、天台各家尚還沿用。

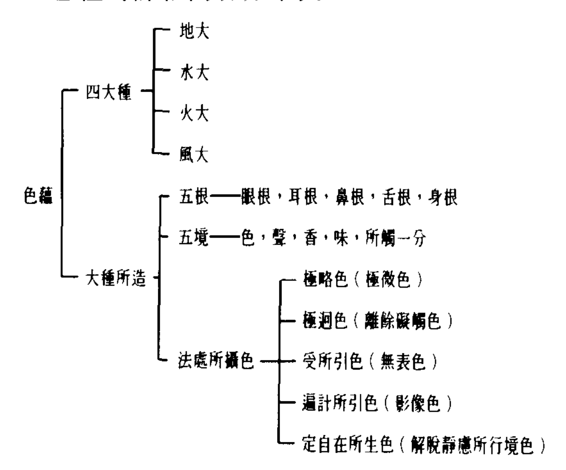
蘊的意義，《俱舍論》以「聚」義來解釋。該論說，一切有爲法和合聚義就是蘊義，如契經上說，把所有的一切色法，包括過去、未來、現在，內、外，粗、細，劣、勝，遠、近等等，總爲一聚叫作色蘊。該論文舉異釋說，能荷負重擔義是蘊義，因爲梵語塞建陀也有肩的意義，肩能荷負爲物所聚，所以也可以做蘊的引申義。又蘊也可以取分段義，如該論所說。大乘的《辯中邊論》也以三義釋蘊，即：非一義、總略義和分段義。這裏，非一義和《俱舍論》的和合聚義相當，總略義和《俱舍論》的肩義（荷負重擔，爲物所聚）相當，分段義和《俱舍論》所舉的第三義名義相同。

處義，《俱舍論》解釋爲心心所法的生長門，以能生長心心所法所以叫作處。《辯中邊論》也以出生六識之門處來解釋處義。

界義，《俱舍論》以法種族義來解釋，這是說，一有情身或一相續共有十八類諸法種族，叫做十八界。《辯中邊論》則以種子義爲界義。《俱舍》以種族義釋界，大乘以種子義釋界，意義微有不同，但《俱舍》說種族是生本義，則也隱含大乘的種子義了。

蘊、處、界的名數，自從一開始建立就是相當固定的，這就是通常所說的五蘊、十二處、十八界。五蘊是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。十二處是眼處、色處、耳處、聲處、鼻處、香處、舌處、味處、身處、觸處、意處、法處。十八界是眼界、色界、眼識界、耳界、聲界、耳識界、鼻界、香界、鼻識界、舌界、味界、舌識界、身界、觸界、身識界、意界、法界、意識界。關於蘊處界的體性，五蘊因爲以積聚爲性，所以唯是有爲，如《俱舍論》說：「蘊不攝無爲，義不相應故。」在三性中，五蘊不是遍計所執而屬於依他起性，因爲是談有法故；又因五蘊也通無漏故，所以也是圓成實。在五法中，五蘊屬於前四（即相、名、分別、正智），除如如。至於十二處十八界則通以有爲無爲爲體，總攝五法。在三性中，屬於依他、圓成二性，除遍計所執性。

蘊處界的假實分別（五蘊中的色蘊包括四大種和四大種所造），依《俱舍》和《雜集》，色蘊的詳細內容如下表：



總的說來，色蘊通於假實。這裏面，大種唯實，造色通假。造色中，五根是實，五境（亦稱塵）通假。五境中，色又有青、黃、赤、白、長、短、方、圓、粗、細、高、下、正、不正、光、影、明、暗、雲、煙、塵、霧等分別，其中青黃赤白四者是實，其餘是假。聲香味三者也通假實。如香也有好香、惡香、平等香、和合香、俱生香、變異香等，前三種據性是假，論體是實，和合香一種是假，俱生香、變異香二種是實。味塵（境）據性是假，論體是實。觸塵通於假實，其中能造觸是實，餘總是假。法處所攝色有五（見上表），其中前四唯假，定自在所生色是實。

其次，受蘊有六受身，包括眼觸所生受、耳觸所生受、鼻觸所生受、舌觸所生受、身觸所生受、意觸所生受。這六受身又各有樂、苦、不苦不樂等分別，總的說來，都屬實法。想蘊有六想身，包括眼觸所生想、耳觸所生想、鼻觸所生想、舌觸所生想、身觸所生想、意觸所生想。由有想的作用就能了解有相、無相、大、小、無量、無少所有無所有處。總的說來

，想蘊也屬實法。

行蘊內容，依《雜集》可列表如下：

- 行蘊
  - 六思身——眼觸所生思，耳觸所生思，鼻觸所生思，舌觸所生思，身觸所生思，意觸所生思
  - 心所法
    - 遍行——觸，作意，思（見上）除受想
    - 別境——欲，勝解，念，三摩地，慧
    - 善——信，慚，愧，無貪，無瞋，無癡，勤，輕安，不放逸，捨，不害
    - 煩惱——貪，瞋，慢，無明，疑，薩迦耶見，邊執見，見取，戒禁取，邪見（百法合後五爲惡見）
    - 隨煩惱——忿，恨，覆，惱，嫉，慳，誑，諂，憍，害，無慚，無愧，惛沈，掉擧，不信，懈怠，放逸，忘念，不正知，散亂
    - 不定——睡眠，惡作（悔），尋，伺
  - 心不相應行——得，無想定，滅盡定，無想異熟，命根，衆同分，生，老，住，無常，名身，句身，文身，異生性，流轉，定異，相應，勢速，次第，時，方，數，和合，不和合

行蘊中各法通假或實，隨應分別，廣如《俱舍》及《雜集》所說。識蘊的內容，大小乘中各不相同。因爲在小乘中沒有建立第八阿賴耶識，所以只以六識身爲識蘊。大乘中則擧心意識的分別，以阿賴耶識爲心，末那爲意，六識身爲識，合爲識蘊。諸識都認爲是實法。

十二處的內容名目如上所擧。其中前十處和色蘊裏的大種所造色的五根五境諸色法相同。識蘊即意處。除五根五境外其餘無表色、受蘊、想蘊、行蘊，另外加上無爲法，總名法處。因爲法處可攝無爲法，這就是蘊唯有爲而處通有無爲的原因。這裏，五根處是實，五塵（境）通假，意處唯實，法處中二十四不相應行及尋伺是假，無爲法是實，其餘隨應分別。

十八界中眼界、色界、耳界、聲界、鼻界、香界、舌界、味界、身界、觸界和色蘊中的五根五境（塵）相同，也就是十二處中的前十處。眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界和意界攝屬五蘊中的識蘊或十二處中的意處，法界的內容和十二處的法處相當。各界的假實分別同十二處說。

蘊界處的相攝，總的說來，色蘊攝十二處中的十處或十八界中的十界。色蘊中的一分和受想行三蘊以及五蘊所不攝的無爲法，皆攝於十二處中的法處或十八界中的法界。識蘊攝十二處中的意處或十八界中的七界（六識界和意界）。蘊界處和百法相攝已散見上文，總結地說，五蘊中的色蘊攝十一種色法，受蘊攝遍行中受數，想蘊攝遍行中想數，行蘊攝相應心所四十九法和攝不相應行二十四法，共七十三法，識蘊唯攝八種心法。因此，五蘊只攝百法中的九十四法，六無爲法不在內。十二處中內五處和外五處攝十種色法，意處攝八識，法處攝四類法，(1)是色法中五種法處所攝色，(2)是五十一種相應心所法，(3)是二十四不相應行法，(4)是六種無爲法，共八十六法。至於十八界，只不過是把十二處中的意處立爲意界外，別開眼、耳、鼻、舌、身、意等六識界，所以和百法的相攝與十二處同。

三科的廢立，依大小乘論典所述，有好幾種原因。衆生迷執有一個實我，佛爲破衆生的人我執所以分別說蘊處界；爲破一性我執，說積聚性的五蘊法；爲破受者我執，說以生長出生爲義的十二處；爲破作者我執，說以種族爲義的十八界。《俱舍論》中關於三科分別對治的解釋，認爲有的迷心總執爲我，就以五蘊來對治，因爲五蘊中一個蘊攝色法（色蘊），三個蘊攝心所（受想行三蘊），一個蘊攝心王（識蘊），心色平行，不能偏執。有的迷色執以爲我，就以十二處來對治，十二處中有二處非色法，但包含廣大的內容。有的迷色心總執爲我，就以十八界來對治，十八界中有十界屬色，七界屬心，一界包括色心兩法，這是因爲有情愚於色心輕重不同，所以應機別說。另外有情根器也有利根、中根、鈍根的分別，有情意樂也有樂略、樂中和樂廣文的差異，根據根器和意樂的次第，世尊分別爲說蘊處界的三科。

佛法以破我爲宗，因此蘊處界三科的法義建立，分別就在小乘經論中居基本的地位，以至大乘的對法論典，三科的抉擇仍然是知法知義的基本的和中心的問題。這種情況，可以從法勝《阿毗曇心論》，法救的《雜心論》，有部的《發智論》、六足論和《大毗婆沙論》，世親的《俱舍論》，無著的《大乘阿毗達磨集論》和安慧糅釋的《雜集論》等的內容組織看出來。至於三科內所攝法數，大小乘中有好幾種說法，如《成實論》舉六十九法，《俱舍論》舉五位七十五法，南傳上座部舉八十三法，大乘《瑜伽師地論》和《雜集論》所舉也互有增減，最後世親菩薩概括爲五位百法。

三科的法義，很早就由漢桓帝（147～167）初年來華的安世高傳譯過來。因爲他是一個精於毗曇的學者，所以譯本有單行的《陰持入經》，這可算是介紹三科學說之始。他並譯有《阿毗曇五法行經》，就是世友《品類足論》的初品，也和三科說有關。從此以後，三科學說的介紹可說和毗曇的傳譯相終始。舉其要者，像西元411年鳩摩羅什譯出《成實論》，563年眞諦譯出《俱舍論》，都曾衍爲學系，在三科方面做過詳細的分析和研究。隋代慧遠撰《大乘義章》曾就蘊處界各立專章加以綜述。到唐代玄奘重翻《俱舍》、《發智》，創譯大乘毗曇，十餘年間翻譯大小對法論典四百七十餘卷，三科法義可以說是大備了。他的弟子們對於新翻的《俱舍》、《雜集》各有疏記。窺基且撰有《大乘法苑義林》，專章抉擇三科要義。但以後因爲毗曇之學少有致意研究的人，所以三科之說也就不受重視了。（郭元興）

◉附：水野弘元《佛教要語的基礎知識》第三章〈三科〉（摘錄）

三科是指：(1)五蘊、(2)十二處、(3)十八界。用這三個術語闡述存在和一切法，因此名爲三科，又簡稱爲蘊處界三科。

(1)五蘊是構成一切法的身與心（個人方面的一切法），或物質與精神（內外的一切法）的五種要素。

(2)十二處是從感覺與知覺的認識上考察一切法，分爲六內處（六根）——認識作用的主觀能力，與六外處（六境）——客觀的對象。

(3)十八界是在前述的十二處之上，加上感覺與知覺認識本身（或認識主觀）的六識，而形成十八種。

爲何立這三科來概括一切法（存在的一切事物）呢？佛教摒除印度外教與西洋哲學經常談論的本體與實體，只承認存在於時間與空間中，憑感覺與知覺可以認識的現象界。按照佛教的說法，我們對於超越時空、無生滅變化的本體與實體，缺乏認識判斷的能力，因此不能論證它們是否存在。即使我們承認它的存在，而由於本體界與世間的現象界沒有關係，對修行與證悟又毫無助益，所以它根本不算是問題。因此，佛教僅由現象世界來考察存在。總之，只有存在於時空中，我們可以經驗到的現象，才是我們可以認識判斷的對象。

現象在佛教中稱爲有爲（saṁskṛta, saṅkhata，被造作的事物）或行（saṁskāra saṅkhāra，諸行無常的行）。我們就是在這個現象界中過著生滅變化、苦惱喜樂與迷悟的生活。我們的世界只是現象界罷了。此一意義下的一切現象界，在佛教中就稱爲一切或一切法。佛教所探討的就是這個現象界。（中略）

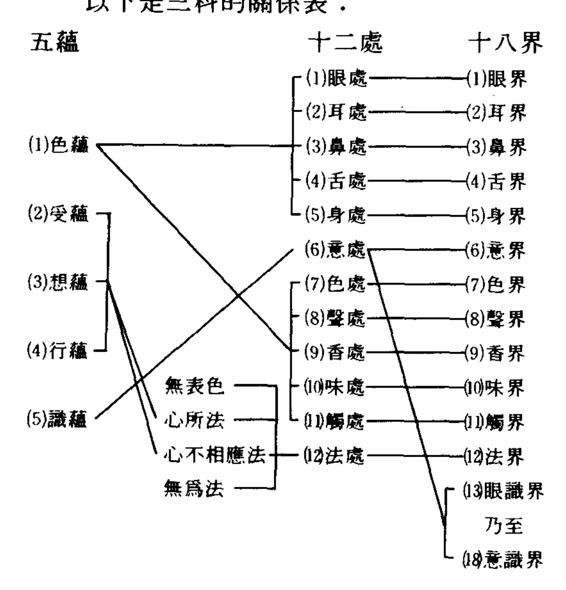
關於三科彼此之間的關係，可以用表來說明。這個表不只來自原始佛教的看法，而且也加上了部派佛教時代的思想方法。（中略）

部派佛教客觀詳細地考察一切法（不只是有爲，也包括無爲），這與原始佛教的態度不同。因此實際地說，原始佛教的三科分類，在部派佛教的一切法之客觀地考察之下，是不適當的。部派的阿毗達磨在初期時代，把原始經典所說的加以解說、整理組織，所以仍舊採用三科的分類。但是到了中期以後的阿毗達磨，對諸法的考察有客觀的進度，所以三科的分類對它沒有用。後期的阿毗達磨就採用五位的分類來代替三科的分類。

所謂五位，依《俱舍論》就是(1)色法（十一），(2)心法（一），(3)心所法（四十六），(4)心不相應法（十四），(5)無爲法（三）的五位七十五法。

又，依瑜伽行派的唯識論，則是(1)心法（八），(2)心所法（五十一），(3)色法（十一），(4)心不相應法（二十四），(5)無爲法（六）的五位百法。五位的概念在原始佛教是完全沒有的。附帶一提的是，巴利佛教也沒有說心不相應法，只說(1)色法（二十八），(2)心法（八十九）或（一二一），(3)心所法（五十二），(4)無爲法（一）的四位百七十法或二百二法。

以下是三科的關係表：



〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷二十七；《法蘊足論》卷九；《大毗婆沙論》卷七十三；方立天《佛教哲學》。

三乘（梵trīṇi yānāni，藏thegs-pa-gsum）

指適應不同根器的三種法門。「乘」字原意是交通工具，此處用以譬喻運載衆生渡生死苦海至涅槃彼岸的三種法門。即聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘。其中，菩薩乘也可稱爲佛乘。茲分述如下：

(1)聲聞乘（śrāvaka-yāna）：「聲聞」，意指聽聞佛陀教誨而修行。此處之「聲聞乘」專指小乘（部派）佛教。從佛滅百餘年以後才開始的部派佛教時代起，佛教開祖的佛陀就被偉大化與神格化，成爲與一般人不同的特別存在。佛陀被認爲具有與佛弟子根本不同的性格，也就是具有在佛弟子中所看不到的十八不共法與三十二相八十種好。這種相好是在菩薩時代的三阿僧祇百大劫的長久時間裏，聚集波羅蜜等種種善行所形成的。相對於此，佛弟子們僅僅是聽聞佛陀的教誨，依教修行。只靠這種修行是一定不能成爲佛陀的，至多只能得到聲聞的最高悟境——阿羅漢果而已。

聲聞乘的根本教法，是以自我完成爲目標的四諦八正道。證得四諦八正道的話，則可完成自我的人格，同時也才可能爲其他衆生効力。證得聲聞最高悟境的阿羅漢，並不必然是只顧自利的獨善者，也可能從事教化救濟世人的工作。阿羅漢（arhan，arahan）一詞也可以譯成應供，是指有資格接受他人的供養與尊敬的人。由於阿羅漢教化世人，給世人以福德利益，他當然有承受世人尊敬供養的資格。

從這點看，阿羅漢決不是與世間完全無關係的獨善者。說聲聞只求自利，這是大乘佛教不太恰當的非難。在大乘佛教運動興起的時候，部派佛教（小乘）已經形骸化，已經喪失指導教化世人的宗教性，大乘佛教對聲聞乘的非難，大概就是因此而產生的吧！

(2)緣覺乘（pratyekabuddha-yāna）：又稱爲辟支佛乘。緣覺（pratyekabuddha，pac-cekabuddha）音譯爲辟支佛，義譯爲獨覺。自古相傳，緣覺與「聞他人之教而開悟」的聲聞不同。他並不依據別人的教法，而是由於自己觀察緣起的道理才開悟的。並且與救濟他人的佛陀不同，而只是以自己的開悟爲目的，隱居山林，脫離世俗，是一個並不救濟世人的獨善者。

自古相傳，聲聞的教法是四諦八正道，緣覺的教法是十二緣起，佛菩薩的大乘教法是六波羅蜜。但是這是站在大乘的立場所說的。只不過是大體上的一種配列而已，其實，十二緣

起不應視為緣覺的獨特法門，而應視為佛教共通的教理。

⑶**菩薩乘（bodhisattva-yāna）**：指大乘佛教。大乘佛教認為所有的人都具有佛性，因此如果生起菩提心，就可以成為菩薩。如果懷抱著菩薩的誓願與自覺，而逐漸積聚六波羅蜜等善行的話，那麼任何人都可以成佛。即使今生不能成佛，在未來的永劫期間也必定可以成佛。具有這種自覺、決心與努力的話，絕對不可以抱著不能成佛的卑屈想法，要具有大自信，以菩薩自命而修行邁進。因此，菩薩乘也可稱為佛乘。這就是聲聞乘與菩薩乘（佛乘）間發心之不同所在。

如果只是為了自我人格的完成，則四諦八正道的教法已經足夠。然而，大乘佛教對這點並不滿足。所以菩薩的修行法，並不採用八正道，而以六波羅蜜為獨特的修行法。由於八正道只包含完成自我的德目，在利他方面並未具足，所以大乘菩薩的修行法，就加上布施、忍辱等有社會意義的德目，這應該是比較恰當的。

在六波羅蜜的修行法裏，布施排在第一位。社會上所有的人相互扶持、實踐布施慈善的善行，大乘佛教以為是非常必要的。大乘佛教之所以是救濟多數人的交通工具，部派佛教之所以是少數人的小型交通工具，其原因即在於此。

部派佛教根據阿毗達磨而來的理論研究，頗為詳細綿密，這是一般民眾所難以理解的專門性學問，並且這些理論是民眾在信仰實踐時所不必要的。像這樣的部派佛教，指導者們留住在寺院裏，埋頭作教理的研究，這對於佛教的宗教活動有所妨礙，因此遂成為佛教衰退的原因。對這種缺陷大有所感的大乘佛教徒們，乃提出可以包容所有人的信仰實踐之道，這個信仰實踐之道就是菩薩的修行法——六波羅蜜。其中最初所說的布施，就是在家的一般人所容易實踐的德目。

而且，這裏的布施是三輪空寂的布施，也就是說布施的人，對於施者、受者、施物這三者都要能不以為意。不要去期待由布施而來的果報，要將布施當做從「空無我」的真心所發出來的慈悲行為，因此這樣的布施是至高無上的。這種態度並不限於布施而已。對於戒、忍辱、智慧等項，都是用「空」為根據的最上勝義的德目。這就是稱它們為波羅蜜的原因。也就是說，大乘的教法是：在家生活的日常一切行為，都可以與佛教的第一義教法相符，生活的場所也就是修行的道場。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷一、卷十六、卷三十八、卷四十五；《大寶積經》卷九十四；《究竟一乘寶性論》卷二；《解深密經》卷二；《大毗婆沙論》卷六十八、卷一二七；《大智度論》卷十一；《顯揚聖教論》卷三；《法華文句》卷五（下）；《成唯識論》卷二；《華嚴五教章指事》卷上（末）；《五教章通路記》卷十、卷十六；宇井伯壽《佛教汎論》第二編第一部；山田龍城《大乘佛教成立史論序說》第一部第一章。

三時

㈠**謂佛教教法的流通有三期之變遷**：即正法時、像法時、末法時三時期。具稱正像末三時。

根據吉藏《十二門論疏》卷上（本）、窺基《法苑義林章》卷六（本）所說，所謂正法時之「正」即是「證」，指具足教行證三法的時期。所謂像法時，「像」是相似之義，指無證果者，但教行二法尚存，即指與正法時類似的時期。末法時則指唯有教而無行證的末代微劣時期。過此三時，教法皆無，是為法滅。

此三時不僅單指釋迦佛的教法，他佛之教法亦然。如《大方等大集經》卷五十六〈月藏分‧法滅盡品〉謂（大正13‧379c）：「過去諸如來，依壽而滅度。彼於七日後，正法皆隱沒。」《賢劫經》卷七〈千佛興立品〉說拘留孫佛的正法住世八萬歲，拘那含牟尼佛的正法存立千歲等，皆是其例。有關釋迦佛的三時之說，末法是在正像之後一萬年，諸說大概一致

；但關於正、像二時的時限則有四說：

⑴**正法五百年、像法一千年說：**〈月藏分‧法滅盡品〉云（大正13‧379c）：「今我涅槃後，正法五百年，住在於世間，衆生煩惱盡，精進諸菩薩，得滿於六度，行者速能入，無漏安隱城。像法住於世，限滿一千年，剃頭著袈裟，持戒及毀禁，天人所供養，常令無所乏。」《摩訶摩耶經》卷下的說法亦同，道宣的《釋迦譜》卷九也引用此說。其他《大方便佛報恩經》卷一、《毗尼母論》卷三等亦屬此說。

⑵**正法千年，像法五百年說：**《悲華經》卷七〈諸菩薩受記品〉云（大正3‧211b）：「般涅槃後，所有正法住世千歲，像法住世滿五百歲。」

⑶**正像各五百年說：**《大乘三聚懺悔經》云（大正24‧1094a）：「我涅槃後正法當住於五百歲，像法亦復住五百歲。」《賢劫經》卷七〈千佛興立品〉亦同。

⑷**正像各千年說：**懷感的《淨土羣疑論》卷三，依《大悲經》而作此說，即（大正47‧48c）：「經道滅盡，依大悲經，正法千年，像法千年，末法萬年，萬年之後經道滅盡。」吉藏《中論疏》卷一（末），引用「古涅槃經」之附記，說祇園精舍之銘亦作此說。

此外，有關正法時的增減，依《毗尼母論》卷三、《善見律毗婆沙》卷十八等所說，原本是千年，因允許婦人出家，故其數減半；其後，因爲制比丘尼八敬戒，故又回復原數。

㈡**指初、昔、今三時：**乃法相宗的三時教判，即初時說有教（初），第二時說空教（昔），第三時說中道教（今）。

㈢**指過去、現在、未來三時：**在論說一切事法時，均透過過去、現在、未來三時而論，此稱爲三時論門。

㈣**於晝夜六時中選定三時作爲每日修行的時間：**晝夜六時即晝三：晨朝、日中、日沒，夜三：初夜、中夜、後夜，合爲一日一夜。行者於此六時中或選晨朝、日中、初夜三時，或選初夜、後夜、日中三時，於該三時中或修念佛，或修經行，或修禪坐，或修誦經，或修持咒。

〔參考資料〕 ㈠《雜阿含經》卷二十五、卷三十二；《大乘同性經》卷下；《法華玄論》卷十；《俱舍論寶疏》卷二十九；《善見律毗婆沙》卷十八；《仁王般若波羅蜜經》卷下；《仁王護國般若波羅蜜多經》卷下；《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷七；《無量壽經義疏》卷下；《安樂集》卷下；《觀彌勒上生經疏》卷上；《往生淨土論註》；《讚阿彌陀佛偈》。

三根

㈠**指衆生的三種根性：**即上根、中根、下根三者，又稱利根、中根、鈍根。上根指根性優良，速發智解，堪忍難行，能忍妙果者；中根次於上根；下根爲最劣者。《法華玄論》卷九云（大正34‧441b）：

「能化之佛有三世益物，所化衆生有於三根。（中略）就三世分者，若過去久習無所得觀，觀强而煩惱弱者，於過去値釋迦得了悟名爲上根。二者於過去習無所得觀，觀弱而煩惱小强，故値惡知識流浪五趣，乃至漸習善根，今日釋迦出世從初出至聞說法華，皆得領悟，名爲中根也。若過去習善弱而煩惱强，亦流浪五趣，然後稍習善根感釋迦出世，從初生乃至法華，歷聞諸教不悟，至涅槃唱滅方得悟解，如此之人名爲下根也。」

就聲聞、緣覺、菩薩三者之優劣而言，聲聞是下根，緣覺爲中根，菩薩是上根。

㈡**指三無漏根：**即未知當知根、已知根、具知根，屬於二十二根。《瑜伽師地論》卷二十八云（大正30‧436b）：

「復有三根：㈠未知欲知根，㈡已知根，㈢具知根。云何建立如是三根？謂於諸諦未現觀者，加行勤修諸諦現觀，依此建立未知欲知根；若於諸諦已得現觀而居有學，依此建立已知根；若阿羅漢所作已辦住無學位，依此建立具知根。」

〔參考資料〕 ㈠《法華經》卷三〈藥草喻品〉；《無量壽經》卷下；《三品弟子經》；《大智度論》卷

九；《摩訶止觀》卷六（下）；《止觀輔行傳弘決》卷六之三；《天台四教儀集註》卷下。

三密（梵trīṇi guhyāni）

謂身口意之祕密三業。即身密（kaya-guhya）、口密（vāg-guhya）、意密（ma-no-guhya）。口密又名語密，意密又名心密。三密之語雖爲密教所盛用，然亦散見於顯教中，如《大寶積經》卷十〈密迹金剛力士會〉云（大正11·53b）：「今當敷演如來祕要。有三事，何謂爲三？一曰身密，二曰口密，三曰意密。」《大智度論》卷十亦載（大正25·127c）：

「佛有三密：身密語密意密。一切諸天人皆不解不知。有一會衆生，或見佛身黃金色、白銀色、諸雜寶色；有人見佛身一丈六尺，或見一里十里百千萬億乃至無邊無量遍虛空中，如是等名身密。語密者，有人聞佛聲一里，有聞十里百千萬億無數無量遍虛空中，有一會中或聞說布施，或有聞說持戒，或聞說忍辱精進禪定智慧，如是乃至十二部經、八萬法聚，各各隨心所聞，是名語密。」

密教以佛之三業爲三大中之用大，與衆生之三業相應，能成不思議業用。若衆生之三業與佛之三密相應即成「三密用大」之義。《大日經疏》卷一云，入眞言門略有三事，即身密門、語密門、心密門。行者若以此三方便自淨三業，則爲如來之三密所加持，乃至能於此生滿足地波羅蜜，不歷劫數而備修諸對治門。

關於衆生之三密，《菩提心論》載（大正32·574b）：「所言三密者：㈠身密者，如結契印召請聖衆是也。㈡語密者，如密誦眞言，令文句了了分明，無謬誤也。㈢意密者，如住瑜伽相應白淨月圓觀菩提心。」

佛界之三業甚深微細，等覺十地所不能見聞故云密；衆生三業之本性亦本不生，法爾圓滿衆德。此唯行者自知，餘人不可測知，故立密之名。關於生佛之三密，若依法爾門之意，衆生及佛之三密俱從本際起，故二者等同。若依隨緣門之意，衆生之三密乃妄心所起，故麤，佛之三密爲平等智所作，故細。此三密有「有相」、「無相」之別，有相三密謂結印、誦眞言、住妙觀；無相三密謂法爾自然之三密。《五輪九字明祕密釋》云（大正79·22b）：「形體色質即身密，動寂威儀是密印。音韻聲響皆語密，麤細言語悉眞言。染淨心識皆心密，迷悟分別莫非智，說默情意亦意密，輪圓具足遍法界。」

關於三密之具不具，《五輪九字明祕密釋》云（大正79·21b）：

「凡即身證得大覺位處之行，別略有四種，所謂深智相應印明行、事觀相應結誦行、唯信作印誦明行、隨於一密至功行。第一行者內證甚深智慧皆悉相應具足，能修行印明行而即身成佛故。第二雖無深智觀慧，慇懃手結印、口誦明，於字印形三種之中，隨觀修一事即身成佛故。第三行雖無如上二種智觀，唯深信解，應結印誦明，自然頓成佛故。第四行設無餘二行及廣智，唯觀一義解一法，至心修行故，即身成佛故。設且無一法智慧及餘二行，唯以信爲門，觀一字形成佛，觀一印形三摩耶形成佛，觀一尊形相之一相而成佛，及無餘行，唯誦一明一字成佛，並結印契，且無餘密行唯相應，必定即身成佛，故總云爾也。」

此三密有四重之本末。初重，意密謂其德顯了，故爲本；身口二密謂隨觀心爲本尊之所作，故爲末。第二重，三密皆同至第一實際妙極之境，故爲平等而無有本末。第三重，由因至果以意爲本，佛果之正位以身相爲本，果後之方便以言說爲本，故三密互有本末。第四重，身密是體，爲佛部，故是本，語意二密是相用，爲蓮華、金剛二部，故爲末。此外，就此三密，分其體用者，身密寬廣，故爲體，口意二密狹小，故爲用。或身密之形體色質是體，動靜之威儀是用；語密之音韻聲響是體，麤細之言是用；意密之染淨心念是體，迷悟分別是用。

若以六大配攝三密，則地水火三大是身密

，風空二大是語密，識大是意密。若以三密攝諸法，則身密攝一切色塵，語密攝一切聲塵，心密攝一切理趣。又，三密各具三密，即身密中，息風爲語密，欲動作爲意密；語密中，動舌爲身密，起心爲意密；意密中，離身無別意，爲身密，息風爲語密。若解三密各具之理，即使僅誦一字也無異三密具修。

〔參考資料〕《辨顯密二教論》卷下；《大日經口之疏鈔》卷三；《大日經住心品疏私記》卷六；《菩提心論勘文》卷下；《阿娑縛抄》卷一八九；《即身成佛義顯得鈔》卷中；《仙保抄》卷九。

三部

密宗用語。又稱佛蓮金三部。爲胎藏界諸尊的分類。三部指佛部、蓮華部、金剛部，分別表示佛的大定、大悲、大智三德。

依《祕藏記》載，理智具足、覺道圓滿爲佛部。衆生自身中有淨菩提心、清淨之理，此理雖經六道四生之界，流轉生死泥中仍不染不垢，猶如蓮花出於汚泥，故名蓮華部。自心之理存有智，此智雖經無數劫沒於生死淤泥中，仍不朽不壞、能破諸煩惱，猶如金剛之能摧破諸堅固物，故名金剛部。

三部之部母及部主各異。如佛部以金剛佛頂爲部主，虛空眼爲部母；蓮華部以馬頭觀音爲部主，伴陀羅縛字尼（即白衣觀音）爲部母；金剛部以金剛手爲部主，忙麼雞爲部母。三部之種子字爲「阿」、「娑」、「嚩」，表身、語、意三密。若以三部配列涅槃三德，則佛部配解脫，蓮華部配法身，金剛部配般若。

此三部外加寶部、羯磨部，稱爲五部。金剛界多分立五部。蓋金剛界是除障成身、自受法樂的行相，轉九識而成五智，故立五部以定尊位；而胎藏界則是化度利生、他受法樂的行相，開大定、大悲、大智等三門引攝衆生，故立三部以攝諸尊。

在胎藏界曼荼羅中，若於中臺八葉院分別三部，則毗盧遮那佛表總體，是爲佛部；四行菩薩表大悲之德，是爲蓮華部；四佛表覺智，是爲金剛部。或以大日如來爲佛部，彌陀如來爲蓮華部，寶幢如來爲金剛部，開敷花佛與天鼓音佛攝屬佛部。或以彌陀爲蓮華部，釋迦爲金剛部，寶幢與開敷花攝於佛部。

若於第一重中分別三部，則遍知院及五大院攝屬佛部，觀音院爲蓮華部，金剛手院是金剛部。若就整個胎藏界曼荼羅而分別三部，則中院、遍知院、釋迦院、文殊院、五大院、虛空藏院及蘇悉地院屬於佛部，右方的觀音院、地藏院屬於蓮華部，左方的金剛手院、除蓋障院及周圍的外金剛部院爲金剛部。

關於胎藏界諸尊的各門分布，東門北十六尊、南二十一尊，西門南二十八尊、北二十一尊，總攝佛部；南門東二十五尊及南門三十一尊，總攝金剛部；北門西二十八尊、東十七尊總攝蓮華部。又四大護四門十六尊中，東西是佛部；南是金剛部；北爲蓮華部。依此可知，整個曼荼羅四百餘尊悉皆配屬於三部。

〔參考資料〕《蘇悉地羯囉經》卷上；《陀羅尼諸部要目》；《大日經疏》卷五；《大日經疏演奧鈔》卷十三；《胎藏界沙汰》；《胎藏界曼荼羅鈔》卷下；《兩部曼荼羅義記》卷二；《兩部曼荼羅私抄》卷上；《兩部曼荼羅隨聞記》卷四；《十八道密記》；《辨惑指南》卷四。

三智

㈠指佛、菩薩觀諸法事理的智慧有道種智、一切智、一切種智三種：原出自《大品般若經》〈序品〉、〈三慧品〉。道種智乃菩薩化道的智慧，一切智乃知諸法總相的智慧，一切種智乃知其別相的智慧。

《大智度論》卷二十七謂道種智云（大正25・257c）：「道名一道（中略）、十善道乃至一百六十二道，如是等無量道門，如是諸道盡知遍知，是爲道種慧。」此以菩薩爲教化衆生說世間、出世間、有漏、無漏諸道的智慧爲道種智。該卷又謂（大正25・259a）：「一切智譬如說四諦，一切種智譬如說四諦義。一切智者，如說苦諦；一切種智者，如說八苦相。

」一切智猶如描繪時先畫輪廓，一切種智猶如在畫中施以濃淡陰影等；總之一切智是知總相的智慧，一切種智是知其別相的智慧。

對於這三智的解釋，〈序品〉與〈三慧品〉所明者稍異。〈序品〉說由道種智成一切智，由一切智成一切種智；即三智的次序爲：道種智、一切智、一切種智。而〈三慧品〉則以一切智配屬聲聞、緣覺，以道種智配屬菩薩，一切種智配屬佛；即三智的次序是：一切智、道種智、一切種智。此因〈序品〉是從豎的方面，依成就三智的順序立說；而〈三慧品〉是從橫的方面，依三智的配屬立說。

若約豎而言，道種智屬菩薩；一切智、一切種智屬佛。《大智度論》卷二十七指出聲聞、緣覺的一切智有名無實，而後解釋一切智與一切種智的關係，謂（大正25・260b）：「佛得道時，以道智雖具足得一切智、得具足一切種智，而未用一切種智。如大國王得位時，境土寶藏皆已得，但未開用。」認爲一心中一時得一切智、一切種智。故一切智與一切種智可謂佛的平等智與差別智。

若約橫而言，一切智配聲聞、緣覺。此聲聞、緣覺的一切智若從佛的一切智來看，雖有名無實，但聲聞、緣覺尚有知諸法總相的智慧，故《大智度論》卷八十四云（大正25・649a）：「薩婆若是聲聞、辟支佛智，何以故？一切名內外十二入，是法聲聞、辟支佛總相知，皆是無常、苦、空、無我等。」

《大乘義章》卷十依此立三智義；又天台宗以此三智爲空假中三觀所成，以一切智爲空智，道種智爲假智，一切種智爲中智。而能成的三觀有隔歷、圓融之異，故所成的三智亦有次第、不次第之別。

次第的三智指空智、假智、中智三者必有次第而不融即，此爲別教所立的智慧。此別教之次第三智，以空、假、中三智爲三級。知諸法無生的空智屬初級；知諸法假有的假智屬次級；知中道之理的中智屬最後級。其中，因空智不超出藏通二教空觀所成空智的內容，故以義配聲聞智、菩薩智、佛智。從而三智有勝劣之別，空智劣，假智稍勝，中智最勝。然此三智在橫的方面，隔別不融通；在豎的方面，次第不相即，三必是三不是一，一必是一不是三，故稱次第的三智。

不次第的三智指空智、假智、中智三者不次第而相互融即，這是圓教所立的智慧。《摩訶止觀》卷三（上）云（大正46・26b）：

「佛智照空如二乘所見，名一切智；佛智照假如菩薩所見，名道種智；佛智照空假中皆見實相，名一切種智；故言三智一心中得。（中略）一心三觀所成三智知不思議三境，此智從觀得故受智名。」

因之，不次第的三智係唯一佛智。即能成的三觀是一心圓觀，故所成的三智亦一心中得，非縱非橫，如伊字三點、天主三目，三即一、一即三。雖云空智但非空智，即假智，即中智；假智、中智亦然，即一三三一，三三融即，自在無礙。

《法華玄義》卷三（下）謂（大正33・714a）：「圓三智者，（中略）一法即三法、三法即一法，一智即三智、三智即一智。智即是境、境即是智，融通無礙。」

是故三智非三級，其間亦無勝劣，全是唯一佛智。然將此唯一佛智的不次第三智分次第而說，乃因論說時之必要方便。雖次第而說，然非令法有縱有橫。

㈡分凡聖的智慧爲世間智、出世間智、出世間上上智三種：世間智是外道凡夫的智慧，出世間智是聲聞、緣覺二乘的智慧。《楞伽阿跋多羅寶經》卷三云（大正16・500c）：

「云何世間智？謂一切外道凡夫計著有無。云何出世間智？謂一切聲聞緣覺，墮自共相悕望計著。云何出世間上上智？謂諸佛菩薩觀無所有法，見不生不滅，離有無品入如來地，人法無我緣自得生。」

外道凡夫的智慧係以有無的執見爲本，作種種構想分別，不能離世間，故名世間智；二乘的智慧觀苦、空、無常、無我等，雖出世間

，但尚墮自共相、厭生死、欣涅槃，故名出世間智；唯佛菩薩的智慧究竟，達諸法皆空之理，無有無相，無取捨想，人法俱空，故名出世間上上智。

㈢分佛智爲清淨智、一切智、無礙智三種：觀第一義，斷惑無染，名清淨智，是佛第一義諦的智慧；了知四種一切法相，名一切智；於一切法不假方便思慮即知，名無礙智。後二智都是佛的世諦智。《地持經》卷三云（大正30・901b）：「彼一切煩惱習究竟斷智，是名爲清淨智。一切界、一切事、一切種、一切時無礙智，是名一切智。（中略）於一切法了達無礙，是名無礙智。」

㈣指外智、內智、眞智：外智乃通達外在諸有事物與事實的智慧，內智乃向內斷惑解脫的智慧，眞智乃究竟達第一義眞實境的智慧。《寶藏論》〈離微體淨品〉謂（大正45・147b）：

「何謂外智？分別根門識了塵境，博覽古今，該通俗事，此爲外智。何謂內智？自覺無明，斷割煩惱，心意寂靜，滅有無餘，此爲內智。何謂眞智？體解無物，本來寂靜，通達無涯，淨穢無二，故名眞智。」

㈤指俗智、眞智、中道智：俗智是觀照諸法差別的俗諦萬有之智，眞智是觀照無差別平等的眞諦空理之智，中道智是不偏眞俗兩邊而觀照的智慧。出自《華嚴大疏鈔》卷一（上）。其中，中道智有眞俗雙照與雙遮二意。《華嚴大疏鈔》卷十八謂（大正36・137a）：「俗即眞故非俗，眞即俗故非眞，非眞非俗即是中道。」此即雙遮之義。又謂（大正36・137a）：「即有之空方是眞空，即空之有方爲妙有，空有不二兩相歷然。如波即水而恒動，水即波而恒濕。」此即雙照之義。這是佛果上的智。

㈥指加行、根本、後得三智：出自《成唯識論》卷十。

◉附：印順〈論三諦三智與賴耶通眞妄〉（摘錄）

《大智度論》是解釋《大品般若經》的。〈初品〉經上（以下經論文，並見《智論》卷二十七）說：「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。」「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。」

經文是連續的，論文分爲三段。第一段，解說道慧、道種慧：「道」，論舉一道……一百六十二道，「無量道門」。論文沒有明確的分別道慧與道種慧，但道慧與道種慧總之是菩薩的二慧。第二段論說：

問曰：「一切智、一切種智，有何差別？」

答曰：「佛一切智、一切種智，皆是眞實。（中略）佛是實一切智、一切種智。有如是無量名字，或時名佛爲一切智人，或時名爲一切種智人。」

第二段所論的，是一切智與一切種智，這二智是佛智。或說聲聞得一切智，那是「但有名字一切智」，其實佛才是一切智，佛才是一切智人，一切種智人。成佛，應該一念心中具足一切的，但經上說：「欲以道種慧（或簡稱「道智」）具足一切智」，「以一切智具足一切種智」，「以一切種智斷煩惱習」，似乎有先後的意義，所以論文在第二段末，第三段初說：

「問曰：如佛得佛道（菩提）時，以道智得具足一切智、一切種智，今何以言以一切智得具足一切種智？答曰：以道智雖具足得一切智、一切種智，而未用一切種智。」（約用有先後說）

「問曰：一心中得一切智、一切種智，斷煩惱習，今何以言以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？答曰：實一切一時得，此中爲令信般若波羅蜜故，次第差別說。先說一切種智，即是一切智。道智名金剛三昧，佛初心即是一切智、一切種智。」

「一心中得一切智、一切種智」、「佛初心

即是一切智、一切種智」。一切智與一切種智，是佛智，「一心中得」。上文說：「道智名金剛三昧」，金剛三昧是菩薩最後心，下一念就是「佛初心，即是一切智、一切種智」。所以一切智與一切種智，是佛智；道（種）智是菩薩智，是先後而不能說「一心中得」的。道，無論是道慧、道種慧，或道智、道種智，總之是菩薩的智慧，論文說得非常明白，如說：

「初發心乃至坐道場，於其中間一切善法，盡名爲道。此道中思惟分別而行，是名道智，如此經後說：道智是菩薩事。」

「問曰：佛，道事已備故，不名道智；阿羅漢、辟支佛諸功德未備，何以不名道智？答曰：阿羅漢、辟支佛道，自於所行亦辦，是故不名道智，道是行相故。……（菩薩所修成）佛（之）道，大故，名爲道智；聲聞辟支佛（所修之）道，小故，不名道智。」

道智是菩薩智，「道是行相」，也就是修行的道。佛已修行圓滿，更無可修，所以不名道智，名爲一切智與一切種智。二乘中，阿羅漢與辟支佛，也是「所作已辦」，與佛同樣的稱爲「無學」，所以二乘不名爲道智。本來，二乘的因行，也是可以名爲道的，但比佛的因行——菩薩遍學一切道來說，微不足道，所以不名爲道智，而道智與道種智，成爲菩薩智的專稱。總之，在《智論》卷二十七中，「一心中得」的，是一切智與一切種智——佛智；道智或道種智是菩薩智，論文是非常明白的！

天台學者的「三智一心中得」，應該是取《大品經》〈三慧品〉的三智，附合於初品的「一心中得」。〈三慧品〉的三智是：「薩婆若（一切智）是一切聲聞、辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智；一切種智是諸佛智。」這是將二乘、菩薩、佛的智慧，約義淺深而給以不同的名稱。一切智是佛智，從《小品般若》以來，爲大乘經所通用。《大毗婆沙論》（卷十五）正義，也說一切智是佛智。佛才是一切智者，二乘那裏能說一切智！《智論》引〈三慧品〉，也說：「佛一切智、一切種智，皆是眞實，聲聞、辟支佛但有名字一切智，譬如畫燈，但有燈名，無有燈用。」所以〈三慧品〉的三智，只是「一途方便」，顯示智慧的淺深次第而已。以二乘、菩薩、佛智的淺深次第，與「一心中得一切智、一切種智」相糅合，而說「三智一心中得」，是天台宗學而不是《智度論》義。論說「一心中得一切智、一切種智」，是二智一心中得，論文是這樣的明白。

〔參考資料〕 (一)《大般若波羅蜜多經》卷六；《法華經玄義》卷三（下）；《摩訶止觀》卷三（上）；《金光明玄義》卷上；《觀無量壽佛經疏》卷上；《觀音玄義記》卷三；《佛祖統紀》卷六。(三)《瑜伽師地論》卷三十八。

三結（梵trīṇi saṃyojanāni，巴tīṇi saṃyojanāni）

聲聞行者證入初果（須陀洹），如實徹見寂滅法性時所斷除的三種煩惱。三結未斷，便是凡夫。三結已斷，即步入解脫道的第一階位。此三結，即：(1)有身見結，即身見，或我見。(2)戒禁取結，指對邪戒的執著與信仰。(3)疑結，即對佛法的懷疑。所謂「結」，是煩惱的異名。《中阿含》卷一〈水喻經〉云（大正1・424b）：「身見、戒取、疑三結已盡，得須陀洹，不墮惡法。」《大毗婆沙論》卷四十六（大正27・237c）：

「有三結，謂有身見結、戒禁取結、疑結。問：此三結以何爲自性？答：以二十一事爲自性，謂有身見結，三界見苦所斷有三事；戒禁取結，三界見苦道所斷有六事；疑結，三界見苦集滅道所斷有十二事。此二十一事是三結自性。」

此中，「有身見結」是指於自身起我見，「戒禁取結」是指執取戒禁而以爲道，「疑結」謂於理猶豫。此三結攝五見及疑等六煩惱。關於此有諸義，一說「邊見」依「有身見」而轉，故「有身見」攝「邊見」；「見取見」依「戒禁取見」而轉，故「戒禁取見」攝「見取見」；「邪見」依「疑」而轉，故「疑」攝「邪見」。如是相攝故，斷六煩惱亦名三結盡。

又依《法華經玄義》卷四等所述，五鈍使中，貪瞋癡慢四者皆依五見而生，故三結盡時，總名斷見惑八十八使。

◉附一：印順《佛法概論》第二十章〈正覺與解脫〉（摘錄）

賢愚萬別的佛弟子，經善知識的教誨，僧團的陶練，如依法修行，誰也能得正覺的解脫。正覺——三菩提與解脫，是佛與聲聞弟子所共同的，不過聲聞衆重於解脫，佛陀重於正覺吧了。在家出家的聲聞衆，爲了無限生死的苦迫，覺了生死的根源是無明、貪愛，依中道行去修持，即能向於正覺，到達生死解脫。這必需堅毅懇到的精進，經非常努力，才能豁然大悟，超凡成聖，轉迷情的生活爲正覺的生活。學者的進修實證，略分四級：㈠須陀洹——預流果，這是內心初得從來未有的體驗「知法入法」。雖沒有究竟，但生死已可說解脫了。那時，斷了生死根本，徹見寂滅法性，如說：「於此法（滅），如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑，是名須陀洹果。不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」（《雜含》卷三．六十一經）三結是繫縛生死煩惱中最重要的：身見即我見，由於智慧的證見無我性，不再於自身生神我想了。如闡陀說：「不復見我，唯見正法。」（《雜含》卷十．二六二經）戒取，即執種種邪戒——苦行、祭祀、咒術等爲能得解脫的。聖者不會再生戒取，去作不合理的宗教邪行。疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！依此進修，經㈡斯陀含——一來，㈢阿那含——不還，到究竟解脫的㈣阿羅漢。阿羅漢，是生死的解脫者——無生；煩惱賊的淨盡者——殺賊；值得供養尊敬的聖者——應供。如經中說：須陀洹雖破除煩惱，還有「餘慢」未盡（《雜含》卷五．一〇五經）。此慢，或稱爲「慢類」。這是雖因無我智力，不再起分別的我我所見，但無始來習以成性的「內自恃我」，還不能淨盡，所以還剩有有限——七生或一生的生死，這需要再經不斷的努力，才能徹底根絕，達到究竟解脫的境地。

聲聞的證得初果與四果，是極不一致的。大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨槃陀伽。年齡極老的如須跋陀羅，一百二十歲；頂年輕的，如七歲沙彌均頭。阿難從佛極久，還沒有證羅漢；而舍利弗、憍陳如們，不過幾天就成了羅漢。而且，證得須陀洹以後，有現身進修即得阿羅漢的，也有證得初果或二果、三果後，停頓不前的。但生死已有限量，究竟解脫是不成問題了。證果的情形不一，大抵基於根性利鈍，及信道——深信三寶而努力求其實現的精誠程度而定。這是人人可得的，但如心有所著，有所偏，不能恰到好處的行乎中道，特別是亂心妄執，那就非常難得了！

◉附二：《大毗婆沙論》卷四十六（摘錄）

問：何故名結？結是何義？答：繫縛義，是結義。合苦義，是結義。雜毒義，是結義。此中繫縛義是結義者：謂結即是繫。云何知然？如契經說：尊者執大藏往尊者舍利子所，問言：大德！爲眼結色，色結眼耶？乃至意法，爲問亦爾。舍利子言：眼不結色，色不結眼。此中欲貪，說名能結。乃至意法，亦復如是。如黑白牛，同一鞙繫。若有問言：爲黑繫白，白繫黑耶？應正答言：黑不繫白，白不繫黑。此中有鞙，說名能繫。

由此故知，結即是繫。合苦義是結義者：謂欲界結，令欲界有情，與欲界苦合；非樂。色界結，令色界有情，與色界苦合；非樂。無色界結，令無色界有情，與無色界苦合；非樂。雜毒義，是結義者：謂勝妙生及有漏定。如無量解脫勝處徧處等，以雜煩惱故；聖者厭離。如雜毒食，雖復美妙；智者遠之。

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十一；《長阿含經》卷二；《中阿含》卷十八〈娑雞帝三族姓子經〉；《雜阿含經》卷二十九、卷三十三；《別譯雜阿含經》卷八、卷十六；《增一阿含經》卷十六；《大毗婆沙論》

卷四十九、卷五十四；《大乘義章》卷五（末）。

三量

㈠**指現量、比量、非量**：即心、心所量知所緣之對境的相狀差別。其中，現量、比量為正確之量知，非量乃謬誤之量知。唯識家多作此種分別，在因明的悟他、自悟八門中屬於自悟的方法。玆敍述此三量如下：

⑴**現量**：又稱眞現量，以簡別於似現量。即指對所緣之境無任何分別籌度之心，各各遍附自體，顯現分明，照了量知。《因明入正理論》云（大正32・12b）：「現量，謂無分別。若有正智，於色等義離名種等所有分別，現現別轉，故名現量。」

所謂無分別，即遠離名言、種類等諸分別。如緣青色，而緣「青」之名言，以其名言通於一切青色，故並非直接遍附其物自體，而是在諸法之共相（即共通之相狀）上轉，因此不是現量。緣種類等亦然。於自性、隨念、計度等三分別中，此現量無隨念、計度之別，唯有自性分別，故為離名言、種類等之分別。既是不緣名言、種類等共相，則五識等各各遍附自己之境體，不貫通他境。因此，一一緣一一之境，故云現現別轉，而其心之緣慮常無迷亂。《阿毗達磨雜集論》卷十六云（大正31・772a）：「現量者，謂自正明了無迷亂義。」

但如翳眼見空華，見第二月，雖離名言或種類等之分別，仍不得稱為現量。應屬現量者，《入正理論疏》謂有四類，即①五識、②五俱意識、③諸自證分、④定心。此等皆是遍附境之自體而照了者。

若於唯識家建立八識之上而論，屬於現量者，應指前五識與第八識的見分、五俱意識（一分通於似現量）、諸八識的自證分及證自證分、定心等四類。

又，有關此現量之體，古來異說甚多。《瑜伽師地論略纂》、《因明疏瑞源記》卷一舉內外十一說，即外道有二說：數論說五知根為現量之體，勝論說德句之覺。小乘有五說：世友主張五根，法救主張五識，妙音主張慧心所，正量部主張心、心所，經部主張根識和合。大乘有四說：安慧認為是自證分，難陀認為是見分，陳那認為是見分、自證分，護法認為是見分、自證分及證自證分。

⑵**比量**：又稱眞比量，以簡別於似比量。指由既知之境比附量度，而正確瞭解未現前及未知之境。如見煙而知有火，由所作之性而知無常。《因明入正理論》云（大正32・12b）：「言比量者，謂藉眾相而觀於義。（中略）由彼為因，於所比義有正智生，了知有火或無常等，是名比量。」意即煙係由現量而得知，所作性是由比量而了知，以此等為遠因。憶念有煙則有火、有所作性則是無常，以此為近因。遂產生應有火、應有無常之正智，稱之為比量。

若依因明而言，比量應指以具足三相的因而成宗，此作用存於獨散的第六意識之見分。若與現量相對而論其差別，則現量為直緣，比量為重緣；現量是證智，比量為比智；現量是體，比量是用；現量為無分別，比量是有分別。

又，《顯揚聖教論》卷十一舉出相、體、業、法、因果等五比量。此中，①相比量，謂見相而比知，如見煙而知有火。②體比量，謂見體而比知，如見現在之體而知過去、未來之體。③業比量，謂見作業而比知，如見草木動搖而知有風。④法比量，謂於相屬之法，由知一而比知其他，如見生而知死。⑤因果比量，謂見因而知果，如見果而知因。

⑶**非量**：即與前面眞正的現量、比量似是而非的「似現量」、「似比量」之總稱。《因明入正理論疏》卷上云（大正44・95c）：「似現似比，總入非量。」亦即似現、似比並非眞正的現、比量，因此稱為非量；又為非、為量，故稱非量。

所謂似現量，指與現量相似但為謬誤者。《因明入正理論》云（大正32・12c）：「有分別智，於義異轉，名似現量，謂諸有智了瓶

衣等分別而生。由彼於義不以自相爲境界，故名似現量。」所謂有分別智，即附帶名言、種類等分別而起的智慧。亦即對境非直取其自體，而是以有分別心取瓶衣等，瓶衣等乃四塵之集合，無實體，然於其上作分別而以爲有實體，故云異轉，即墮於謬誤。

又，似現量亦通於無分別心，即其心雖緣境而無分別，但因老、病等，心勢衰弱，不能明了見境相，如見非黃而以爲黃，如見空華等，亦爲似現量。《因明入正理論》唯說有分別智，係因有分別智乃決定爲非量，故就其決定而言有分別智爲似現量。

另依《因明正理門論》，似現量有五種智，即：①散意識緣過去者，②獨頭意識緣現在者，③散意識緣未來者，④三世中之諸不決智，⑤現世中諸惑亂之智，即見杌以爲人等。要言之，即五俱意識的一分與獨頭意識。又，第七識的見分緣第八識而起我執者亦屬之。《入正理論疏》謂此等皆稱爲似現量有二解：①眼識等並非得現量者，卻以爲得現量，故稱似現量。②所有分別之心自以爲得現量，故稱似現量。古來認爲前說義未盡，而後說盡理。

所謂似比量，指類似比量而實爲謬誤者。例如，將霧誤認爲煙，而以爲應有火。《因明入正理論》云（大正32．12c）：「若似因、智爲先所起諸似義智，名似比量。（中略）於似所比諸有智生，不能正解，名似比量。」亦是存於獨散意識的見分。此是眞比量之流類，但非眞，故有似比量之稱。

除上述三量之外，古來內外道立量者甚多。據《入正理論疏》所載，或有立現量、比量、聖教量等三量者。現量、比量同於上述，聖教量又稱至教量、正教量、教量。《瑜伽師地論》卷十五解釋此聖教量，文云（大正30．358c）：「正教量者，謂一切智所說言教，或從彼聞，或隨彼法，（中略）聖弟子說，或佛自說經教，展轉流布至今，不違正法，不違正義。」又，《大乘義章》卷十亦廣分別此三量之義。

此外，亦有加譬喩量而立四量者；譬喩量，如對不識野牛者說野牛似於家牛。或更加義準量而立五量；義準量，如準於法之無我而知無常，以無常之法必無我故。或更加無體量而立六量；無體量，如入此室中，雖主人不在，但知爲其住處。如此，自古即有多說，及至陳那，謂聖教量通於現、比二量，其他皆攝於比量。慧沼《因明入正理論義纂要》云（大正44．160a）：

「問：古師能立皆說三量，今者陳那量何唯二？答：論一切法不過二相：(一)自，(二)共。得自相心名爲現量，得共相心名爲比量。定心緣教即得自相，散心緣教即得共相。陳那約此能緣之心，量但立二。故理門云：由此能了自、共相故，非離此二別有所量，爲了知彼更立餘量。古立三者，有云：古師以緣聖教及所餘心，故分三量。緣於聖教所生現、比，名聖教量；緣於所餘現、比心，得名現比量。」

(二)指證量、比量、聖言：此係數論外道所立者，即量知物之相狀的差別。相當於佛教所謂的現量、比量、聖教量。所謂證量，《金七十論》卷上云（大正54．1246a）：「證量者，是智從根塵生，不可顯現，非不定無二，是名證量。」此中，是智從根塵生，係指五智根緣五塵；不可顯現，指非隨從智之分別而顯現；非不定，指是煙或是霧不能決定；無二，指所知之境有二，非校對可知之。此相當於現量。

所謂比量，《金七十論》卷上云（大正54．1246a）：「比量有三，一者有前，二者有餘，三者平等。」此中，有前謂知未來，有餘謂知過去，平等謂知現在。關於聖言，該論又云：

「聖言者，若捉證量、比量不通，此義由聖言故是乃得通。譬如天上、北欝單越非證、比所知，信聖語故乃可得知。聖言者，如偈說。阿含是聖言，聖者滅諸惑，無惑不妄語，因緣不生故。（中略）聖教名聖言者，如梵天及摩㝹王所說四皮陀及正論。」

此外，該論又論三量之關係，謂耳於聲生解，乃至鼻於香生解，唯解自相，不能知差別，稱爲證量；依此證量故，比量能了別三世之境，譬如人見黑雲當知必雨，如見江中充滿新濁水當知上源必有雨；非以上證、比所知者，則依聖教所說而信之。

㈢**指所量、能量、量果**：所量，謂被量度者。能量，謂量度者。量果，謂知其結果。譬如量織物時，織物爲所量，尺度爲能量，知道有多少尺寸是量果。將心識的作用四分作分別，相分即所量，見分即能量，自證分即量果。

◉附：呂澂《因明入正理論講解》第二章第四節（摘錄）

㈠陳那以前，外學（如正理派）和古因明師都談量，不過種類很多，除現比二量外，還有譬喻量、聲量、義準量、無體量。譬喻量也叫喻量，「如不識野牛，言似家牛，方以喻顯故。」（《大疏》卷一）我國的孟子好辯，他進行辯論時，很多場合就是以喻量爲工具。聲量也叫聖教量，這完全是以經典爲根據的量。義準量即舉一個而推知另一個，「謂若法無我，準知必無常。無常之法必無我故。」（同上）無體量是從反面來類推，如「入此室中，見主不在，知所住處。如入鹿母堂，不見苾芻，知所住處。」（同上）陳那把這些量加以簡化，只留現、比二量。爲什麼要這樣做？這是由所量（認識對象）決定的。有幾種認識對象就有幾種量。對象不外兩種：自相境與共相境。不論什麼時間，也不論什麼地方，只要是親切經驗到的就是自相；與概念聯繫的則是共相。既然所量有二，能量也應有二。認識自相的量是現量；認識共相的量是比量。聲量、喩量、義準量、無體量都可以歸入比量。陳那把這些量歸爲二，不僅名目不同，內容也不同了。（中略）

商羯羅主給現量下的定義是「無分別」。這是繼承了陳那的說法。用離分別這一條件來限定現量的性質，原是陳那的創見。在他以前，佛家舊說和他宗異說，都是從現量的表面即各種感官和它們對象接觸的關係上找解釋，但陳那著眼於思維的階段，而以沒有達到分別的程度爲現量的界限。一超過這界限，便不是眞正現量，或者竟成爲比量了。什麼是分別呢？這是思維從可以用名言（概念）解釋的角度去了解對象，換句話說，也就是在思維上構成適用名言（概念）表白的心象。這樣的心象並非單純從感覺而來，乃是和別種經驗的記憶發生聯想、加了判斷而後構成的。概括地說，這時思維活動已經是到達了概念的範圍了。用現代心理學用語來說，現量即是感覺，不過現代心理學不如印度佛學細密。當然，並不是說印度佛學正確，只是說它細密而已。現量可說是純粹感覺，主要是前五識——眼、耳、鼻、舌、身的活動，也包括與這些識同時而起的意識的活動。這個意識不是全部第六意識，而是與前五識同時而起的「俱意」的活動。前五識與外界發生接觸，留影像在第六識上，它可以繼續開展下去。前五識緣境的自相，但不做任何分別，即所謂「正智於色等義離名種等所有分別」。比如眼識緣色，並不起「色」的概念，也不起「紅」、「白」等概念。如起，便不是現量了。而且，根與根之間無任何聯繫，這叫「根根別轉」，即論文中說的「現現別轉」。如眼根緣色時，耳根就不參與。眼耳毫無聯繫，如有聯繫就成爲知覺了。但根與境發生作用時，必有俱意隨之，如不隨，根就不會起作用。（中略）

㈡借助於因的三相而對所立法進行觀察、比度，結果產生了正確認識，如知道（此山）有火，或知道（聲）是無常，就是比量。

爲了說明正智的結果，這裏有兩個例子：一是了知有火；二是了知無常。爲什麼舉這兩個例子呢？因爲「因」有兩類，即現量因和比量因。「以其因有現、比不同，果亦兩種：火、無常別。了火從煙，現量因起，了無常等從所作等，比量因生。」（《大疏》卷八）知道有火，是由於看到煙的緣故。以看到煙爲

理由推知有火，是現量因。知道無常，是根據所作性推論出來的，這不可見，是比量因。（中略）

什麼是量果？量的過程是用能量（根等）量（丈量、衡量）所量（色等）。此過程必有結果。這個結果就是量果。「如尺秤等爲能量，絹布等爲所量，記數之智爲量果。」（《大疏》卷八）

㈢關於什麼是量果的問題，當時印度各派有很多人不同意陳那等人的說法。有人難曰：「汝此二量（現、比二量），火、無常等爲所量；現、比量智爲能量，何者爲量果？」（同上）這是一難。薩婆多等難曰：「汝大乘中，即智爲能量，復何爲量果？」（同上）諸外道難曰：「境爲所量，諸識爲能量，神我爲量果。（中略）汝佛法中，既不立我，何爲量果？智即能量故。」（同上）這一派主張在知之外，有神我對所量產生了解，所以，得量果的是神我。如看見，是神我看見。以上三種質難的共同點是：智只能是能量，而不能是量果。本論這兩句話就是對這些質難的反駁，在反駁中也同時闡明了自己的觀點。陳那、商羯羅主所說的量果，指的就是「智」本身。換言之，「智」裏包含著能量和量果，所以《論》文說：「於二量中，即智名果。」《大疏》卷八解釋得很清楚：「於此二量，即智名果。即者，不離之義。即用此量智，還爲能量果。」此即一身二任之義。爲什麼「智」又叫作量果呢？智是能量，但在丈量後必有結果。智能了解此結果，所以智也是量果。《論》文說「是證相故」指的就是這個意思。「是證相故」是說二種量（現、比）都以證爲相。「以證爲相」就是在心上呈現行相。既然是在心上呈現行相，當然是量果。以現量智證相叫現觀；以比量智證相是理證，這叫應理。（中略）

㈣「有分別智於義異轉，名似現量」。《大疏》卷八解釋這句話說：「有分別智，謂有如前帶名種等諸分別起之智。不稱實境，別妄解生，名於義異轉，名似現量。」眞現量是離名（概念）種（範疇）分別的。但是，在了境時，如果帶有名種等，那就不是如事物本身那樣去認識了，而是執此爲此，或執彼爲彼，這就叫「別妄生解」，即似現量。比如，在認識外境時，有了「紅」的認識，這就是有分別的認識，是沒有離開概念的認識。因爲「紅」是概念，是由比較、抽象而得到的認識。這樣的認識不是在自相的、無分別的範圍內轉，而是在分別的範圍內轉了。這就是「不稱實境，別妄生解」。

似現量並不是比量。比量緣共相，似現量却緣自相而生分別。如對瓶、衣等的認識。瓶、衣等皆由四塵（色、香、味、觸）而成。現量認識事物的特點是「根根別轉」，就是說，眼識緣色，耳識緣聲，乃至身識緣觸，各識皆不緣餘分。瓶、衣等皆由四塵而成，眞現量智就不可產生瓶、衣等認識。如果有了瓶、衣等認識（「諸有智了瓶衣等分別而生」），就是「不以自相（四塵）爲境界」，而是於此共相瓶、衣假法上轉。這就違反了現量無分別的定義，不是根根別轉，而是與概念相聯繫的了。（中略）

以錯誤的理由爲根據進行推斷，其結果是對境界產生錯誤的認識，這就叫似比量。如見霧而說爲煙，並據此而推斷有火，就是似比量。

〔參考資料〕《解深密經》卷五；《因明正理門論本》；《因明入正理論疏》卷下；《因明論疏明燈抄》卷一（末）、卷六（本）、卷六（末）；《百法問答抄》卷二；《成唯識論》卷二；霍韜晦《佛家邏輯研究》。

三塗

又作三途。指火塗、刀塗、血塗。分別指地獄、餓鬼、畜生三趣。又稱作三惡趣、三惡道。《大明三藏法數》云：

「火途即地獄道也，謂其處受苦衆生，常爲鑊湯爐炭等熱苦所逼。（中略）刀途即餓鬼道也，謂其處受苦衆生，常受刀杖驅逼等苦。（

中略）血途即畜生道也，謂其處受苦衆生，強者伏弱，互相呑噉，飲血食肉。」

《傳通記糅鈔》卷四也有類似的說明，謂地獄名火途，火聚多故；畜生名血途，因屢受殘害故；餓鬼名刀途，刀杖加於身故。

關於三塗的「塗」字的意義，古來有二解。《翻譯名義集》卷二云（大正54・1092a）：

「塗有二義：㈠取殘害義；塗謂塗炭，如尚書曰民墜塗炭。㈡取所趣義；塗謂塗道，如易云同歸而殊塗。然春秋言，四岳三塗；應法師云，春秋有三塗危險之處，借此爲名；通慧云，有本作途非也，須作塗泥之塗，後人妄云畜生餓鬼地獄名三塗，當知此單指地獄也。然此指歸之說，非但違於吾教四解脫經刀、血、火三之文，又復誣其應師音義，後學尋檢，自見妄立。」

此謂「塗」之一字，有「殘害」與「所趣」二義。而「三塗」是指三惡趣或單指地獄，亦有異解。由此亦可見此詞意義之衆說紛紜。

〔參考資料〕《別譯雜阿含經》卷七；《賢劫經》卷一；《無量壽經》卷上；《法華經玄義》卷六（下）。

三愛

㈠指欲愛、色愛、無色愛：《俱舍論》卷九（大正29・51b）：「從此三受引生三愛。謂由苦遍有於樂受發生欲愛，或有於樂、非苦樂受發生色愛，或有唯於非苦樂受生無色愛。」

依《集異門足論》卷四所載，諸欲中諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是爲欲愛；諸色中諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是爲色愛；無色中諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是謂無色愛。該書另載欲愛、有愛、無有愛等三愛。即於諸欲中諸貪等貪是欲愛；於色無色界諸貪等貪爲有愛；欣無有者，於無有中諸貪等貪是爲無有愛。

㈡指愛欲未斷之人，臨終時所起的三種愛著心：即(1)自體愛：臨終時對自己身體及生命起現有愛。(2)境界愛：臨終時對眷屬及田宅等資生之業起貪喜俱行愛。(3)當生愛：臨終時對當來生處起後有愛。此三種愛流動於臨終者之心，因此，其心生愁惱，命將盡時身生極苦，如風刀解脈、千苦相逼。前二爲助潤生，後一爲正潤生。

《成唯識論了義燈》卷五（末）描述潤生的相狀，曾提及自體、境界二愛。此即（大正43・759c）：「臨終有心，必定起愛，（中略），潤中有，起自體愛；潤生有，起境界愛。以於死有，不見中有，謂我無有，起自體愛；於中有位，見生處，故起境界愛。」

〔參考資料〕《往生要集》卷中（末）；《釋氏要覽》卷下。

三業（梵trīṇi karmāṇi）

㈠指身業（kāya-karma）、口業（vāk-k.）、意業（manas-k.）：身業是身所作業；口業新譯爲語業，指口所說業；意業是意所起業。《中阿含經》卷三十二〈優婆離經〉云（大正1・628b）：「云何爲三？身業、口業及意業也。」

此三業之所造，又可分爲善、惡、無記三種類。惡之三業中，如殺生、偸盜、邪淫屬身業；妄語、綺語、兩舌、惡口之類屬口業；貪欲、瞋恚、邪見屬意業。善之三業中，不殺生等屬身業，不妄語等屬口業，不貪欲等屬意業。而無善、無惡、無感果之力者，是無記業。

㈡指身口意所造的善業、惡業、無記業。

㈢指順現業、順生業、順後業：具稱爲三時業。

㈣指福業、非福業、不動業：又稱三行。依《俱舍論》卷十五載，所謂福業，是指足以招致欲界善果的善業，即招可愛果，受利益。上二界的善業雖然也是福業，但另有不動業之名，因此只有欲界的善業名爲福業。非福業又名罪業，指足以招致欲界惡果的惡業，即招非可愛之果，受損減。不動業是指足以受上二界

之果的善業；上二界之業，依定力，初禪業必感初禪果，二禪業感二禪果，業和果不會動轉，故名不動業；而欲界之業乃因他緣的關係而動轉，故其意不同。《阿毗達磨雜集論》卷七對不動業有二種解釋（大正31・728c）：

「欲界中餘趣圓滿善不善業，遇緣轉得餘趣異熟，非色無色繫業。有如是事，所受異熟界地決定故。是故約與異熟不可移轉，名爲不動。又定地攝故說爲不動。」

《唯識論述記》卷八（本）破前說而取後說，謂（大正43・515a）：「又定地攝名爲不動，以定能住於一境故。」因定地之業住於一境，無散動，故稱不動業。

(五)指曲業、穢業、濁業：也稱曲穢濁三業。《俱舍論》卷十五謂（大正29・83b）：「依諂生身語意業名爲曲業，諂曲類故；若依瞋生身語意業名爲穢業，瞋穢類故；若依貪生身語意業名爲濁業，貪濁類故。」《瑜伽師地論》卷九所說，與《俱舍論》有別，即（大正30・320a）：

「曲業者，謂諸外道善不善業。穢業者，謂即曲業，亦名穢業。又有穢業，謂此法異生，於聖教中顚倒見者、住自見取者、邪決定者、猶預覺者，所有善不善業。濁業者，謂即曲業、穢業；亦名濁業。又有濁業，謂此法異生，於聖教中不決定者、猶預覺者，所有善不善業。又有差別，唯於外道法中，有此三業。由邪解行義，故名曲；由此爲依，能障所起諸功德義，故名穢；能障通達眞如義，故名濁。」

〔參考資料〕 (一)《中阿含經》卷五、卷五十八；《長阿含經》卷九；《增一阿含經》卷十二；《雜阿含經》卷十四、卷四十六；《大乘同性經》卷九。(二)《品類足論》卷五；《發智論》卷十一；《大毗婆沙論》卷五十一、卷一一五、卷一四四；《成實論》卷七；《雜阿毗曇心論》卷三。(三)《品類足論》卷五；《大毗婆沙論》卷一一四；《雜阿毗曇心論》卷三；《瑜伽師地論》卷九十；《雜集論》卷八。(四)《正法念處經》卷五十五；《舍利弗阿毗曇論》卷十五；《順正理論》卷四十；《成唯識論》卷八。(五)《大毗婆沙論》卷一一七；《瑜伽師地論》卷九十；《雜集論》卷八；《大乘義章》卷七。

三漏（梵traya āsravāḥ，巴tayo āsavā）

即欲漏、有漏、無明漏。漏，流注漏泄之意，爲煩惱之異名。煩惱能從有情的六根漏泄過患，令有情於生死中流轉不息，故別稱爲漏。欲漏是欲界的煩惱，有漏是色、無色界的煩惱，無明漏是三界的癡煩惱。北本《大般涅槃經》卷二十二謂（大正12・495b）：「三漏者，欲界一切煩惱除無明是名欲漏；色無色界一切煩惱除無明是名有漏；三界無明名無明漏。」

三漏總計有一〇八種煩惱。其中，欲漏有四十一種。即就四諦的見惑而言，苦諦有根本煩惱的十使；集、滅諦則除身、邊、戒禁取三見外，各有七使；道諦則除身、邊二見外，有八使，總計三十二惑。合併修惑的貪、瞋、癡、慢四根本煩惱，共有三十六惑，扣除四諦、修道的五部癡，成爲三十一惑，再加上隨煩惱的無慚、無愧、睡眠、掉舉、惛沈、慳、嫉、忿、覆、悔十纏，則有四十一種。有漏有五十二種。色、無色界無瞋，除去五部內的瞋，則各有三十一惑，總計二界有六十二惑，再除去二界五部的癡，則爲五十二惑。色、無色界雖也有惛沈、掉舉二纏，但依據《大毗婆沙論》卷四十八的主張，認爲其量極少，且非自力所起，故不說。合說上二界之煩惱爲一有漏，乃因彼等三義同故。即：(1)同爲無記性；(2)同爲緣內身而起的內門轉之法；(3)同依定地而生。

無明漏，謂三界五部之無明，總有十五。蓋無明爲三有生死之根本，故別立爲一漏。《大毗婆沙論》卷四十七謂（大正27・244c）：

「欲界有情所以住欲界者，由彼期心於欲、憙樂於欲、欽羨於欲、希望於欲、思求於欲、尋訪於欲、耽湎於欲，是故欲界煩惱等，除無明，立欲漏。色、無色界有情所以住色、無色界者，由彼期心於有、憙樂於有、欽羨於有、希望於有、思求於有、尋訪於有、耽湎於有，

是故色、無色界煩惱除無明，立有漏。三界有情所以期心欲有，乃至耽湎欲有而住三界者，皆由無知之力，是故三界無明立無明漏。復次欲界有情雖亦求有而多求欲，是故欲界煩惱等除無明，立欲漏，色、無色界有情全不求欲但求於有，有作是說，雖亦求欲而多求有。」

《阿毗達磨雜集論》卷七亦云（大正31·725b）：「令心連注流散不絕故名爲漏，此復云何？依外門流注故立欲漏，依內門流注故立有漏，依彼二所依門流注，故立無明漏。」二者意義大致相同。

〔參考資料〕《大乘義章》卷五；《長阿含經》卷二、卷八；《雜阿含經》卷三十一；《增一阿含經》卷二十三；《阿毗曇甘露味論》卷下；《順正理論》卷五十三；《涅槃經會疏》卷二十；《法華文句記》卷一（下）；《俱舍論光記》卷二十；《俱舍論疏》卷二十；《大乘法相宗名目》卷二（上）。

三福

指三種福業。爲往生極樂之行因，即世福、戒福、行福。依《觀無量壽經》所述，世福是孝養父母、奉事師長、修十善業；戒福是持三歸五戒乃至具足戒；行福是發菩提心而行佛道。又依善導《觀經疏》〈散善義〉之解釋，世福又名世善，指世俗本來具存的善法，如孝悌忠信之道；戒福又名戒善，指佛出世所定的戒法，其中包括人天聲聞菩薩等戒；行福又名行善，指大乘自行化他的善根。

對於此三福，諸師看法不盡相同，善導認爲三者皆爲凡夫所修；慧遠《觀無量壽經義疏》謂第一福是凡夫共法，第二福是二乘共法，第三福是大乘不共法；吉藏《觀無量壽經義疏》以爲第一是世間凡夫之善（舊善），第二是小乘之善（客善），第三是大乘之善。

至於三福與九品的關係，日僧源空《選擇本願念佛集》中有詳細的說明；善導則以三福爲正因、九品爲正行。

〔參考資料〕《觀無量壽佛經》卷下；《觀經疏》〈序分義〉；《觀無量壽佛經義疏》卷中；《觀經序分要義釋觀門義鈔》卷四；《顯淨土方便化身土文類》卷六。

三綱

指寺院裡統率大衆、維持綱軌的三種職務。即上座、寺主、都維那三職。

這是印度傳來的職稱，在擁有數十或數百住僧的大寺院中，爲了方便經營寺務，乃設此三職，但並非每個寺院都有此職稱。上座（體毗履，sthavira），指比丘衆中的宿德者。寺主（毗訶羅莎弭，vihāra-svāmin），掌管堂宇的營造及管理。（《僧史略》說上座的梵名是悉替那，寺主是摩摩帝。）都維那略稱維那，梵名爲羯磨陀那（karma-dāna），也譯爲次第、授事、悅衆；主要職務爲：按寺規指授大衆日常諸事。

《西域求法高僧傳》卷上敍述中印度那爛陀寺的情形，文云（大正51·5c）：

「寺內但以最老上座而爲尊主，不論其德。諸有門鑰每宵封印，將付上座，更無別置寺主、維那。但造寺之人名爲寺主，梵云毗訶羅莎弭。若作番直典掌寺門及和僧白事者，名毗訶羅波羅，譯爲護寺。若鳴犍稚及監食者，名爲羯磨陀那，譯爲授事，言維那者略也。衆僧有事集衆平章令其護寺，巡行告白一一人前，皆須合掌各伸其事，若一人不許則事不得成。全無衆前打槌秉白之法，若見不許以理喻之，未有挾强便加壓伏。」

至於中國於何時設置三綱之制，不能詳知。據《翻譯名義集》卷一載，隋·智琳創此制。不過，據說在此之前，梁武帝曾勅法雲擔任光宅寺主，創立僧制。又唐·貞觀二十二年（648），玄奘任慈恩寺上座；顯慶二年（657），西明寺落成，道宣任上座，神泰任寺主，懷素任維那。由此可知，唐代諸大寺已置三綱，用以統御僧尼。

或說三綱之制似自姚秦時代即已存在。但是到了後代，三綱的名稱稍微有異，例如《佛祖統紀》卷四十一以寺主、知事、維那爲三綱

；《翻譯名義集》卷一以上座、維那、典座爲三綱。

◉附：藍吉富《隋代佛教史述論》〈隋代的寺職〉

關於附屬於寺院的人事組織，清人王昶曾就其所得造像碑文搨本而作一歸納，共得北魏至隋之寺職十餘種。《金石萃編》卷三十九北朝造像諸碑總論：

「昶所得搨本，計自北魏至隋，約百餘種。（中略）其寺職之稱者曰和上、比丘、比丘尼、都維那、維那、典錄、典座、香火、沙彌、門師、都邑維那、邑維那、行維那、左右箱維那、左右箱香火。其名目之繁如此。」

而隋代之寺職，據王氏《金石萃編》與陸增祥《八瓊室金石補正》所收碑文或造像記所載，較重要者計可分爲二類。其一爲僧人出任者，如寺主、知事上座、斷事沙門、都維那比邱（碑文中「丘」多刻爲「邱」）、平等沙門、正定沙門、邑師等銜。其二爲居士出任者，有都維那、維那、法義、典座、典錄、營寺居士等職。其中都維那（又稱維那）一職，爲寺內三綱（寺主、上座、維那）之一。從碑文或造像記可知，隋代之寺院維那，是僧俗皆可出任的。

寺主（道場主）總管全寺事務，其職司可想而知。有民間寺院寺主與官立寺院寺主二類。前者即民間一般寺院的主持者。後者則爲各內道場，或各州所立官寺之主持沙門。官立寺院的寺主及重要寺職，多由帝王勅任。玆依《續高僧傳》所載，臚列一部份隋代帝王所勅任之重要寺職如次（見右欄）。

從右表可知，官立寺院中之重要寺職，多爲帝王所勅任。然而也有由寺衆所推舉的。《續高僧傳》卷二十四〈明瞻傳〉云（大正50・633a）：「（煬帝）下勅令（明瞻）住禪定（寺），用崇上德故也。衆以瞻正色執斷，不避强禦，又舉爲知事上座。整理僧務，備列當時。」

僧　號	所任寺職	《續高僧傳》卷數
△慧曠	大興國寺主	卷十本傳
△保恭	禪定道場主	卷十一本傳
△童眞	大禪定道場主	卷十二本傳
△靈幹	大禪定道場上座	卷十二本傳
△慧因	禪定寺知事上座	卷十三本傳
△法藏	太平宮寺上座	卷十九本傳
△法願	并州大興國寺主	卷二十一本傳
△覺朗	大禪定道場主	卷二十一本傳

在當時的寺院內，重要寺職除了寺主、維那之外，另有知事上座、斷事沙門或平等沙門，地位也頗爲重要。知事上座似是寺院內僧務之總管。除前引〈明瞻傳〉可資參考外，《續高僧傳》卷十三〈慧因傳〉也載（大正50・522b）：「仁壽三年起禪定寺。（中略）（慧因）遂奉爲知事上座。訓肅禪學，柔順誘附，淸穆僧倫，事等威權。」

斷事沙門與平等沙門皆爲寺內的執法僧。職司爲對犯律僧人之審判。《僧史略》卷中〈雜任職員〉條（大正54・245a）：「周隋之際，有洪遵（原文爲法導，此據《續高僧傳》〈洪遵傳〉校改。）專精律範。北齊主旣敬法門，（中略）有犯律者，令遵理之，勅爲斷事沙門。（中略）斷事之名，遵統（後升爲統）爲始。」《續高僧傳》卷十〈智琳傳〉（大正50・504a）：「開皇十六年，潤州刺史李海游屈（智琳）爲斷事，綱維是寄。」

平等沙門之職司與斷事沙門相同。《續高僧傳》卷八〈曇延傳〉（大正50・489b）：「勅又拜（延）爲平等沙門。有犯刑網者，皆對之泣淚。」

此上所舉爲較重要之寺職，其餘諸項，以文獻不足，故不具述。

〔參考資料〕《大宋僧史略》卷中；《佛祖統紀》卷三十六、卷三十八；《唐國六典》卷四；《梁高僧傳》卷六〈僧䂮傳〉、卷十三；《集異門足論》卷四；《釋氏稽古略》卷二；道端良秀《唐代佛教史の研究》第一章。

三障（梵trīṇy āvaraṇāni、trīṇy āvaraṇāni）

㈠指障蔽聖道及聖道加行之善根的三種重障：即煩惱障、業障、報障。出自《涅槃經》卷十一、《成實論》卷八等。所謂煩惱障，指貪瞋癡等煩惱；業障，指由身口意三業所造作的不善業；報障又稱異熟障，指因煩惱障、業障所招感的三惡趣果報。《俱舍論》卷十七稱之為三重障。善導《往生禮讚》云（大正47．440b）：「斷除三障，同得往生阿彌陀佛國。」《摩訶止觀》卷五之（上）以煩惱、業、報三障，廣釋止觀十境。

㈡指皮煩惱障、肉煩惱障、心煩惱障：又稱皮膚骨三障。依《華嚴孔目章》卷三之意，此乃譬喻之詞，表見、修、無明三種惑障。皮煩惱障是三界修惑，即貪、瞋、癡等煩惱是六塵外境所起，就如皮在身體的外部。肉煩惱障是三界見惑，即斷常、有無等諸見，皆屬內心分別，就如肉在身體內部。心煩惱障是根本無明迷眞妄動，住於最深處，就如心深藏在身體內部。將此與五住地之惑相配，則見一處住地是肉煩惱障；欲愛住地、色愛住地、有愛住地三者是皮煩惱障；無明住地是心煩惱障。

陳譯《攝大乘論釋》卷十五舉皮肉心之名；《地持論》卷九舉皮膚骨三染污，且示其斷伏之相。《大乘義章》卷五（本）認為皮膚骨三障，其體唯一無明，粗品無明之浮淺者為皮障，中品無明之次深者為膚障，細品無明之最深者為骨障。而皮障斷於地前，膚障是初地至八地斷，骨障則於八地至如來地斷盡，此乃依《地持論》所說。

㈢指沈惛闇蔽障、惡念思惟障、境界逼迫障：此三者障礙禪定，使不能開發，故稱為修定三障。出自《釋禪波羅蜜次第法門》卷四。

沈惛闇蔽障又稱惛沈闇塞障，是欲修禪定時，其心沈惛闇睡，無所別知，成為開發禪定的障礙。惡念思惟障是欲修禪定時，雖無前事，卻生惡念之心，或欲做十惡、四重、五逆、毀禁、還俗等事，無片刻停止，成為開發禪定的障礙。境界逼迫障是欲修禪定時，雖無前事，卻身感逼迫，或見諸外境，或見無頭目手足，或陷入地，或火來燒，或於夢見諸惡相，如此諸事皆逼迫行人使其驚怖、苦惱，成為開發禪定的障礙。

若要對治此三障，則沈惛闇蔽障應念應身佛之三十二相；惡念思惟障應念報身佛之力、無畏等；境界逼迫障應念法身佛之空寂無為。

㈣指見思、塵沙、無明三惑：《法華玄義》卷五（下）云（大正33．742c）：「若迷此三法即成三障。一者界內界外塵沙，障如來藏。二者通別見思，障第一義空。三者根本無明，障第一義理。」又，《摩訶止觀》卷二（下）云（大正46．21a）：「則有發心所治之三障，乃至究竟所治之三障。」

㈤謂不得值遇瑜伽祕密之三摩地法的三種情況：

⑴我慢重障：指被我慢貢高邪見所蔽，不能事佛菩薩師僧父母學深妙法。

⑵嫉妬重障：謂妬賢嫉能、自是他非、說人長短、好求名利、懈怠而不能學得如來正法。

⑶貪欲重障：謂多貪、多欲、懶惰、睡眠、惛沈、掉舉、破戒者，也不能學如來正法。

這三種人不識因果，不敬師長，也不見良善，不護道業，廣造惡業，因此墮諸地獄而不得遇三密正法。

〔參考資料〕㈠《發智論》卷十一；《佛名經》卷一；《大毗婆沙論》卷一一五；《大智度論》卷五；《顯揚聖教論》卷三；《雜阿毗曇心論》卷三；《順正理論》卷四十三；《大乘阿毗達磨雜集論》卷七；《菩薩戒義疏》卷上；《法華經玄贊》卷三；《涅槃經會疏》卷十；《俱舍論光記》卷十七。㈢《天台四教儀集解標指鈔》卷下之四；《大藏法數》卷九。㈤《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》卷五。

三德（梵triguṇa）

㈠指涅槃果體所具足的衆德：即⑴法身：指轉迷界衆生的苦果所得的果體。⑵般若：指離情鑒照之用。⑶解脫：係指離一切繫縛。出自南本《大涅槃經》卷二〈哀歎品〉。《大乘義

章》卷十八云（大正44・820c）：

「言法身者，解有兩義：㈠顯本法性以成其身，名爲法身。㈡以一切諸功德法而成身，故名爲法身。（中略）言解脫者，自體無累名爲解脫，又免羈縛亦曰解脫。（中略）言般若者，此翻名慧，智能鑒照故名爲慧。」

三德之相狀開合不定，法身有唯一法身、眞應二身、法報應三身等。般若有唯一如實慧、眞實方便二智、清淨一切無礙三智等。解脫有唯一解脫門、有爲無爲二解脫、心慧無爲三解脫等。所以立此三德者，(1)對煩惱、業因、苦報等三障故；(2)對福、智、報三因故。《大乘義章》卷十八謂（大正44・820b）：

「翻對煩惱宜說波若，波若慧明能除煩惱闇惑法故。翻對業因宜說解脫，業能羈縛，解脫無累能斷絕故。翻對苦報宜說法身，法身清淨離苦報故。（中略）因中之智至果滿足名爲般若，因中之福至果滿足說爲解脫，因中之報至果滿足名爲法身。」

又，天台宗在《金光明玄義》卷上以之爲十種三法之一，並釋其名云（大正39・3a）：

「法者法名可軌，諸佛軌之而得成佛，故經言：諸佛所師所謂法也。身者聚也，一法具一切法，無有缺減，故名爲身。經言：我身即是一切衆生眞善知識，當知身者聚也；般若者，覺了諸法集散非集非散，即是覺了三諦之法；解脫者，於諸法無染無住，名爲解脫。是名爲三。云何爲德？一一法皆具常樂我淨，名之爲德。」

即法體融即，一法攝一切法爲法身；離情明照理體爲般若；應物而自在度衆生爲解脫。《大般涅槃經疏》卷六謂（大正38・69b）：

「舊伊可譬昔教三德，法身本有般若修成，入無餘已方是解脫，無復身智，如豎點水縱而相離。又約身約智分得有餘解脫，橫一時有，三法各異，如橫列火，各不相關。新伊字者，譬今教三德，法身即照亦即自在，名一爲三，三無別體，故是不橫，非前非後，故是非縱。一即三如大點，三即一如細畫，而三而一，而一而三，不可一三說，不可一三思，故名不可思議。」

然圓教三德非唯非縱非橫，非三非一，相互間無礙融通，更類通眞性、觀照、資成三軌，乃至惑、業、苦三道。三德即三軌，乃至即三道，畢竟爲同體異名，悉皆三千三諦妙法，法法融通無礙。

㈡指智德、斷德、恩德：即佛果功德的三分。出自《佛性論》卷二。即佛果滿足一切諸智、照了一切諸法，有無礙自在之德，名爲智德。斷除一切染污無知、不染污無知無所餘，有二乘所斷不及之德，名爲斷德。依利他攝化的誓願，而有救護衆生究竟解脫之德，名爲恩德。《華嚴經疏》卷八謂（大正35・562a）：

「修極有三：㈠大悲極，入佛神通境。入佛神通境，但爲益生，故此成恩德。㈡大智極，入佛力境。如來力境，悲智超絕無能及，故成佛智德。㈢自在極，入如來解脫門，盡一切障，心境自在，成佛斷德。」

若將三德與自利利他、自行化他、自覺覺他相擬配，則智斷二德是自利、自行、自覺，而恩德是利他、化他、覺他。亦即三德齊全，則能得二利圓滿、覺行窮滿之佛果。

㈢指薩埵（sattva，純質）、剌闍（rajas，激質）、答摩（tamas，翳質）等三者：係數論外道所立，爲現象的構成要素。出自《金七十論》卷上。即二十五諦的第一自性冥諦中具此三德，從自性諦所生的後二十三諦亦能具此三德。但是神我諦不具此三德。《金七十論》卷上謂（大正54・1247c）：「喜爲薩埵體，羅闍憂爲體，闇癡多磨體，是現三體相。照造縛爲事者，是三德何所作？初能作光照，次能作生起，後能作繫縛，是三德家事。」該論更以五事說明三德之相互關係，即：

(1)三德相伏：若喜樂增多，則能伏憂與癡闇；若憂惱增多，則能伏喜樂與癡；若闇癡增多，則能伏憂與喜樂。譬如日光盛，則星月明不現。

(2)三德相依：三德相依能作一切事，如同三

杖相依則能持物。

⑶**三德相生**：有時喜能生憂與癡，有時憂惱能生喜與癡，有時癡能生憂與喜。譬如三人相依同造一事，三德相依共造生死。

⑷**三德相並**：如喜有時與憂並，有時與闇並；憂有時與喜並，有時與闇並；癡亦如是，有時與喜並，有時與憂並。

⑸**三德互起**：三德互作自事及他事。如喜德作喜樂，名作自事，若作憂癡是名作他事，譬如王家有美女，良人及一族爲之喜樂是作自事；然同族有醜女，爲之憂惱，心轉癡闇是作他事。如是，憂德、闇德亦作自他事。

以上三德或相順，或相違，而生大諦、慢諦等諸諦，更生天上、人間、禽獸三種世間，迷悟昇沈無窮連續。此三德今或有譯作喜、憂、闇，或譯作勇、塵、闇，或約三世界而譯爲樂、苦、捨，或約色法譯作黃、赤、黑，或染、粗、黑，或就心法譯作貪、瞋、癡等。

〔參考資料〕 ㈠《大般涅槃經玄義》卷上；《止觀輔行傳弘決》卷三之一；《法華經玄義》卷五（下）；《摩訶止觀》卷三（上）；《法華文句》卷一（下）；《淨名玄論》卷四；《法華義疏》卷四（上）；《法華經玄贊》卷二、卷三；《成唯識論樞要》卷上；《涅槃經會疏》卷二；《宗鏡錄》卷九十；《翻譯名義集》卷五；《大藏法數》卷八；《大乘法相宗名目》卷二（中）。㈡陳譯《攝大乘論》卷八、卷十四；《俱舍論》卷二十七；《彌勒上生經疏》卷下；《大乘法相宗名目》卷一（中）、卷二（中）。㈢《成唯識論述記》卷一（本）。

三慧（梵tisraḥ prajñāḥ）

指聞慧、思慧、修慧。爲證入解脫境界所必須具備的三種宗教智慧。分別是由聽聞、思惟、修禪定所形成的。聞慧指對佛法正確的理解，思慧指對於佛法的正確思考，修慧指由禪定引發的無漏慧。此外，天生具有的智慧稱爲生得慧，爲其他三慧的根本，三慧加上生得慧則稱爲四慧。

關於三慧，俱舍家與唯識家各有論說，分述如下：

〔俱舍家所說〕 慧是心所中，十大地法之一，乃揀擇一切事理的作用，由聞、思、修所成，故稱聞思修三慧。《俱舍論》卷二十二云（大正29·116c）：「謂先攝受，順見諦聞，聞已勤求所聞法義，聞法義已無倒思惟，思已方能依定修習。」

如將三慧與其他修行理論相擬配，則五停心是聞慧，總別相念處是思慧，煖位以後是修慧，無漏慧也是修慧。若就地界作區別，則聞慧在欲、色二界，不在無色界，以無色界不用耳根聞法故。思慧只在欲界，以色、無色界是定地故。修慧在色、無色界，不在欲界，以欲界是散地故。因而以欲界身起修慧者，是修上界定。《大毗婆沙論》卷四十二明其界地，謂聞慧有五地（欲、四靜慮）、六地（欲、四靜慮、中間定）、七地（欲、四靜慮、中間定、未至定）三說。思慧在欲界一地。修慧若是有漏，則在四靜慮、四近分、中間定、四無色、四近分的十七地內；若無漏，則在四靜慮、未至、中間、下三無色的九地。

〔唯識家所說〕 就三慧是「聞所成慧」的解釋而言，所說與俱舍家大致相同，但認爲慧是心所中別境之一。《法苑義林章》卷六〈三慧義林〉釋其名云（大正45·350c）：

「聞謂能聽，即是耳識能聞於聲，成是生長圓滿之義，慧體如前，以聞爲因，因聞所成之慧，名聞所成慧，依士釋也。思謂思數，由思籌度勝慧方生，因相應思所成慧名思所成慧，隣近釋也。或因於思所成之慧，依主釋也。修者證義，明證境故，體即定數，因定相應所成慧，隣近釋也。或因於定所成之慧，亦依士釋，若但言聞慧、思慧、修慧，濫持業釋，無隣近等，言彼所成便無是失。」

關於三慧的相應識，聞慧是在第六意識，兼通前五識。思慧在第六意識。修慧若是因位，在第六意識；若是果位則通諸識。若將此三慧配列菩薩位地，則五位中，資糧位通聞、思、修，加行位的四善根以上是修慧，但四善根

爲欲界之身，若出觀，則起聞、思慧。以上爲有漏的三慧。此外，十地中，七地以前定散心雜，皆可起三慧，但八地以上純無漏相續，皆無散心，故不起聞、思二慧，只起修慧。

◉附：印順《佛法概論》第十七章〈出家衆的德行〉（摘錄）

佛法的修學，以正覺解脫爲目標。到達這一目標，要先有聞、思、修慧。「正見」，最先是聞慧，即對因果、事理、四諦、三法印等，從聽聞正法而得正確深切的信解；理解佛法，以佛法爲自己的見地。正見是分別邪正、眞妄的，知邪是邪，知正是正，捨邪惡而信受純正的（參《中含》〈聖道經〉）。這是「於法選擇、分別、推求、覺知、黠慧、開覺、觀察」（《雜含》卷二十八・七八五經）的抉擇正見。如正見善惡因果，生死的相續與解脫，還是世間的正見，能「轉向善道」而不能出世。如對於四諦眞理的如實知見，「依遠離，依離欲，依於滅，向於捨」，那才是向解脫的出世正見。這樣的正見，並不是浮淺的印象，要精進的努力，正念的專一，才能成就。得了佛法的正見，即應引發「正志」——奘譯正思惟。這是化正見爲自己的理想，而立意去實現的審慮、決定、發動思。從理智方面說，這是思慧——如理思惟，作深密的思考，達到更深的悟解。從情意方面說，這是經思考而立意去實現，所以正志是「分別、自決、意解、數計、立意」。思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行爲，使自己的三業合理，與正見相應。所以正志同時，即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，及一切的愛語、法語。正業是不殺、不盜、不淫，與一切合理的行動。正命是合理的經濟生活。佛法以智慧爲本的修行，決不但是理觀。理解佛法而不能見於實際生活，這是不合佛法常道的。「正精進」是離惡向善，止惡行善的努力，遍通一切道支。如專從止惡行善說，即戒的總相。以正見爲眼目，以正志所行的正戒爲基礎，以正精進爲努力，這才從自他和樂的止惡行善，深化到自淨其心的解脫。「正念」是對正見所確認，而正志立意求他實現的眞理，念念不忘的憶持現前。念是定的方便，因念的繫念不忘而得一心，即「正定」。由於一心的湛寂，如實正智能依之現前。正念與正定，即修慧階段。由修慧——與定相應的正見而發無漏慧，才能完成正覺的解脫。八正道的修行，即戒、定、慧三學的次第增進，也是聞、思、修三慧的始終過程，爲聖者解脫道的正軌。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷四十二、卷一八八；《雜阿毗曇心論》卷五；《大乘義章》卷十〈三慧義章〉；《唯識論同學鈔》卷九之三；《優婆塞戒經》卷一；《集異門足論》卷五。

三論

三論宗所依的論典。指龍樹的《中論》四卷、《十二門論》一卷與提婆的《百論》二卷等三部，皆由後秦・鳩摩羅什所譯；係龍樹、提婆二人爲破斥小乘諸部有所得的執見，及彰顯無得中觀的眞理所撰。

《中論》前二十五品破大迷，述大教。《十二門論》始終破大迷，通申大教。《百論》通破障大小二乘之邪，通申大小二乘之正，故三論皆是大乘通論。而其中又有廣、中、略之別。亦即：《百論》通破世出世一切邪，申世出世一切正教，故爲通論之廣；《中論》但破大小二迷，申大小兩教，不破世間之迷，不申世間之教，故爲通論之中；《十二門論》唯破執大之迷，唯申大乘之教，故爲通論之略。

關於三論之各書，其立名原由，係《中論》依所詮中道之理；《百論》因全論之偈頌有百頌；《十二門論》全論設有十二門，故分別命名爲《中論》、《百論》、《十二門論》。

在宗旨方面，三論於通論大小乘教時，謂大小乘皆欲彰顯道之不二，皆以無得正觀爲宗，故三論亦以無得正觀爲宗。但是由於三論各書的方便之用互有不同，因此，也另有所宗；

亦即：《中論》以二諦爲宗，《十二門論》以境智爲宗，《百論》以二智爲宗。

《中論》、《百論》、《十二門論》三書之所以合稱爲「三論」，箇中原由，《三論玄義》曾以八義明之，即（大正45・12c）：

「一者，一一論各具三義：(一)破邪、(二)顯正、(三)言教，以同具此三義故，合名三論。二者，三論具合方備三義，中論明所顯之理，百論破於邪執，十二門名爲言教，以三義相成故名爲三論。三者，中論爲廣論，百論爲次論，十二門爲略論，三部具上中下三品故名三論。四者，一切經論凡有三種：(一)但偈論，即是中論。(二)但長行論，所謂百論。(三)亦長行亦偈論，即十二門論。以三部互相開避而共相成。五者，此之三部同是大乘通論，故名三論。六者，此三部同顯不二實相，故名三論。七者，同是四依菩薩所造。八者，同是像末所作，但欲綱維大法也。」

〔參考資料〕《三論玄義》；李世傑《三論宗綱要》。

三學（梵 tisraḥ śikṣāḥ，巴 tisso sikkhā，藏 bslab-pa gsum）

佛教實踐論用語。是佛教徒爲得聖果所應修習的三種學。又稱戒定慧三學，或三增上學。三學可以說是統攝所有佛教修行內容的總綱，任何修行法門都可以歸屬於三學之下。分述如下：

(1)**增上戒學**（adhiśīla-śikṣā）：又名增戒學、戒學。指止惡行善，不斷維護、提升身口意業的端正與清淨。

(2)**增上心學**（adhicitta-śikṣā）：又名增上意學、增心學、增意學、定學。指克服精神的散亂、昏沈，而達到精神的凝定與專一。

(3)**增上慧學**（adhiprajñā-śikṣā）：又名增慧學、慧學。就是了解諸法的眞實相。

三學是相資而不可或缺的。戒是定的資糧，定又是慧的資糧；由戒生定，由定發慧，由慧得解脫，這是佛教的通說。

◉附：水野弘元著・郭忠生譯《原始佛教》第四章（摘錄）

如以三學來論八正道，則正語、正業、正命就是戒學，正念、正定就是定學，正見、正思就是慧學，正精進則貫通三學。總之，三學是相互包攝，戒包含定慧，定亦在戒慧之中，慧亦由戒定之助而成就。所以說此三者不能強爲劃分。當然，就是一般人多少有戒定慧的功夫，不過佛法乃是取法乎上，就特勝而言之。

現在我們以八正道及巴利《中部》三十九經所述十七修行次第來談三學的具體內容。首先談戒，戒告訴我們要善自攝身——身口意的淨化，亦即是嚴持十善業道——不殺、不盜、不淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不癡。八正道的正語、正業恰好與之相同。如果心術不正，心存邪念則舉止不正，意志隨之紛擾不定，良心必受譴責，意志怎能安住不動呢？爲惡不善以後，心靈的不安永無休止，內心悔恨交錯，並恐懼那份即將到來的非難與懲罰。所以爲了心靈的寧靜，免於焦慮不安，行者必須遠離惡口、惡行等不正舉止，住於正語、正業等中道德行。

復次，規律的生活，衣食舉止皆是中和適節的生活即是活命清淨與正命。復次，守護根門就是守護五根的活動，不可耽湎於五根慾樂，慾海歡騰，時時注意外在世界的動靜。警寤精進則是不可整天迷迷糊糊的，昏頭轉向想睡覺，應該精進不懈。於食知量則是飲食有所節制，如此才能專心辦道。總之，以上各次第皆可歸屬於正命與活命清淨。因爲原始佛典把這些劃分爲不同的德目，十七次第乃個別予與詳細的解說。上面所談皆與戒有所關連，而戒行圓滿以後，行者的生理、心理狀況俱佳，乃進而修定。

其次，再談談三摩地。十七次第中的正念正知具足與八正道的正念，在內容上並無不同。而遠離獨住，五蓋遮斷則是直接道出入定前的準備功夫。間接影響身心的戒行圓滿之時，直接支配身心的遠離獨住，五蓋遮斷亦得成

就。再加上適合修定的環境等條件，行者即可享受定境的喜樂。一個訓練有素的行者，任何情況之下，皆能進入意志集中的定境，就是沒有適合入定的環境，照樣入定不誤。但對初學而言，上述條件是不可或缺的。至於定境的種類，一般來說，有所謂的初禪到四禪等四種。不過這是早在佛教以前即已存在的傳統說法。此四種定境乃是由淺入深，依次昇進。在此四禪之前，尚有一初步的階段——欲界定。不過欲界定並不被認爲是眞正的禪定，幾乎日常生活所經驗到的胥屬欲界定。通常，初禪到四禪的色界定，或是更高的四無色界定並無法對日常生活發生作用。但是深入禪定的行者却能在日常生活享受與欲界相同的喜樂，爲什麼較深的禪定無法在日常生活中直接表現出來呢？這可說由於平常人的心念或是欲界定有太多俗念，而這些作用在較高層次的定境完全沒有。

既然欲界定有太多的俗念，則色界定又是如何呢？在初禪時，據說仍有一些五根慾樂及俗念。但較之欲界定已是淨化不少。二禪雖然沒有俗念，仍是不純淨，尚有些許五根慾樂之思。到了三禪、四禪則不再受五根起動的影響，而沒有苦樂之受，但仍有純淨的冥思。第四禪被稱之爲「止觀均衡」。「止」（śamatha）是一種無思無慮，寂然靜然的心靈境界。「觀」（vipaśyanā）則是定心的思考，直覺作用。所以入第四禪以後，行者可感受到寂靜與思考，直覺活動均衡的心靈。至於無色界定，則是一種無思無慮，寂然靜然且沒有思慮作用的定境。另外還有與初禪僅有思慮作用相同的境界。不過這些禪定不能算是甚深禪定，要到無色界的第四禪始調和各種對立的狀況，而達到眞正的止觀均衡。一般人所說的神通便是在此第四禪證得。例如宿命通、天眼通等。據說釋尊亦是在此定境而般涅槃。

除了上述無色界定以外，尚有一種所謂的「滅盡定」（nirodha-samāpatti，或云滅受想定）。在此種定境裏，沒有苦樂的感覺作用，也沒有概念化、抽象化的心理作用，心識俱滅。據說這是不還果以上的聖者才能入於此定。行者由此遠離幻化世間，享受純淨的福祉。

我們可能會認爲這些心識俱謝的無色界定，對日常生活沒有絲毫的利益。可是如前所述，已經深入無色界定的聖者，就是在欲界定仍可住於心識俱謝的境界。而在忙碌繁雜的生活，吾人之心識須保持冷靜、光明，才不致使思考、記憶等心理作用發生不必要的偏差。據說釋尊在平時也能隨意入於心識俱謝的甚深禪定，所以說：「佛身常在定」。事實上，這是由於釋尊熟嫻於禪定之故。（中略）

在中國，「禪宗」是特別側重修定學派之一，它可能並非直接由印度傳承而來，但它在修定可能間接受到印度傳統的影響。中國流行的禪宗被認爲是以坐禪爲主的宗派，但是佛教本身却從不以坐禪爲修行的目的，坐禪的根本目的在證得般若慧。在中國非常流行所謂的「開悟」、「開法眼」等術語，這才是禪定的根本旨趣。總之佛法所說的定，絕不是與外道者同其意義，而是證得般若慧的方便。

關於三學之末的慧學，在十七階段修行法裏有：宿住隨念智、天眼智與漏盡智。在八正道則有正見與正思。行者如能奉行八正道不渝而證得阿羅漢果，即可得「十無學法」。十無學法就是在八正道之外另加「正智」與「正解脫」二項，而此二者亦是屬於慧學。

〔參考資料〕《長阿含經》卷八〈眾集經〉；《般泥洹經》卷上；《雜阿含經》卷二十九；《大般涅槃經》卷十七、卷二十九；《佛藏經》卷下；《本事經》卷六；《十誦律》卷十；《善見律毗婆沙》卷七；《四分律》卷五十八；《摩訶僧祇律》卷二；《大毗婆沙論》卷一；《俱舍論》卷二十四；《集異門足論》卷五；《顯揚聖教論》卷六；陳譯《攝大乘論釋》卷一；《大乘莊嚴經論》卷四；《大乘阿毗達磨雜集論》卷十一。

三諦

天台宗用語。爲表顯諸法的本然實相而立的三種原理，即：空諦、假諦、中諦等三諦。

空諦謂諸法空無自性，體不可得。假諦謂諸法宛然而有，施設假立。中諦謂諸法其體絕待，不可思議，全絕言思。三諦是天台宗的中心思想，用以表達體用相即，圓融無礙的教義。同時，天台宗止觀法門之心要即爲與三諦相應之三止三觀，由此益見三諦在天台宗的重要地位。

三諦思想脫胎於《中論》卷四〈觀四諦品〉所云（大正30·33b）：「衆因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義」一偈。但包括《中論》在內的印度大小乘佛教，都是以二諦（眞諦、俗諦）爲通說。天台宗在二諦之外加上中諦，主要是用中諦連繫眞俗二諦，强調三諦的圓融相即，由此建立起天台宗的諸法實相論。

天台宗所說三諦又稱圓融三諦，謂諸法實相，其體唯一，即德用而分空、假、中三諦。因此空非偏空、假非偏假、中非空假之外的中。由是而空之當處，即假即中；假之當處，即空即中；中之當處，即空即假。三諦各自皆是破、立、絕待三義互融，因此三諦俱破、俱立、俱絕待；一空一切空、一假一切假、一中一切中；相互融即，無礙自在。

天台宗認爲三諦圓融之理是天然的性德，無論是佛界還是地獄，乃至法界任何一物，其當體當相都是圓融三諦。這是實相論之極致，稱之爲一境三諦。爲令修行者實證此一境三諦之理，天台宗主張可以透過觀察吾人之「一念心即是三諦圓融」。以此爲觀法，便是一心三觀。

◉附：慧嶽《法華玄義釋籤》卷首概說（摘錄）

諦是眞實不虛的意思。所謂三諦，即：空諦（眞諦）、假諦（俗諦）、中道第一義諦（中諦）。眞諦是明白一切事理的淵源，即一切萬象無自體屬於空，故眞諦是泯一切法。俗諦是顯現萬象實際不可缺的受用，故俗諦爲立一切法。中諦是舉一即三、三即一，不偏二邊，雙照互融無礙爲中諦。

大師强調三諦圓融的論理，旨在糾正實踐的行者們，不得執著於空（眞諦、空觀），如果認爲空爲極致，即就停滯於方便城（二乘住處），無法至寶所（佛陀住處），故必須從空入假，修持一切萬行（俗諦、假觀）爲進入寶所的準備，但智者大師又怕從俗而變質忘本，故才强調中道的中觀，即在修空觀的眞諦理體中，必須兼修六度萬行的俗諦假觀。但修持假觀趣入俗諦時，也不離眞諦空觀，即保持空中有假，假中具空，舉一即三、三即一的中道義爲主體。

大師爲解釋三諦的淺深，分爲別入通、圓入通、別教、圓入別、圓教等五種而論述，即：

⑴**別入通**：又稱別接通，即通教接入別教爲對象，這類行者們，聽「非有漏、非無漏」即能理解到有漏爲俗諦，無漏爲眞諦，非有漏非無漏爲中道，但其所理解的中道，唯知是異於空眞諦的理論而已，尚未達到雙照的功用。

⑵**圓入通**：又稱圓接通，即通教接入圓教爲對象，這類行者對於眞俗二諦的理解同於前者，但對「非有漏、非無漏」，都能了知含具雙非雙照的妙義。

⑶**別教**：以「有」爲假諦，「空」爲眞諦，對於眞諦，認「非有非空」爲中道，所謂「中」乃屬「但中」的稱謂「理」而已。

⑷**圓入別**：又稱圓接別，即別教趣入圓教的對象，對眞、俗二諦的理解同於前者，但其所了解的中道，却是超「但中」而且具足一切佛法的境界。

⑸**圓教**：即三諦圓融，一即三、三即一的具足無礙互照的圓滿。

又將別教再分別隔歷三諦、歷別三諦、次第三諦等，隔是針對空間性於「橫」爲主體的彼此隔異，歷是以時間於「竪」爲前後次第而尚未融即爲主體的論法。所謂橫的彼此隔異，乃强調眞諦（空）理體中，無假、無中，俗諦中即無空、無中，中諦中無空、無假的完全隔離。竪的前後次第，是初修持空觀成斷見思惑

，次修假觀斷塵沙惑，後修中觀斷無明惑，即修三觀斷三惑的次第證入爲旨趣。圓教也分爲圓融三諦、一境三諦、不次第三諦、不思議（不縱不橫）三諦，即三諦圓融，不縱不橫，一即三、三即一的融通無礙，故在眞諦中，具破有、立空、破立絕待的三義，破有是「空」能破「有」的含義，立空是「空」能立「眞諦空」，破立絕待是雖云破有，却不單是只破有，立空之中，不單是立空，乃屬破有即立空，立空即破有的破立相即，係是絕待之超然境界！其中的破有屬空義，立空屬假義，破立絕待即中義，故「空」的一諦中，具空假中的三諦相即。

俗諦（假）也具破空、立有、破立絕待的三義。破空是雖在俗假中，還能破空；立有是俗諦中樹立萬有的正義；破立絕待是針對破空立有，仍然具互照絕待，即是說「假」的一諦中，顯然三諦相即的圓融自在。

又中諦中也具雙遮、雙照、遮照絕待的三義。雙遮是中諦中具遮空假二邊；雙照是中諦能雙照空假二邊；遮照絕待是雙遮雙照的相互融即無礙。故中諦的一諦中就妙契三諦相即的極致。

智者大師將古來所傳的空有二諦，擴展至三諦圓融，且善能運用於實踐修道中，更以佛法的淺深予以配置闡明，誠對研究中國佛教的方便貢獻不少。

〔參考資料〕《法華玄義》卷一（上）、卷二（下）；《摩訶止觀》卷一（下）、卷三（上）、卷五（上）；《止觀大意》；《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉；《仁王般若波羅蜜經》卷上〈二諦品〉；《始終心要》；《金光明經文句》卷二、卷四、卷五；《佛學概論》；Yamakami Sōgen《Systems of Buddhistic Thought》。

三齋

㈠指三長齋： 又稱三齋月、三長月、三善月，或三長齋月、神通月、長齋。指於每年的正月、五月、九月等三月間，受持八齋戒。相傳天帝釋、四天王等於此三月，以寶鏡照南贍部洲，鑒察人之善惡，故諸經典勸誡人們當於此三月，愼行、守戒以修善根。如《不空羂索經》卷二云（大正20・235a）：「當於十方一切諸佛神通月修，所謂正月、五月、九月。白月一日至十五日，如法清淨讀誦受持，即得成就。」《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》云（大正20・98a）：「若欲受持此陀羅尼者，每以正月五月九月，一日至十五日受持齋戒，著白淨衣，食三白食。」

我國隋、唐、宋年間，曾有持三長齋月的風氣。在這三月間，禁屠殺、人民持齋吃素、誦經。開皇年間（581～600），隋文帝即曾下勅倡行。如《歷代三寶紀》卷十二〈大隋錄〉載開皇三年（583）勅云（大正49・108a）：

「好生惡殺王政之本，佛道垂教善業可憑，稟氣含靈唯命爲重，宜勸勵天下同心救護。其京城及諸州官立寺之所，每年正月、五月、九月，恆起八日至十五日，當寺行道。其行道之日遠近民庶，凡是有生之類，悉不得殺。」

另據《勅修清規》卷一〈善月〉條載，禪宗特定正、五、九爲善月，並於前一日，維那令堂司行者覆住持報庫司，掛善月牌於殿門前，具經單輪差僧簿，每日鳴大鐘登殿，看經祝贊，終月而畢。

㈡指牧牛齋、尼犍齋、佛法齋（或稱聖八支齋）： 牧牛齋是雖然持齋，但內心仍爲個人飲食、產業等欲望著想。尼犍齋是持齋之日以虛僞之心，詐欺神靈，冀求福佑。依佛法言，這兩種持齋法，皆非正途。佛教徒之所持，應是佛法齋。此佛法齋，亦即後世流行的八關齋戒。依《佛說齋經》載（大正1・911a）：

「牧牛齋者，如牧牛人，求善水草，飲飼其牛，暮歸思念何野有豐饒，須天明當復往。若族姓男女已受齋戒，意在家居利欲產業，及念美飲食育養身者，是爲如彼牧牛人意，不得大福非大明。尼犍齋者，當月十五日齋之時，伏地受齋戒，爲十由延內諸神拜言：我今日齋不敢爲惡，不名有家，彼我無親，妻子奴婢非是

我有，我非其主。然其學貴文賤質，無有正心，至到明日，相名有如故事。齋如彼者，不得大福非大明。佛法齋者，道弟子月六齋之日受八戒。」

㈢**指三齋日**：即於每月之八日、十四日、十五日受持齋戒。

〔參考資料〕 ㈠《灌頂經》卷一、卷十二；《地藏菩薩發心因緣十王經》；《四分律行事鈔資持記》卷下之三；《釋門正統》卷四；《法苑珠林》卷八十八；《釋氏要覽》卷下；《佛祖統紀》卷三十三；《禪林象器箋》〈職位門〉。

三藏（**梵**trīṇi piṭakāni，**巴**tīṇi piṭakāni，**藏**sde-snod gsum）

佛教聖典的分類。指經、律、論三種聖典。可分為小乘三藏與大乘三藏兩大類。玆分釋如下：

〔小乘三藏〕 指部派佛教的三藏。包含釋尊時代的法（經）與律，以及部派時代的論。三者之結合，即成為小乘三藏。其形成過程略如下述：

⑴**法與律**：若將教法做具體性的分類，通常都分為經律論三藏。在釋尊時代，實際上存在的教法是「法與律」（dhamma-vinaya）。「法與律」也就象徵著佛教這個宗教。進入「法與律」的話，也就等於是進入了佛教。

此處之「法」（dhamma）是指「佛所說的教法」。這些教法後來就結集為經藏。但在這些容納法的經典中，並不只包含佛的直接說法，同時還包含一些出家與在家的佛弟子、梵天與帝釋等神祇、夜叉、鬼神等等所說的法。而這些佛陀之外天人等衆生所說的法，也都經過佛的印可證明，是正確的法，因此也可以視之為佛說。

所謂律（vinaya），是佛教出家教團日常生活規則的總集，由於這些規則都是佛所制定的，所以可包含於廣義的佛說之中。總之，從釋尊在世時開始的原始佛教時代，「法與律」是佛教法財的全部。

早期的經、律，是只用口傳而未形諸文字的。佛教經典的書寫筆錄，根據巴利系統所說，在西元前一世紀錫蘭王婆他伽瑪尼（Vaṭṭa-gāmaṇi）時代，巴利聖典開始變成錫蘭文字。在北方佛教中的說一切有部，依據第二世紀所編集刻在銅板上的《大毗婆沙論》，我們推測大概這個時候已有書寫經典的風氣了。總之，佛教是最先開始將經典書寫筆錄下來的非官方或商業團體，打破了印度口耳相傳的古習。

⑵**《阿含經》的成立**：在第一次結集中，結集了「法與律」，法就是經典的內容，經典就逐漸地被整理完成。最初這些教法並沒有五部與四阿含的分類組織，而是在傳承期間才被分類整理的，這就是《阿含經》（Āgama）四種或五種的分類。但直到現在，我們仍不十分清楚這個分類是何時確定的，大概在佛教分裂為部派以前，也就是在原始佛教時大體上就已經有分類了吧。因為在部派佛教時代，《阿含經》分為五種或四種的說法，已經在各部派中流傳了。

現存的《阿含經》有屬於巴利佛教的五部（《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》、《小部》）與中文本的四阿含（《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》、《增一阿含》），以及它們的一些異譯。而且漢譯的四阿含並不屬於同一個部派，他們原本分別屬於各部派，並未經過整體安排即翻成中文而成為四阿含。本來在十八部或二十部的各部派裏，他們所流傳的經藏都有四種或五種的《阿含》（部）。在巴利文中雖然稱「阿含」為「部」（nikaya，尼柯耶），但在巴利佛教中也有阿含這個名稱。「阿含」（āgama）一詞是「傳承」的意思，指的是從釋尊時代所傳承下來的經典。所謂「部」，是指將經典依照部類來分類的意思。

⑶**律藏的成立**：在第一結集中所結集出來的「律」，到後來逐漸的被整理組織，而成為今天所傳的各部派的律藏。律藏的組織大體可分

爲止持戒（禁止事項）與作持戒（遵守事項）兩種。止持戒指的是比丘的二五〇戒和比丘尼的三四八戒。這些戒條的數目依部派的不同而有差異，將這些戒條分類整理出來的大綱，於各部派都是共通的。在律藏中對戒條也有加以分別解說註釋的文字，這個就是經分別（Suttavibhaṅga）。

作持戒包含的是出家教團的生活規定，如出家受戒、布薩、雨季安居、自恣，及其他關於衣食住等問題的規定。並且包含有對這些規定的註釋說明，這叫做犍度部（Khandhaka）。除了上述這兩部份以外，後世加上的附錄稱爲附隨（Parivāra）。

如上所述，巴利律藏是：①經分別，大分別與比丘尼分別；②犍度部，大品與小品，計二十二犍度；③附隨。律藏就是由這三部分所組成，其他部派的律藏也大體相同。現存各部派的律藏有巴利律、漢譯五種、西藏律一種，共計有七種。

(一)巴利律	南方上座部所屬
(二)五分律	化地部所屬
(三)四分律	法藏部所屬
(四)摩訶僧祇律	大衆部所屬
(五)十誦律	說一切有部所屬
(六)有部新律	根本說一切有部所屬
(七)西藏譯律藏	根本說一切有部所屬

上列表中第(六)與第(七)是同一個，但第(六)項「有部新律」是不完全的譯本。第(七)項「西藏譯律藏」則是完全的，其梵本的一部份在基爾基特（喀什米爾北部）出土，且已被刊行。

(4)論藏的成立：第一次結集以後，對經和律都做了分類整理，並將難解的語句下定義加以說明。對教理和修行法也加以體系化，對律的戒條與作法規定也有所說明，並加以體系組織化。像這樣對經（法）與律的種種研究稱爲對法（abhidharma，abhidhamma，阿毗達磨）和對律（abhivinaya，阿毗毗奈耶）。對於律的研究是加在律藏的最後做爲附錄，但在經的研究方面，由於阿毗達磨的敍述與表現方式和經典不同，所以不能加在阿含經中。但是它的初期階段的註釋與綜合，在阿含經裏還是可以看到。

可是，在阿毗達磨的研究逐漸發達以後，不久就產生了無法納入經典的不同的文學形式，這種獨立的文獻就被稱爲「阿毗達磨」（Abhidharma，Abhidhamma，論書）。將這個集錄起來就稱爲論藏（Abhidharma-piṭaka，Abhidhamma-p.），這就是論藏的成立。論藏的成立，被認爲是原始佛教時代已經過去，而開始進入部派佛教的時代。在這時經藏與律藏已經成立了，於是各部派做爲原則的經律論三藏都保持傳承了下來。

三藏中，經藏與律藏方面，部派間共通和類似的部份很多，論藏方面雖然多少有類似之處，但不同的地方則相當多。在三藏中經藏與律藏的源泉是釋尊的說法與施設，經過第一結集在原始佛教時代流傳，這是當時所有佛教所共通的。而論藏的研究則是從原始佛教時代才開始，其成立與結集，是部派時代各部派的個別情事。實際上，部派的特徵可以說就是論藏。

現存諸部派的論藏有巴利七論、說一切有部七論，及被認爲是屬於法藏部的《舍利弗阿毗曇論》。《舍利弗阿毗曇論》是巴利七論與說一切有部七論全體的綜合。巴利七論與說一切有部七論之間雖然沒有相對應的內容，但却包含了兩者初期、中期及後期所成立的經文。表列如下：

巴利七論		說一切有部七論	
法集論	初期	集異門論	初期
分別論	初期	法蘊論	初期
人施設論	初期	施設論	初期
論事	中期	識身論	中期
界說論	中期	界身論	中期
雙論	後期	品類論	後期
發趣論	後期	發智論	後期

這七論應該是在西元前二、三百年間發展形成的。後來，這七論的註釋書與教理綱要書也相繼作出來，這屬於三藏聖典以後的藏外文獻。

〔**大乘三藏**〕 以上所述是部派佛教聖典經律論三藏的概說。《法華經》〈安樂行品〉中曾有「貪著小乘三藏學者」的語句，同樣的，中國佛教所稱的三藏教也是指小乘教的意思。也就是說，不論是說「三藏教」或「三藏學者」，這時候的「三藏」通常都是指小乘部派佛教的經律論而言。

另外，像玄奘三藏或義淨三藏，他們也被稱為三藏法師，這是通曉三藏聖典或一切聖典的意思。這種頭銜是學僧的最高榮譽。

可是中國人在編列一切經的目錄時，也將大乘教分為經律論三藏，但在印度的大乘佛教中並沒有「三藏」這個稱呼。前面也提過，在印度的經與論方面也有大乘佛教，但因為大乘沒有出家教團，所以就沒有必要制定教團規律的律藏。可是到了後世的大乘，如大乘佛教的根據地——那爛陀寺，有數千位僧侶生活在一起，因此生活規定就是必要的了。於是大概就沿用根本說一切有部的律藏，來做為生活上的規範。也就是說，雖然是大乘佛教，但是却沿用小乘佛教的戒律，並未另製作律藏。

中國的大乘佛教把《梵網經》（梵網戒）與《善戒經》（瑜伽戒）當成大乘戒，但《梵網經》在印度大概已經沒有了。而雖然瑜伽戒是印度瑜伽行派所說，但不論梵網戒或瑜伽戒，與小乘部派的戒律與律藏都不相同，也不是教團日常生活的規定。因此我們不能視之為印度大乘教團實際應用的戒律。

關於大乘佛教的經典與論書，依照其成立年代可分為初期、中期、後期三個階段。另外，即使是同一時期的作品，其成立的地點與所崇奉的學派也並不相同。不過並不像小乘有那麼多的派別。

譬如說，從初期大乘經典中可發現：在同樣的般若諸經裏，在六百卷中的《大品般若》、《小品般若》與《金剛般若》，他們應用不同的用語，也有不同的傾向。另外《法華經》、《華嚴經》、《無量壽經》等也各含有不同的思想與語言，相互之間也缺乏連繫。這大概是由於成立的時代、地域與經典作者思想傾向不同的緣故吧。

到了中期大乘，有如來藏、佛性系統、瑜伽行派系統與中觀派產生。這些系統與學派內異說紛起，絕不屬於某一部派或某一學派，其思想也不是統一的。因此印度並不曾像中國那樣，曾將大乘佛教文獻做完全的綜合或分類整理。（取材自《佛教要語的基礎知識》）

◉附：谷響〈什麼叫做三藏〉（摘錄）

三藏是佛教聖典的分類總聚，即一切佛教聖典可分攝為三類：(1)素怛纜，舊稱修多羅，意譯為經，新譯為契經。(2)毗奈耶，舊稱毗尼，意譯為律，新譯為調伏。(3)阿毗達磨，舊稱阿毗曇，意譯為論，新譯為對法。又阿毗達磨或稱為摩得勒伽，或又名為鄔波題鑠。這三種聖典的彙集，都稱為藏。

三藏的名義，如唐・宗密《盂蘭盆經疏》卷上說：

「三藏者：(一)修多羅，此云契經。契者，契理、契機。經者，佛地經云：貫攝為義。謂貫穿所應知義，攝持所化生故。此教於三學中詮於定學。(二)毗奈耶，此云調伏。調謂調練三業，伏謂制伏過非。此教詮於戒學。(三)阿毗達磨，此云對法。法謂涅槃、四諦；對謂對向、對觀。其能對者，即是妙慧。此教詮於慧學。」

三藏的作用是顯示戒定慧學：其中素怛纜藏所顯示的，是趣向解脫的教法，這就是定學。毗奈耶藏所顯示的，是實際行為的訓誡，這就是戒學。阿毗達磨藏所顯示的，是闡揚抉擇佛教法義，這就是慧學。又這三藏雖是各詮一學，但也往往交互顯示三學：即素怛纜藏顯示定學，但有時也顯示戒學和慧學。毗奈耶藏顯示戒學，但有時也顯示定學和慧學。阿毗達磨藏顯示慧學，但也有時顯示戒學和定學。如

《大毗婆沙論》卷一說：

「若依增上心論道，是素怛纜；若依增上戒論道，是毗奈耶；若依增上慧論道，是阿毗達磨。（中略）有作是說：素怛纜中，依增上心論道是素怛纜，若依增上戒論道即毗奈耶，依增上慧論道是阿毗達磨。毗奈耶中，依增上戒論道是毗奈耶，依增上心論道即素怛纜，依增上慧論道即阿毗達磨。阿毗達磨中，依增上慧論道是阿毗達磨，依增上心論道即素怛纜，依增上戒論道即毗奈耶。」

又三藏所顯示三學的廣狹也有差別：即素怛纜藏能顯示戒、定、慧三學，毗奈耶藏顯示戒、定二學，阿毗達磨藏只顯示慧學。如《大乘阿毗達磨雜集論》卷十一說：

「爲欲開示三種學故，建立素怛纜藏。所以者何？要依此藏所化有情解了三學，由此藏中廣開三種所修學故。爲欲成立增上戒學增上心學故，建立毗奈耶藏，要依此藏二增上學方得成立。所以者何？廣釋別解脫律儀學道聖教爲所依止，方能修治淨尸羅故；依淨尸羅生無悔等，漸次修學心得定故。爲欲成立增上慧學故，建立阿毗達磨藏，要依此藏增上慧學方得成立。所以者何？由此藏中能廣開示簡擇諸法巧方便故。」

《大乘莊嚴經論》卷一、《攝大乘論世親釋》卷一也同此說。

三藏的建立，據《攝大乘論世親釋》卷一說有九種因緣，即建立素怛纜藏是爲了：(1)對治疑惑，(2)顯示三學，(3)能說法義。建立毗奈耶藏是爲了：(1)對治苦樂二邊受用，(2)成立戒定二學，(3)成滿法義。建立阿毗達磨藏是爲了：(1)對治自見取執，(2)成立慧學，(3)能於法義抉擇善巧。這是說三藏的建立各有三種意義。《大乘莊嚴經論》卷四、《大乘阿毗達磨集論》卷六也同此說。又唐・窺基列舉建立三藏不增不減有十義，見《大乘法苑義林章》卷二〈諸藏章〉所說。

〔參考資料〕 龍山章真《インド佛教史》。

三識

㈠八識之三種分類：即眞識、現識、分別事識。關於三識之體，諸家之間有異說。《大乘義章》卷三（末）云，第八阿黎耶識亦名眞識，第七阿陀那識亦名現識，前六識名分別事識。同書卷十三云（大正44・725b）：「大乘法中，心識有三：㈠事識，㈡妄識，㈢眞識。」《大乘起信論義疏》卷上云（大正44・186c）：

「眞識是其神知之主，集起所依義說爲心；妄識總對一切境界發生六識義說爲意；事識依意了別六塵事相境界，故名意識。經本之中同說此三，名字小異。㈠名分別事識，亦名轉識。㈡名業識，亦名現識。㈢名眞相識。分別事識者，六識之心以能分別六塵事，故名分別事。即此六識隨六塵轉，故名轉，不同七識轉起外相名爲轉也。業相現相是第七識，識之中六識之名，以二攝也。眞相識者是第八識。名字雖異，與前三種其義不殊。」

蓋慧遠屬地論派，以阿黎耶爲眞常淨識，故以第八識爲眞識，第七識爲現識，前六識爲分別事識。智顗在《維摩經玄疏》卷五所說，可謂擷取地論師之說，即（大正38・553a）：「㈠波陀那識即六識，㈡阿陀那識即七識，㈢阿黎耶識即八識也。眞性解脫即阿黎耶識，實慧解脫即七識，方便解脫即六識。」

攝論派則別立第九識爲淨識，而以阿黎耶爲妄識。《轉識論》云，能緣有三種：(1)果報識，即阿黎耶識；(2)執識，即阿陀那識；(3)塵識，即六識。《顯識論》云，識有三種意識，即：(1)阿黎耶識是細品意識，恆受果報。不通善惡，但是無覆無記。(2)阿陀那識是中品意識，但受凡夫身之果報。(3)常所明意識，是粗品意識，通受善、惡、無記三性果。

元曉認爲阿黎耶的特性是眞妄和合，並將它配屬三識中的現識，以如來藏心配屬眞識，前七識配屬分別事識。法藏之說大抵與元曉所說相同，不承認第七識攝於分別事識。《大乘起信論義記》卷中（末）云（大正44・263a）

：「經中現識即是三細中現相也，分別事識即是下六粗也。所以知者，彼經下釋分別事識中乃云，攀緣外境界起於事識等。故知事識非是末那。」即其義也。

澄觀所說也與元曉同，謂分別事識爲前七識，且謂轉相（pravṛtti-lakṣaṇa）、業相（karma-lakṣaṇa）、眞相（jāti-lakṣaṇa）三相，八識皆有。如《華嚴經隨疏演義鈔》卷三十一云（大正36・234c）：

「經云：諸識有三種相。則知三相通八識矣。次經辨三識云：大慧略說有三種識，廣說有八種相。何等爲三？謂眞識、現識、分別事識。釋曰：約不與妄合如來藏心爲眞識。現即第八。故下經云：譬如明鏡現衆色像，現識處現亦復如是明是第八。餘七皆名分別事識。是則三識別爲三類。現唯第八，分別唯前七。眞相約佛是八出纏。約凡在第八中，亦兼在餘七。」

又依《釋摩訶衍論》卷四云，眞識是根本無明所熏本覺之眞心，現識是現相阿黎耶識，分別事識是意識。乃粗分爲意識，細分則爲末那識之故。由此也可見其大旨同於澄觀之說。

㈡九識之後三識：即阿陀那識、阿黎耶識、菴摩羅識。《法華經玄義》卷五（下）云，菴摩羅識即眞性軌，阿黎耶識即觀照軌，阿陀那識即資成軌。《金光明經玄義》卷上云（大正39・4a）：

「云何三識？識名爲覺了，是智慧之異名爾。菴摩羅識是第九不動識，若分別之即是佛識。阿黎耶識即是第八無沒識，猶有隨眠煩惱與無明合。別而分之是菩薩識。大論云：在菩薩心名爲般若。即其義也。阿陀那識是第七分別識，訶惡生死欣羡涅槃。別而分之是二乘識。」

然而玄奘等新譯家不承認九識，認爲菴摩羅、阿陀那共爲阿賴耶之異名，其中，阿陀那唯染，菴摩羅唯淨，阿賴耶則通於染淨。如《大乘法苑義林章》卷一云（大正45・261b）：「今取淨位第八本識以爲第九，染淨本識各別說故。如來功德莊嚴經云：如來無垢識是淨無漏界，解脫一切障。圓鏡智相應。此中，既言無垢識與圓鏡智俱。第九復名阿末羅識。故知，第八識染淨別說以爲九也。」

〔參考資料〕 ㈠《大乘義章》卷十三；《起信論疏》卷下；《圓覺經略疏鈔》卷八；《起信論本疏聽集記》卷十二（本）；《起信論義記教理抄》卷十三。㈡《佛性論》卷三；《法華玄義釋籤》卷六（下）；《金光明經玄義拾遺記》卷二；《法華玄義私記》卷三（本）。

三關

禪宗開悟的三個階段，即：本參（初關）、重關、末後關。由參話題引出無漏慧，由無漏慧，明自本心，見自本性，名爲初關。既見性已，乃以無漏慧對治煩惱，到煩惱伏而不起現行，方名重關。然煩惱之伏，猶賴對治功用，必至煩惱淨盡，任運無功用時，始透末後一關。

《雍正御選語錄》御製總序云（卍續119・357上）：

「如來正法眼藏教外別傳，實有透三關之理，（中略）有志於道之人，則須勤參力究，由一而三，步步皆有著落，非可顢頇函胡，自欺欺人。（中略）夫學人初登解脫之門，乍釋業繫之苦，覺山河大地十方虛空，並皆消殞，不爲從上古錐舌頭之所瞞，識得現在七尺之軀，不過地水火風，自然徹底清淨，不挂一絲，是則名爲初步破參，前後際斷者。

破本參後，乃知山者山，河者河，大地者大地，十方虛空者十方虛空，地水火風者地水火風，乃至無明者無明，煩惱者煩惱，色聲香味觸法者色聲香味觸法，盡是本分，皆是菩提，無一物非我身，無一物是我已，境智融通，色空無礙，獲大自在，常住不動，是則名爲透重關，名爲大死大活者。

透重關後，家舍即在途中，途中不離家舍，明頭也合，暗頭也合，寂即是照，照即是寂，行斯住斯，體斯用斯，空斯有斯，古斯今斯，

無生故長生，無滅故不滅，如斯惺惺行履，無明執著，自然消落，方能踏末後一關。雖云透三關，而實無透者，不過如來如是，我亦如是。從茲方修無修，證無證，妙覺普明，圓照法界，一爲無量，無量爲一，大中現小，小中現大，坐微塵裏，轉大法輪，於一毫端，現寶王刹，救拔衆生，利用無盡。」

雍正的說法，大體是以達「前後際斷」、露出前念後念間的一段空白心地，從而悟心性空寂爲破初關。以「大死大活」後，識得一切皆爲眞性之妙用，爲破重關。以破無明，達任運現成，無修無證爲踏末後關。這一說法對近三百年來的禪宗界影響頗大。

此外，對三關的解釋尚有以破所參話頭，於離意識分別的空白心地中見本來空寂之自性，稱破初關、破本參。從空性起用，識得「妙有」即眞性所具妙用，稱破重關。拂除悟迹，達自如無礙之境，稱踏末後牢關。或將分破第六、第七、第八識解釋爲破三關。或以悟入華嚴宗所說理法界、理事無礙法界、事事無礙法界解釋爲破三關。或有主張頓悟並無三關，高唱「一鏃破三關，猶是箭後路」者。清人錢伊庵的說法則爲：

「若夫本分、重關、末後之說，大悟有十八遍，原未必人人一脚便踏到底，然有二三番徹悟者，亦有六七番始圓悟者，更屬無定。總以透徹爲期，似不必概定人法雙忘、離念泯絕處爲本分體，以從體所發一切諸用爲重關；更以鐵蛇鑽入金剛眼等句不受人惑處爲末後。」

此外，依《佛祖統紀》卷十〈遵式傳〉所載，遵式爲檢驗某一《楞嚴經》研究者對該經的理解程度，曾試出三問，以測驗其人。後人乃稱此爲「楞嚴三關」。其文云（大正49・208c）：

「有貴官注楞嚴求師印可，師烹烈焰謂之曰：閣下留心佛法，誠爲希有。今先申三問，若答之契理，當爲流通；若其不合，當付此火。官許之。師曰：眞精妙元、性淨明心，不知如何注釋？三四四三、宛轉十二，流變三疊、一十百千，爲是何義？（中略）二十五聖所證圓通既云實無優劣，文殊何得獨取觀音？其人罔措，師即擧付火中，於是楞嚴三關自茲而出。」

◉附：融熙〈禪宗的三關問題〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》52）

宗門有初關、重關、末後關的三個階段。究竟是怎麼一回事？怎樣分劃？我們若向佛學大辭典檢閱，只得「禪宗術語」寥寥四字，還是撲了個空，如丈八金剛，摸不著頭腦。因爲這是禪宗的家裏風光，要是找著個三關透澈的大德來請教，才能分疏得下。若向門外漢探討，這就像向十字街頭的擔柴漢，問今天行政院議的是什麼事相似。畢竟一場懡㦬，無有是處。就讓你當眞找著個參學事畢的老宿，但如果你不曾下過一番寒澈骨的功夫，這老宿也無法靠兩片唇皮，和你解釋得明白的！所以三關問題，甚難論列。

此地有某禪德說：「佛法是絕對的，只須參！參！參！囫地一聲，本來無物，更有何事？說什麼二關三關？」筆者聞友人稱說他的偉論，不覺嘆道：這位師僧，口門太闊了！去聖時遙，人多狂慧。若是這樣儱侗，那麼，心空及第歸的人，便參學事畢麼？中了狀元便即成致君澤民的大政治家麼？我們試就禪宗第六代祖慧能禪師的證道過程來體會一下吧！自達摩西來之後，像六祖這樣利根，可說是古今無兩了！可是他的歷程，還是無階段中有階段的！

考六祖聞客誦《金剛經》至「應無所住而生其心」處，便頓會玄旨。他馬上便去謁黃梅討分曉。黃梅勘曰：「來求什麼？祖曰：惟求作佛。」黃梅乃向他句下再搜曰：「汝是南方人；又是獦獠，若爲堪作佛？祖對曰：人有南北，佛性本無南北；和尙身與獦獠身不同，與佛性有何差別？」黃梅知他所見眞切，乃半肯半勉曰：「汝合隨衆作務。」祖反詰曰：「慧能不離自性便是福田，未審和尙教作何務？」黃梅被他透底一撈，原不至無言可說，無理

可申。不過當時在東西兩序大衆之前，防招嫉妒，便道：「汝這獦獠，根性太利，著槽廠去。」祖知這事尚有大須商量之處，乃俯首貼耳，入碓房舂米，等候下文。後聞唱神秀偈語，他情不自禁，說偈推翻秀意。黃梅以紅杏出牆，春光已露，乃邀他三鼓入室，勘其初悟，面授心傳。六祖到了這時，如夢再覺；不禁脫口而呼曰：「何期自性本不生滅，何期自性本自清淨，何期自性本無動搖，何期自性本自具足，何期自性能生萬法。」

看六祖一口氣說了五個何期。何期者，就是「估不到」的意思。這可知他聞經開悟是一個關頭，到了這時又是一個關頭了。若硬說囫地一聲，更無餘事。那麼，他何以到這田地才瞥地洞然呢？及黃梅送他到九江驛，舟中復把櫓勘曰：「合是吾渡汝！」祖曰：「迷時師渡，悟了自渡。渡名雖一，用處不同。」黃梅乃叮嚀曰：「汝向去逢懷則止，遇會則藏。佛法不宜速說，速說佛法難起。」祖到懷集，頓憶前囑，遂混跡獵人隊裏，隨緣保任一十五年，養成露地白牛，然後出世爲人。這可見賢如六祖，也不是一悟上齊諸佛的。

從上祖師悟處，各有差等。只如雪峯在德山會下作飯頭時，一日飯遲，德山擎鉢下法堂，雪峯曬飯巾次。問曰：「鐘未鳴，鼓未響，拓鉢向什麼處去？」德山便歸方丈，峯擧似巖頭。頭曰：「大小德山，不會末後句在（末後句是末關大機大用的語話）。」山聞，令侍者喚頭至。問曰：「汝不肯老僧那？」頭密啓其意，山乃休。明日陞堂，果與尋常不同。頭至僧堂前拊掌大笑曰：「且喜堂頭和尚會末後句。他日天下人不奈伊何！」又如夾山爲七百衆善知識，因僧問：「如何是法身？」夾山曰：「法身無相。」問：「如何是法眼？」夾山曰：「法眼無瑕。」爲道吾所笑。結果散衆謁船子和尚，才了大事。誰說禪關可一蹴而幾？

古來說禪宗三關，以淸世宗（雍正）爲最露骨。世宗自許爲作家君王。他在《御選語錄》總序上說：

「朕深明此事，不惜話墮，逐一指明。夫學人初登解脫之門，乍釋業繫之苦。覺山河大地，十方虛空，並皆消殞，不爲從上古錐舌頭所瞞。識得現在七尺之軀，不過地水火風，自然淸淨不掛一絲；是則名爲初步破參，前後際斷者。破本參後，乃知山者山，河者河，大地者大地，十方虛空者十方虛空，地水火風者地水火風，乃至無明者無明，煩惱者煩惱，色聲香味觸法者色聲香味觸法，盡是本分，皆是菩提。無一物非我身，無一物是我己。境智圓融，色空無礙，獲大自在，常住不動。是則名爲透重關，名爲大死大活者。透重關後，家舍即在途中，途中不離家舍，明頭也合，暗頭也合。寂即是照，照即是寂，行斯住斯，體斯用斯，空斯有斯，古斯今斯，無生故長生，無滅故不滅。如斯惺惺行履，無明執著，自然消落，方能踏末後一關。」

上來世宗的話，忿煞天花亂墜。行人除了出格利根，言下相應之外，其餘必須於本參話頭，猛著精彩，才能破得初關。破初關後，再加抖擻，然後薦得常住不動的重關境界。到重關後，偷心死盡，然後薦得寂照同時的末後牢關境界。這是功勳階段，不容顢頇。世有譽人一鏃破三關者，皆屬欺人之論。筆者年前見狄楚青老居士之《平等閣筆記》，記其夫人悟後法語，並云冶開老和尚謂：「近時破本參者不可多見，尊夫人是一鏃破三關，甚爲希有。」我以爲如果冶老當時眞有此言，若非故意獎飾女流，激勵男衆的逗機方便語話，便是將佛法作人情了。

菩薩有隔陰之迷。你看古德如徑山大慧普覺禪師，他是一個了不起的人，他的母親夢神人護一高僧入室而孕。誕時白光透室，擧室稱異。十六出家，即喜宗門。十九遊方，至太平杯度菴，菴主迎待甚恭，云夜夢伽藍神告知，明日雪峯悅過此，囑令守候也。以悅語錄示之，果然過目成誦，時人皆信是雪峯後身。後來他往宣州請益明寂珵公，尋往大陽謁元首座、洞山微和尚及堅首座，周旋三公會下多時，盡

會曹洞宗旨。跟著又往參印心珣公，珣叫他去寶峯依湛堂準公。準寂後，張無盡又促他往謁圜悟，晨夕參請。「於有句無句，如藤倚樹話」，念念不忘於心；甚至同客吃飯把箸在手，都忘下口。這圜悟笑道：「漢參黃楊木禪，却倒縮去！」他曰：「這個道理似狗看熱油鐺，欲舐舐不得，欲捨捨不得。」圜悟曰：「你喻得極好，這便是金剛圈、栗棘蓬。」後來經過多時才得到豁然大澈。你看雪峯悅是一個大善知識，再轉頭來換過一個皮囊作大慧覺，便要費如許氣力。一鏃破三關，談何容易啊！

衆生住地無明，無始以來，如乳入水。這三關問題，世宗只說得個「然」，却未說得著「所以然」，而且所說重關末關簡直無可分別，尚嫌帶漏逗亂統之病。筆者以爲不如向相宗《八識規矩頌》體會，還比較清朗明白。頌曰：「發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠，遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。」首句「發起初心歡喜地」者，是說起初發菩提心的修行菩薩（修唯識觀的初心行人），在廣修福慧二種資糧，正在資糧位加行位之時，尚潛伏著我法二執現行。由於數數修習觀一切法「生空眞如」，除滅分別我執。觀一切法「法空眞如」，除滅分別法執，到相當時期，豁然親見少分眞理，第六識轉成下品妙觀察智，進入通達位，而登初地，名歡喜地。照見五蘊皆空，心生歡喜故，這即是禪宗的初關。如香嚴擊竹開悟時，即欣然遙向潙山禮拜曰：好在和尚不爲我說破，否則無今日之樂！又如靈雲見桃花開而悟，有「自從得見桃花後，直至如今笑不休」之句，皆可比知歡喜地同於初關。

「俱生猶自現纏眠」者，這是說所斷還有餘障。因初地菩薩，雖斷分別我法二障的種子，可是俱生我法二障的「隨眠」，非是純一無漏，仍起現行的「纏」。所謂「俱生」，就是我們無始時來虛妄薰習，內因力故，恆與身俱，不待邪教，及邪分別，任運而轉，故名俱生。「俱生我執」，是六七兩識，緣第八識所變五取蘊相，若總若別，起自心相，執爲實我。但此我執細故難斷，在後修道位中，數數修習勝生空觀，方能斷除。「俱生法執」，於緣識所變的蘊處界相，或總或別，起自心相，執爲實法。但此法執細，故難斷，至十地中數數修習勝法空觀，方能除滅。

「遠行地後純無漏」者，遠行地即第七地。名遠行者，意思是菩薩累積久「遠」的福慧資糧，才「行」得到此地。到這裏，功用已極，在菩提路上永「遠」前「行」無復退轉。俱生我執永伏，雖還有俱生的微細法執，或時現起，而非有漏，故曰純無漏。至此已捨阿賴耶識我愛執藏。第六識轉成中品妙觀察智，即同禪宗的「重關」。

「觀察圓明照大千」者，八地以上，斷盡二障種子習氣，第六識轉成上品妙觀察智。「妙」，是神用無方，稱之爲妙。「觀察」，謂能分別諸法自相共相，復能鑑別衆生根性因緣。「圓」，謂此時智無方隅，最極圓融，能以無礙辯才宣說妙法，皆令開悟，獲大法利。「明」，謂無法不照，如日當空；無機不知，心珠朗耀。「大千」，揀非中小，謂此時現身說法，觀機逗教，能廣被大千世界。達到觀察圓明境界即同禪宗末後牢關。

如上所舉《八識規矩頌》意，與三關吻合，已極明顯。筆者再拿《起信論》眞如體、相、用三大來說：初關見虛空消殞，前後際斷，是證得「眞如體大」。重關見山是山，河是河，法住法位，本無動搖，是證得「眞如相大」。體相明了，行人本身，大事辦了，已到百尺竿頭；尚須更進一步，踏破末關，手眼圓明，度脫衆生，才證「眞如用大」。簡單來講，破初關猶有住地無明；破重關猶未能致「用」；故古德要破「末後關」然後出世爲人。鄙見如此，似可補助世宗之說。

上來筆者將相宗家具來詮釋禪宗，或許有人笑我「扯葛藤」。但《壇經》上如：「自性能含萬法，名含藏識，若起思量便是轉識。」又如「五八六七果因轉」等，六祖亦嘗借相宗名言，以相顯性了。具眼人，性者相之性；

相者性之相。一味醍醐，分作兩盞，若固執知解為宗乘之敵，那末，何以《壇經》又有「應常讀大乘經典」之句呢？辨道如行路，須先識路，故「師以慧為體」。知尚未知，辨什麼道？這篇雖屬「盲人摸象」之談，但吾人不妨耐心摸著，把象眼、象耳、象口、象鼻、象身、象脚、象尾，甚麼都摸徧了，那就不一定是要開眼人才識得象的！原一精明，知行不二，不見道：「阿那律陀無目而視」麼？參！

〔參考資料〕《五燈會元》卷十七；融熙《葛藤集》；陳健民《禪海塔燈》。

三寶（梵tri-ratna，巴ti-ratana，藏dkon-mchog gsum）

所謂三寶就是指佛、法、僧三者而言。如果問起佛教是什麼，可以說佛教就是佛、法、僧三寶。有佛教的地方就有三寶。對一個佛教徒而言，歸依三寶是最初，也是最終的一件事情。要成為佛教徒就必須歸依三寶，所以歸依三寶是佛教徒不可欠缺的條件。不論任何時代、地域，也不論大乘、小乘，歸依三寶都是最受重視的。

自古以來，三寶分為(1)現前三寶，(2)住持三寶，(3)一體三寶等三種，分述如下：

(1)現前三寶：就是指釋尊在世時的三寶而言。釋尊在世時代的三寶：釋尊本身就是佛寶，佛所說的教理就是法寶，釋尊弟子如比丘、比丘尼等出家僧團就是僧寶。

(2)住持三寶：佛滅後各時代佛教中的三寶就是住持三寶。佛滅以後，被當成佛寶來崇拜的有：由金屬、木石等所塑造的佛像，或畫在紙上的佛像，這些都成為信徒們歸依禮拜的對象。被當成法寶的則是寫在樹葉、樹皮、布帛、紙等物上的經典，或印刷成經卷書册的佛教聖典，這也就是所謂的黃卷赤軸。被當成僧寶的是比丘、比丘尼等出家僧團，也就是現方袍圓領之僧相的出家人。

在佛滅之後，未有佛像之時，象徵佛以受人崇拜的，是四個紀念釋尊的地方。這分別是：佛誕生地嵐毗尼園、成道地摩揭陀、初轉法輪地鹿野苑（波羅奈）、入滅地拘尸羅；另外如佛曾去過的地方，及菩提樹、法輪、佛塔等也都被人當成佛的象徵來禮拜。而佛滅後佛的舍利（śarīra，sarīra）則被當作佛寶來崇拜，各地紛紛建立佛舍利塔，於是佛塔崇拜就廣為流行了。佛遺留下來的牙齒和頭髮，還有佛用過的佛鉢等物也被人禮拜。含有舍利的佛遺骸叫做dhātu（馱都），緬甸的塔（pagoda）是從錫蘭的馱都（dhātu-gabbha）演化而來的。以上的舍利與遺骸、遺物，及種種佛的象徵（如佛塔）等都被視為佛寶的一種。

(3)一體三寶：也稱為同體三寶。從哲學理論上來看佛法僧三寶，這三者應該當作一體來解釋而不是個別的。

佛發現了法，並且說法，因此而有佛的教理，如果沒有佛陀悟法說法，便沒有佛教教理，所以法是依存於佛的。佛是由於藉著發現法、悟法、體得法而成佛的，因此，離開法，佛也就不存在。總之，佛是以法為本質的。又，僧是佛的代表（象徵），是代替佛向民衆說法的人，因此，離開佛與法，僧是不可能獨存的。

反過來說，佛與法也必須依賴僧寶的傳佈弘揚才更能顯示出其價値和意義。也只有僧寶才能將佛和法的機能顯現出來。佛、法、僧三者之密不可分的關係，由此可知。所以佛、法、僧三者具有一體而不可分的關係，故稱為一體三寶。

就以上三種三寶加以考察，通常我們所說的「三寶」，是指歷史上的現前三寶而言。現在便根據這種觀念來加以研究。從這個立場來給三寶下定義的話，是這樣的：

佛（buddha），就是佛教的開祖，是佛教教主釋尊。但是如後面所將說到的，佛教在說佛的時候，不只是歷史上的釋尊而已，就如《法華經》〈如來壽量品〉中所說，常在靈鷲山的法身——釋迦牟尼佛也有被當成佛寶的。又如在淨土宗也有將阿彌陀（Amitāyus，無

量壽、Amitābha，無量光）佛當做本尊的佛寶來禮拜的。此外，如密教系統的佛教也有以大日（Mahāvairocana，大毗盧遮那）如來教主爲佛寶的。總而言之，凡是成爲說教的法主、救渡衆生者，以及信徒所皈依崇拜的對象，就是佛寶。

法（dharma，dhamma），就是佛所說的教法。那是使人人脫離現實的不安與苦惱，邁向無苦安穩之理想境界的教法，也是引導社會全體步入和平幸福之世界的教法。總之，法就是佛教的世界觀與人生觀，社會人生到底應該是一種什麼樣的狀態呢？佛教的信仰與實踐就從這個問題開展出來。這樣的教法總稱爲法寶。法寶可分爲下列兩大類：

⑴能詮的言教：用語言文字表現，書寫印刷出來的經典之類。

⑵所詮的教理：經典中所包含的思想、學說等的教理內容。

前者是形式上的教法，後者則是教法的內容。

僧（saṃgha），就是指代替佛向民衆傳佈佛教理論與實踐，指導教化民衆的出家僧伽。

僧伽的意義與機能，有以下三種：⑴僧伽是佛教的專家。⑵僧伽是信仰的指導者。⑶僧伽是正法的承續者。

這三點的意義，略如下述：

⑴佛教的專家：僧伽必須具備正確的佛教信仰，能正確的理解佛教的世界觀、人生觀等教理學說，由正確的實踐修行，而得到深切的、體驗的開悟。在原始經典中，認爲僧伽是具備妙行、質直行、如理行、正行等四雙八輩的聖者，這裏所指的就是佛教的專家。

⑵民衆信仰的指導者：僧伽必須是上述所說的佛教專家，同時也是民衆信仰的指導者。必須具有救渡苦難的教化能力與手段方法，且具有教化意願，而專心致力於救渡衆生。在前項定義中之所以說僧伽應該接受世間的供養、恭敬、合掌禮拜，是無上福田，就是這個緣故。另外像阿羅漢具有三明六通等神通奇蹟的靈異能力，這些都可作爲教化的手段，因此阿羅漢也應該算是符合這一個項目。

⑶正法的承續者：使「正法久住」是僧伽的重要任務之一。這就是說，要正確的傳持正法，勿使斷絕。直到後世永遠傳承持續下去。因此所謂「僧伽」這樣的團體，就是正法的承續者。（取材自《佛教要語的基礎知識》）

◉附：太虛《佛法僧義廣論》（摘錄）

㈠佛觀

⑴依釋迦牟尼佛建立佛之根本觀。

⑵信釋迦牟尼佛確得無上正偏覺，最高無上。

⑶毗盧遮那或大日或盧舍或金剛持，皆爲釋迦牟尼大功德聚之別名，不得視爲牟尼以外之他佛。

⑷他世界之阿彌陀佛、藥師佛，或往劫之燃燈佛等，皆由信釋迦牟尼佛之說而知之者，皆與釋尊平等。

⑸佛爲積無數劫大行所圓之極果，不得與流俗所稱爲活佛等混同。

⑹佛爲出世三乘聖衆中之大聖，人天猶爲凡世，不得與凡世人倫聖哲混同。

⑺佛爲法界諸法（宇宙萬有）之徧正覺者，亦爲教化一切有情令徧正覺者，不得與一神教的創造主宰及多神教的禍福於人等迷信之神混同。

㈡法觀

⑴一切經律，皆源本佛所宣說之聲教，由佛徒歷次結集而成者。

⑵佛徒結集佛說，初亦口誦相傳；用文字寫成書本則時先後不一，以佛徒時代不同，故小乘與大乘之經律亦寫成先後有殊。

⑶信超人天之聖人必有非常之勝事，故經律所言不思議事皆應確信爲實事，不得以凡識疑議之。

⑷諸論及撰述語錄皆賢聖佛徒修證有得、宗依佛說而闡揚詮釋者，故今亦可憑佛說親證而

研究抉擇之。

⑸大乘諸宗之各標其勝，在集中其理解於一念而起觀行；建宗趣行或殊，眞本覺果無二。

⑹菩薩藏法與聲聞藏法，境行果皆別，然聲聞境行果亦爲菩薩所含攝。

⑺佛之教法，發源於佛及聖衆之無漏智果，故不得視同其餘出於有漏凡識之教學，但於餘教學皆可或破或攝以助顯無上義。

㈢僧觀

⑴勝義僧寶雖在三乘聖衆或賢聖衆，但此土之住持僧寶必在出家五衆，尤在苾芻衆。

⑵他方淨土雖或純一菩薩僧無有在家出家之別，但此濁土則須出家菩薩乃入僧寶。

⑶住世持教之佛徒團，應依七衆律儀而建立。在家二衆佛徒，雖非全僧亦非全俗，此爲已進三寶之門者，異於隔離三寶之凡俗，故曰近事，爲介於僧與俗之間，可稱爲「居俗近僧衆」。受三歸以上及日本之眞宗僧、西藏之紅教喇嘛等，攝屬於此。由此中修轉輪王十善行者，攝化民衆建設新社會，利樂人世。

⑷尊敬三乘聖賢僧，彌勒菩薩等雖現天相亦同大乘聖僧尊敬。

⑸敬崇出家住持僧衆，但最低限度須明佛法大義、信心充足，能持比丘四根本戒者，乃認爲出家住持僧衆。

⑹不知佛法亦無信心且不持戒者，應驅出於僧衆之外，不認其爲出家僧衆。

⑺由僧相僧德之僧衆，建設佛教清淨幢相之新僧寶、師表人天。

㈣總結

佛是我們的教主；法是從佛金口所宣出來的；出家和在家弟子的七衆，是宣揚佛法的集團——攝化人民入正軌，將整個的佛法播傳社會，使一切人民皆得無上利益，將佛的大悲水普偏輸入人民的腦海中，使轉惡成善造成清淨的國土。我們對三寶認清後，信仰才有一定的標準和對象，方不致盲從瞎信，走入歧途。

信佛教的初步，就是歸依佛法僧三寶確定信心。永不歸依邪魔外道，以佛爲唯一的大師，非是人天所能及到；對法尤須明白了解清楚，眞正能生信仰；依僧之具足德相嚴淨律儀，爲指導修學佛法的模範師；這樣是正信三寶。能承受佛法僧的教義，方不是迷信盲從。世人對某一件事能認清，才能決定方針和主意去做，而信佛法亦是這樣。對佛法能眞正認清楚，任他是何種美妙的誘惑，決不迴意退心。倘對佛法的眞理不弄清，那就決定不生信心，這是不言可知的。我們假使以佛法當學問拿來研究，單對於法生信心，而不知法是由無上大覺的佛證到親口宣說出來，故對佛不生信仰，則雖云信法而非眞信，以他對於法的本義仍未明白。不知法是由無上大覺究竟證到的諸法實相，說出來的眞正微妙諦理，倘不信由佛所證，即對於法亦不能徹底瞭解。如能信佛，那是已經進一步認清了能證明諸法實相是由佛親證說出來的。或者對佛對法皆能認清，而對於僧尚不生敬仰心，這就是信佛法而未信僧，那麼佛法便遠離人間，而不能切近人間實際。應知僧是上至等覺菩薩，次至十地、十向、十行、十住的菩薩，以及二乘賢聖，及發心出家受戒的凡夫僧，統名曰僧。若能具足信佛法僧，則能依出家僧以至二乘賢聖僧、大乘菩薩僧，而爲由人修到佛果的階梯；先由信僧，進至信法，再進至信佛。信仰佛法僧三寶是不能離開的，能具足信佛法僧，便是從佛口生、從法化生的眞正佛子。

〔參考資料〕 《過去現在因果經》卷三；《成實論》卷一〈具足品〉；《究竟一乘寶性論》卷二；《大乘法苑義林章》卷六（本）；《雜阿毗曇心論》卷十；《大毗婆沙論》卷三十四；《俱舍論》卷十四；《大智度論》卷五十七；《大乘義章》卷十；《華嚴經孔目章》卷二；《菩薩戒經疏刪補》卷上；《法華經玄義》卷五（下）；《釋門歸敬儀》卷上；《四分律行事鈔資持記》卷中一之四；中村元、三枝充悳《佛教》第一部；金子大榮《佛教概論》第三篇第二章。

三驗

即入定時，若有佛菩薩等像出現，藉以驗

定其正邪的三種法。《大乘起信論義記》卷下（末）云（大正44·284c）：

「今且依古德相傳，略以三法驗之。㈠以定研磨，㈡依本修治，㈢智慧觀察。如經（涅槃經卷十四）言：欲知眞金，三法試之。謂燒打磨。行人亦爾，難可別識。若欲別之，亦須三驗。一則當與共事；共事不知，當與久處；久處不知，智慧觀察。今則借此意以驗邪正。」

⑴**以定研磨**：是當定中境相顯現時，由於不能辨知其邪正，唯有更加研磨，深入禪定，於彼境中不取不捨，但住平等定，若是善根所發，則定力愈深，善根愈發。若是魔所爲，不久其境便會自滅。

⑵**依本修治**：譬如原本修不淨觀禪者，今則仍依本而修不淨觀，若其境益增明，則知是正境，若漸漸壞滅，則知是魔事。

⑶**智慧觀察**：是觀所發之相，推驗根源，不見生處，深知空寂，心不住著，其邪自滅，而正自現。

此中之「以定研磨」可喩爲磨眞金，「依本修治」可喩爲打眞金，「智慧觀察」可喩爲燒眞金。

〔參考資料〕《起信論疏》卷下；《起信論疏筆削記》卷六；《起信論義記教理抄》卷十九。

三觀

㈠**指天台宗所立空觀、假觀、中觀三種觀法**：稱爲空假中三觀。係依《瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉所說從假入空二諦觀、從空入假平等觀、中道第一義諦觀而立。即觀色心諸法無性空無，名空觀。不住諸法空，進而更觀如幻之假有，名假觀。雙照空假二邊，觀諸法絕待不二者，是名中道觀。

此三觀，於天台藏、通、別、圓四教中，正是別、圓二教的觀法，但就其要義而言，亦可配屬四教，故今先總說明「四教之三觀」。凡觀法，皆是將理論性的教理付諸實踐的方法，故《四教義》卷一云（大正46·724a）：「四教，還從前所明三觀而起，爲成三觀，（中略）三觀還因四教而起。」

四教三觀展轉互爲起因，故得以空、假、中三觀，配屬於藏通別圓四教。玆略述如次：

⑴**空觀**：正屬藏、通二教，不過二教空觀的方法不同，有所謂析空、體空之別。藏教之空觀，乃分析色心諸法而終歸於空理，是爲析空觀。通教更進一等，直接體達諸法如幻即空，令入空理，是爲體空觀。兩者同樣能斷破界內見思惑。然此二觀終究偏於空之一理，故名爲但空觀。相對於此的別圓二教之空觀，名不但空觀。

別教之空觀，係空、假、中對立並存，故非但空；圓教之空觀，空與即假即中圓融而存，故亦非但空。而在通教，於利鈍二根機修觀時，有時會令利根者由但空觀進入不但空觀，如圓接通、別接通即依此理由而來。

⑵**假觀**：正屬別教。天台宗對於假，分爲在迷衆生情見的生死假，以及聖者以出世間眼所照的建立假二種。前藏教與通教之空觀，其從假入空之時的假，即屬於生死假，未達建立假。至別教則機教均進，故不滿足於從假入空之偏空，進而更以從空入假之觀，於空之上安立假差別，此即建立假。

別教之特質，在於觀無量四諦，建立恆沙之佛法，以出假利生，因此在以三觀配屬四教時，比照其特質，將假觀隸屬別教。又，別教與圓教的假觀不同，別教的假觀，以不相即於空中的隔歷之假爲對境，能斷塵沙之惑；圓教的假觀則以即空即中之妙假爲對境，能同時斷三惑。

⑶**中觀**：正屬圓教。此實爲最極無上之觀法，雙照雙遮空假二邊，觀遮照不二。如此圓教之中觀，係同時無礙地觀空假融即，一而三、三而一之中理，因此又稱不但中觀。相對於此，別教的中觀，乃觀相離於空假的個別中理，故名爲但中觀。

不過，於別教修此但中觀時，已於十住、十行修空假二觀，破見思、塵沙煩惱，故從行人實得看，此時三觀一心，幾同於不但中觀圓

修之境地。因此觀成入初地時，證圓融三諦之理，斷一品無明，別人即成圓人。別教之地上，有全修不但中觀而成就斷證者。

其次個別就「別圓二教的三觀」來說。本來空、假、中三觀乃別圓二教特有的觀法，藏通二教，只不過暫時採用三觀中的一部分而已。別教三觀，稱爲別相三觀、次第三觀，圓教的三觀，名一心三觀或不次第三觀。

別教的三觀，乃觀隔歷三諦之理，故空、假、中三觀，就橫而說即成隔歷，就豎而言即成次第。如《瓔珞本業經》所說的三觀即是。

所謂從假入空觀，即知假非假，破假入空，故名。從空入假觀者，知空非空，以破空入假，故名。中道第一義諦觀者，於空觀時用空，假觀時用假，爲雙存之方便，得入中道，即一味平等，雙照空假，故名。但於中道觀時，雙存空假、雙照空假，乃未離有爲造作之領域，因此不能雙照、雙遮、遮照不二。修以上三觀，儼然有次第之別，首先以空觀，觀空諦之理，破見思惑，成一切智；接著以假觀，觀假諦之理，破塵沙惑，成道種智；最後以中觀，觀中諦理，破無明惑，成一切種智。故空、假、中三觀不能互相融通。

圓教的三觀，乃於一念心上，同時無礙地觀圓融三諦之理的融妙自在。《摩訶止觀》卷三（上）云（大正46・25b）：「以觀觀於境，則一境而三境。以境發於觀，則一觀而三觀，如摩醯首羅面上三目，雖是三目而是一面。觀境亦如是。觀三即一，發一即三，不可思議。」又卷五（上）云（大正46・55b）：「一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即中論所說，不可思議一心三觀。」

如此，以一念心爲所觀境時，一念心即圓融三諦，即空、即假、即中。空觀謂一念即圓空之觀；假觀謂一念即妙假之觀；中觀謂觀一念即具德之中。三觀皆破情立法，歸於絕待而成就一空一切空、一假一切假、一中一切中，故觀其諦理，則三諦圓融；破其惑，則三惑同斷；得其智，則三智一心中得。圓教三觀，雖有所謂名隨德用的分別安立義，但恆會歸於體一、互融義。

然對此觀境的一念心，趙宋的天台家有所爭論。四明知禮以爲心、佛、衆生，三者雖悉同此一三千法，然就其近要以觀自心，其心即第六識陰妄的一念。而山外派諸師，則以爲生、佛爲所造，心是能造，就能造之心以觀，其心即八、九識清淨之眞如心。此中以四明之說爲天台觀心之正義。

㈡指律宗所立的性空、相空、唯識等三觀：此三觀順次爲性空教、相空教、唯識圓教的觀法。又稱南山三觀或南山三教。

初，性空觀者，指聲聞、緣覺二乘所修，以機小智劣故，必待分析諸法體性，方能觀性空無我之理，故名性空觀。此相等於天台家的析空觀。《行事鈔資持記》以析空雖爲性空觀之正道，然也有由體空而入者，如其卷中四（下）云（大正40・350b）：「其中須分利鈍，利者體法即空，鈍者析法見空。」

其次，相空觀者，乃小菩薩所修，機根勝於二乘故，能直接觀諸法之本相乃無相空，故名相空觀。《行事鈔資持記》卷中四（下）特別敍述小菩薩之所以有此觀之由，即（大正40・350c）：「小菩薩者雖發大心，未窮心本，故設此觀，空諸塵境。」

最後，唯識觀者，乃大菩薩所修。以機根最上明利，能觀知心外諸法本無，唯「識」眞實故，名唯識觀。《資持記》解釋「識」，舉出下列二說（大正40・350c）：「言識則表於內心，或眞妄和合爲阿黎耶識，謂眞能隨緣，與妄俱起故。或云眞識，即是常住本淨眞心，即是中道一實境界。」其後就修觀云（大正40・350c）：「一者直爾總觀，謂觀念性即是眞識，其體清淨平等周遍，含攝諸法，出生無盡，究竟一相寂然常住。二者歷事別觀，一切時中隨緣動念，衣食四儀，若善若惡，皆能了知一識流變。」

其中「直爾總觀」，乃上智深位所修；「歷事別觀」乃末世初心所修。

㈢《圓覺經》所載三種修觀的精神狀態：即奢摩他（śamatha）、三摩鉢底（samāpatti）、禪那（dhyāna）。該經云（大正17·917c）：

「善男子，若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，取靜爲行，由澄諸念，覺識煩動，靜慧發生。身心客塵從此永滅，便能內發寂靜輕安。由寂靜故，十方世界諸如來心，於中顯現如鏡中像。此方便者名奢摩他。

善男子，若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，知覺心性及與根塵皆因幻化，即起諸幻，以除幻者，變化諸幻而開幻衆。由起幻故，便能內發大悲輕安。一切菩薩從此起行漸次增進。彼觀幻者非同幻故，非同幻觀皆是幻故，幻相永離。是諸菩薩所圓妙行如土長苗。此方便者名三摩鉢提。

善男子，若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，不取幻化及諸淨相，了知身心皆爲罣礙。無知覺明不依諸礙，永得超過礙無礙境。受用世界及與身心相在塵域，如器中鍠聲出於外。煩惱涅槃不相留礙，便能內發寂滅輕安。妙覺隨順寂滅境界，自他身心所不能及。衆生壽命皆爲浮想。此方便者名爲禪那。

善男子，此三法門皆是圓覺，親近隨順十方如來，因此成佛，十方菩薩種種方便，一切同異，皆依如是三種事業。」

上文中，「奢摩他」是「止」之義，指唯取極靜，由靜力故永斷煩惱，究竟成就而不起座，便入涅槃。即所謂靜觀，宗密名之泯相澄神觀。「三摩鉢底」是「等至」之義，即唯觀如幻，以佛力故變化世界種種作用，行菩薩淸淨妙行，於陀羅尼不失寂念及諸靜慧。是所謂幻觀，宗密名之起幻銷塵觀。「禪那」是「靜慮」之義，指唯滅諸幻而不取作用，獨斷盡煩惱便證實相。是所謂寂觀，宗密名之絕待靈心觀。此三觀總成二十五種淸淨定輪。《圓覺經略疏》卷下謂單修三觀名爲「單修三觀」。即有三輪。次以一觀爲頭而兼餘二觀，交絡有七，三七故成二十一輪。名之交絡三觀。次以圓覺慧圓修三觀名如意圓修觀。唯有一輪。故總成二十五輪。

關於此三觀與天台空假中三觀之同異，《圓覺經略疏》卷下一云（大正39·559c）：

「與天台三觀則義理同而意趣異。同者：㈠泯相即空觀也，㈡起幻即假觀也，㈢絕待即中觀也。異者：此明行人用心方便，彼則推窮諸法性相；此多約心成行，故不立所觀之境，彼多約義生解，故對所觀三諦。」

㈣《註華嚴法界觀門》所立的法界三觀：即眞空觀、理事無礙觀、周徧含容觀。此中，眞空觀是理法界，即住於平等觀，觀諸法之事色悉空，其空之當體亦不異色，故眞理泯絕有無之情計，無所寄顯。理事無礙觀是理事無礙法界，謂觀萬象差別之事法與平等無差之理法鎔融相涉、無礙自在。周徧含容觀是事事無礙法界，即觀萬象差別之事法無礙自在，一多相即相入。蓋所觀之境雖同一心法界，而能觀之智有淺深，故有此三重觀之不同。

㈤指從行觀、附法觀、託事觀：此中，從行觀又名約行觀，謂唯於萬境觀一心；不就事義或法相，而專約行門修十乘等觀，故有從行之稱。附法觀謂附於諸法相而修圓觀。即約四諦五行等法相，入一念心以成其觀，故名附法。託事觀謂假託事義以修觀。即如云王舍城，觀王爲心王，舍爲五陰，心王造此舍。若析五陰則舍空，空爲涅槃城。

又，此觀法有通別，所謂十乘觀是通，三種觀法是別，故《十不二門樞要》卷上云（卍續100·223上）：

「十乘者，三種觀法之通體也。託事、附法、從行者，三種觀法之別相也。以依表託之事修十乘者，曰託事觀；以依法門之相修十乘者，曰附法觀；除前二外，以依萬境修十乘者，曰從行觀。荊溪之文，乃攬十乘，通體而爲從行別名，故從行觀云十乘，如別章。」

㈥指觀囑觀、觀知觀、觀行觀：觀囑觀謂依

前五識緣五塵境，觀知觀謂意識相應之解知，觀行觀謂正依定力，推度境界而行觀法。《觀經玄義分傳通記》卷三云（大正57・532b）：

「凡觀有三：㈠觀矚，謂如眼見色。經云：嚴顯可觀。又云：不能遠觀。又光記引婆沙釋色名有見云：以眼名見，觀照色故。㈡觀知，謂解知故。序分義云：如來觀知歷歷了然。因明入正理論云：言比量者，謂藉衆相而觀於義。㈢觀行，謂今十三觀等即是也。」

若將此三觀配三分別，則觀矚觀是自性分別，觀知觀是計度分別，觀行觀是隨念分別。

〔參考資料〕 ㈠《法華經玄義》卷一；《金光明經玄義》卷下；《維摩經略疏》卷七；《維摩經疏記》卷下；《止觀輔行傳弘決》卷五之四；《宗鏡錄》卷三十五；《止觀義例隨釋》卷六；《止觀纂要》卷六；《止觀見聞添注》卷五之一。㈢《圓覺經大疏》卷下之一；《圓覺經集註》卷下；《御註圓覺經》卷上；《圓覺經類解》卷三（本）；《圓覺經要解》卷下；《圓覺經直解》卷下；《圓覺經近釋》卷四；《圓覺經句釋正白》卷下之上。㈣《華嚴五教止觀》。㈤《十不二門指要鈔》卷上；《止觀義例隨釋》卷六；《止觀義例纂要》卷六；《法華玄記十不二門顯妙解》。㈥《淨土法門源流章》；《傳通記糅鈔》卷十六。

三三昧（梵trayaḥ samādhayaḥ，巴tayo samādhī，藏tiṅ-ṅe-hdsin gsum）

指三種三昧。為印度佛教的三種觀行法門。也可視為三種實踐原理。三昧，令心住一境不散亂之意。就能修之行而言，又稱三三摩地、三三等持、三三定等；就所觀之理，又稱三空；若就斷障之意，則稱三治。其中，三三昧與三三摩地乃新舊譯之不同；舊譯將三昧翻為定，新譯則將三摩地譯作等持。

此三三昧通於有漏、無漏。其無漏者，為入涅槃解脫之門，故稱三解脫門；有漏者即三三昧。諸經論對此三三昧頗有異說，玆略釋如次：

㈠《增一阿含經》卷十六等所說：

⑴空三昧：謂於萬有觀人、法皆空。在觀四諦十六行相中，此三昧是與苦諦的空、非我二行相相應的定；即觀我所見、我見皆空。

⑵無相三昧：謂觀空故無差別相狀，是與滅諦的滅、靜、妙、離四行相相應的定。涅槃（即滅）離色聲香味觸五塵、男女二相，及生、異、滅三有為相等十相，故名無相；此三昧緣滅，故得無相之名。

⑶無願三昧：又稱無作三昧、無起三昧。謂觀諸法無差別相狀故無所願求，乃與苦諦之苦、非常二行相，集諦之因、集、生、緣四行相，道諦之道、如、行、出四行相等十行相相應的定。苦、非常與集諦的四行相皆可厭患，故不應求取，而道諦如船筏亦應捨之；此三昧以之為緣，故名無願。又於諸法無所願樂，則無所造作，故名無作，或稱無起。

《成實論》卷十二〈三三昧品〉云（大正32・335b）：

「若行者不見衆生，亦不見法，是名為空。如是空中無相可取，此空即是無相。空中無所願求，是空即名無願。是故此三一義。問曰：若爾何故說三？答曰：是空之能，謂應修空，修空得利謂不見相，不見相故無相，無相故不願，不願故不受身，不受身故脫一切苦，如是等利皆以修空故得，是故說三。」

關於此三三昧的次第，有不同說法。或以空、無相、無願為次第，或以空、無願、無相為次第。《大乘義章》卷二約三義以分別其次第之不同。即：

⑴約修入之次第：先說無願令厭生死，次說無相令求涅槃，後說空門令其契證。

⑵依終成本末之次第：空為衆德之本，菩薩先觀之，故先明空；由見空故，不見生死可以貪求，故次說無願；由證空義不見生死，便與涅槃無相相應，故第三宣說無相。

⑶依所空之體相用等明其次第：先說空門，空諸法體；次說無相，空諸法相；再說無作，空諸法用。

以此可見次第不同之義旨。

㈡《中阿含經》卷十七、《大品般若經》卷

一等所說：指有尋有伺三摩地、無尋唯伺三摩地、無尋無伺三摩地。茲依《俱舍論》卷二十八所釋，略述如次：

⑴**有尋有伺三摩地**：謂與尋伺相應之等持，爲色界初禪及未到定所攝。

⑵**無尋唯伺三摩地**：謂唯與伺相應之等持，爲靜慮之中間地所攝。

⑶**無尋無伺三摩地**：指非尋伺相應的等持，爲第二靜慮之近分以上，乃至非想非非想所攝。

此中，心之粗者稱爲尋，細者爲伺。

舊譯則稱此三三摩地爲有覺有觀三昧、無覺有觀三昧、無覺無觀三昧。即《法界次第》卷中之上所言（大正46·679b）：

「㈠有覺有觀三昧，若以空、無相、無作相應心入諸定，觀初禪及方便中，則一切覺觀俱禪皆悉正直，故名有覺有觀三昧。㈡無覺有觀三昧，若以空、無相、無作相應心入諸定，觀中間禪，則一切無覺有觀禪皆悉正直，故名無覺有觀三昧。㈢無覺無觀三昧，若以空、無相、無作相應心入諸定，觀無覺無觀禪中，則從二禪乃至滅受想定一切定，觀諸無覺無觀皆悉正直，故名無覺無觀三昧。」

㈢**《成實論》卷十二所說**：即⑴分修三昧：修定不修慧，或修慧不修定。⑵共分修三昧：修定亦修慧，是世間三昧，在煖等法中。⑶聖正三昧：即入於法位而能證滅諦的三昧。行者以定修心，因慧能遮煩惱；以慧修心，因定能遮煩惱；以定慧修心，因性得解脫，性即斷性、離性、滅性。又以定慧一時具足，故名聖正。

㈣**《法華玄義》卷四（上）所說**：即⑴眞諦三昧：達觀眞諦空之理的定，乃破見思惑而成。⑵俗諦三昧：指達觀俗諦假之義的定，乃破塵沙惑而成。⑶中道王三昧：指遮空假二邊而達觀中道之理的定，乃破無明惑而成。此說爲圓教之意，三諦圓融觀一心，三惑同時斷盡。

此外，密教以三三昧爲吽字之三摩地，吽字備三解脫之德。如《大日經疏》卷九所述，「吽」（hūṁ）字上的空點表離空有之所作，觀諸法平等，不願生死、涅槃，故有證空解脫門之義，即空解脫門；本體的「訶」（ha）字表無相，無相乃空亦空之義，以離因緣，故爲無相解脫門；下面的三昧的「鄔」（u）點表損減空有成爲不生之義，相當於無作解脫門。

關於三三昧的建立，顯教多就遮情觀而言，密教則就深義，於表德之上而論，或以空、無相爲遮情，無願爲表德。若就表德之義而言，空爲一切諸法無礙涉入之義，無相爲萬德輪圓無盡之義，無願謂行者本來具足兩部曼荼羅之德，故無所願求。

◉附：印順《空之探究》第一章第九節（摘錄）

《雜阿含經》所說的空三昧、無所有三昧、無相三昧，集爲一聚而被稱爲「聖法印」。後來，依此而演化出意義相關的三組：㈠空三昧、無願三昧、無相三昧——三三昧，也名三解脫門。㈡不動觸、無相觸、無所有觸——三觸。㈢諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜——三法印。

在空、無相、無所有——三三昧中，除去無所有，加入無願，這樣的三三昧組成一聚，是佛教界所一致的。然對比漢譯與巴利藏所傳，非常的不一致。如《中阿含經》的〈大拘絺羅經〉說：「空、無願、無相，此三法異義異文。」這就是名稱不同，意義也不同。與之相當的《中部》〈有明大經〉，沒有這一段文。《相應部》〈無爲相應〉，有空等三三昧，《雜阿含經》與之相當的（《大正藏》八九〇經）卻沒有。《長部》的〈等誦經〉，《長阿含經》的〈衆集經〉，在所說的三法中，有空等三三昧，而此經的論——《阿毗達磨集異門足論》，卻沒有。以上，是彼此的有無不定。次第方面，如《中阿含經》、《長阿含經》、《大毗婆沙論》、《瑜伽論》，都是以空、無願、無相爲次第；而南傳的《相應部》、《長部》、《增支部》，都以空、無相、無願爲次

第。這樣的次第先後不定，彼此的有無不定，可以推定爲：這雖是佛教界所共傳的，而成立稍遲，受到了部派的影響。但到底爲了什麼，三三昧中，略去無所有而增入無願呢？這可能，無所有已成爲無所有處，與空相通的意義，漸漸的被忽略了。同時，佛法的要義，是如實知無常、苦、無我我所——空；厭，離欲，滅而得解脫。對於世間的有爲諸行——苦，厭離而不願後有，是修解脫道者應有的心境。這所以無願取代無所有的地位吧！還有，空、無所有、無相——三三昧，究竟是重於空離一切煩惱的，有爲法的正觀。但在佛法開展中，對超越一切的涅槃，也增加了注意。如《中阿含經》〈大拘絺羅經〉說（大正1・792b）：「有二因二緣生無想定。云何爲二？一者，不念一切相；二者，念無想界。是謂二因二緣生無想定。」

《中部》與此經相當的，是《有明大經》，無想定是無相心定的異譯。所說的無相，有二方面：一是不作意一切相的無相，一是超越一切相的無相界——涅槃。修無相三昧的，要不作意一切相，又要作意於無相。如佛《化詵陀迦旃延經》，本來只是不依一切相——無一切相，而依此經演化所成的，無想以外，又要有想。有想的是：「此寂靜，此殊妙，謂一切行寂止，一切依定棄，愛盡，離貪，滅盡，涅槃」；「有滅涅槃」。這樣，空是重於無常、無我的世間；無相是離相以外，更表示出世的涅槃；無願是厭離世間，向於寂滅的涅槃：空、無願、無相——三三昧，三解脫門，就這樣的成立了。

三千院

日本天台門跡寺院之一。位於京都市左京區大原來迎院町。原稱圓融院、圓德院、梨本坊、梶井門跡。山號魚山。延曆十三年（794）左右，最澄於比叡山東塔南谷建立一堂宇；貞觀二年（860）承雲改建，號三千院圓融房，或稱圓融院，本尊爲藥師如來，被列爲敕願寺。應德三年（1086），白河天皇爲中宮賢子祈福，於東坂本梶井里建一別院，號圓德院。此爲梶井門跡之始。

自堀河天皇的皇子最雲法親王爲該寺第十二世之後，該寺世代由皇族住持，而成爲天台三門跡寺院之一，統管聲明音律之事。貞永元年（1232），諸堂被火焚毀。建長二年（1250）寺基移至船岡山麓犁鼻，後又遷至白河等地。應仁之亂後，因遭回祿而移至大原現址。尋又遭火災，天正年中（1573～1591）再建，然已不復舊觀。

境內有往生極樂院，一稱惠心院，據傳爲惠心僧都所建；以與三千院接鄰而合併之，今爲三千院之本堂。此堂外觀雖經後世改建，內部則存藤原後期的代表阿彌陀堂建築的樣式。其庭園爲江戶初期之作，爲京都之洛北名勝。

〔參考資料〕《扶桑略記》卷三十；《百鍊抄》卷五；《諸門跡譜》；《雍州志》卷四。

三大部

(一)**指天台智顗所講述的三部典籍**：即《妙法蓮華經玄義》、《妙法蓮華經文句》、《摩訶止觀》各十卷。皆由其門人灌頂筆錄而成。係天台的根本聖典，又因卷帙稍繁，故稱三大部，詳稱天台三大部，或稱法華三大部、三大章疏。《天台三大部補注》序云（卍續43・871上）：「玄、文、止觀共三十卷，時人謂之三大部。」《法華文句記》卷十（下）云（大正34・359c）：「非玄文無以導，非止觀無以達，非此疏無以持。」

其中，《妙法蓮華經文句》於隋・開皇七年（587）講於光宅寺，闡釋《法華經》之文句。《妙法蓮華經玄義》初說於瓦官寺，開皇十三年復述於荊州玉泉寺，闡明《法華》之經題及教相。《摩訶止觀》則自隋・開皇十四年四月二十六日起講於荊州玉泉寺，說明《法華》之觀心法門。註疏方面，有湛然的《三大部科文》十六卷，及《法華文句疏記》、《法華玄義釋籤》、《摩訶止觀輔行傳弘決》等三

書。後二書在台灣有慧嶽的新式標點本。此外，另有從義的《三大部補註》十四卷，及法照的《三大部讀教記》二十卷等註書。

㈡指律宗的三大部：即《四分律刪繁補闕行事鈔》三卷、《四分律羯磨疏》四卷、《四分律戒本疏》四卷。均係唐代南山律宗開祖道宣所撰，為中國四分律宗的根本典籍。另有加上《拾毗尼義鈔》三卷、《比丘尼鈔》三卷，合稱為五大部者。

㈢指日本日蓮宗的三大部：即日蓮著的《立正安國論》、《開目抄》及《觀心本尊抄》三部。亦稱三大鈔。為日蓮宗的根本聖典。或再加《撰時抄》、《報恩抄》，而稱五大部。

〔參考資料〕 ㈠《隋天台智者大師別傳》；《釋門正統》卷三〈弟子志〉；《山家正統學則》卷上。

三士道（藏skyes-bu gsum）

《菩提道燈論》中所謂修習佛法的次第——下士道、中士道及上士道三者的合稱。又稱三士教、三士夫道、三丈夫道論。

《菩提道燈論》是西藏甘丹派尊者阿底峽的著作，書中認為人可分成三類——下士、中士、上士。第一類「下士」，是不希求解脫世間的痛苦，只求今生或後世的利樂，佛教稱之為「人天乘」；第二類「中士」，此種人只追求個人解脫，企求脫離世間流轉輪迴之苦，而沒有普渡眾生的想法，佛教稱之為「小乘」；第三類「上士」，不僅自求解脫，並願普渡眾生，故佛教稱之為「大乘」。同此，修習次第也可分為三道，即下士道、中士道、上士道。

「三士道」的理論是，一個人若想學佛，必須先訪求名師，依照師長的指導修習，以免誤入歧途；具備這項條件以後，才能從「下士道」依次做起。

「下士道」的內容是說，人應該愛惜自己難得的一生，並努力修習佛法，以免死後墮入「三惡趣」中。亦即要人發願心，皈依佛、法、僧三寶，努力做「止惡修善」的事，以便積德積福，遠離地獄之苦。這就是所謂「下士勤方便，恒求自身樂」。

如上所述，下士道雖可避免來生墮入「三惡趣」的痛苦中，而在「三善趣」中投生，但仍無法超脫流轉輪迴之苦，故需要進一步遵循師長的指導，修習戒、定、慧「三學」，以求達到涅槃的境界，這就是「中士道」，即所謂「中士求滅苦，非樂苦依故」。

但是「中士道」仍只求得自身的解脫，不能算是根本地滅苦，故雖登上涅槃，還應發願普渡眾生。而要普渡眾生，「三善趣」中的人、阿修羅、天以及菩薩都還不能做到，只有成了佛才行，因此除了「發菩提心」，還需要得「無上佛道」，實行布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、智慧的「六度」（即六波羅蜜）。如是，既可以渡己，又能夠渡人；可以成佛，可以普渡眾生，更可以永遠離苦得樂，這就是「上士道」，即所謂「上士恒勤求，自苦他安樂，及他苦永滅，以他為己故」。

總之，「下士道」是要人皈依佛、法、僧「三寶」；「中士道」是要人們持守戒、定、慧「三學」；「上士道」是要人依「六度」修行，以便成佛利益眾生。

此三士道說原為阿底峽所倡導，而由格魯派創教者宗喀巴所承襲，但此二人所說略有不同。前者認為三士道係應上中下之根機所說；後者則視之為一士夫於修行上必經之次第。

西藏的格魯派認為三士道有四個特色：(1)可藉此解除佛教教理中所出現的矛盾，(2)可藉此全面信順佛典中的教法，(3)易於了解佛陀教法的正意，(4)可避免毀謗正法的罪過。

〔參考資料〕 《西藏佛教研究》。

三平寺

位於福建省平和縣九層岩。九層岩又稱三平山，寺以山名。係唐・義中所建。義中（781～872），俗姓楊，陝西高陵人，世稱三平祖師，精通三藏，並以醫術高超著稱，熱心治病救民，受宣宗勅號「廣濟大師」，咸通十三年示寂，年壽九十二。寶曆二年（826），義

中於漳州紫芝山創建此寺；後因武宗滅佛，寺院被毀，義中避居至此，而於咸通七年（866）再建。其後，寺院幾度興廢，現存建築爲清末所重建。寺院依山而築，有山門、鐘鼓樓、大雄寶殿、祖殿、塔殿等；周圍景色幽美，有龍瑞瀑布等八大勝景。

三佛寺

日本天台宗寺院。位於鳥取縣東伯郡三朝町三德村。山號三德山。據該寺寺傳所載，慶雲三年（706），修驗道之始祖——役小角來此地，在山上巖壁建一堂舍，安置本尊金剛藏王，即今寺中的投入堂。嘉祥二年（849），圓仁在山下造伽藍，供奉彌陀、釋迦、大日三尊，故有三佛寺之稱。相傳該寺盛時，有堂舍三十八宇、寺利三千坊，寺域達一萬町。

其後，因屢遭兵禍，寺運衰頹。至建久七年（1196），源賴朝命守護（掌兵馬、刑罰的官）佐佐木盛綱再建。應安二年（1369），足利義滿又造堂舍，共三十八宇四十九院，然而，除了內院的投入堂、納經堂之外，其餘諸堂後來都被戰火燒毀。天正五年（1577）南條氏建堂宇，天保十年（1839）池田齊訓再建本堂。

該山在當地是名勝地區，目前山上有大殿、文殊堂、地藏堂、觀音堂、納經堂、愛染堂、元結掛堂、鐘樓等，皆建於巖石上。內院的投入堂則位在絕壁洞窟內，相傳役小角在造此堂之初，先於窟外建一屋宇，後始投入窟內，因而有「投入堂」之名。投入堂係藤原時代的建物，而地藏堂、文殊堂爲室町時代的建築；此二堂與投入堂在明治三十七年（1904）二月時，被日本列爲特別保護建築物；寺中的金剛藏王權現像一尊、聖觀音立像，及一面銅鏡等，同被列爲國寶。

〔參考資料〕《日本名勝地誌》卷七。

三法印

法印（dharma-mudrā，dharma-uddāna）即「法之印章」，亦即「佛法之特徵」之謂。在中國如果某些經典和法印的思想一致，則被認爲是佛的眞說，如果與法印的思想相違背，則被判定爲不是正確的佛說。

法印可列舉出三種或四種。即三法印或四法印。四法印是(1)諸行無常，(2)諸法無我，(3)一切行苦，(4)涅槃寂靜。其中除去「一切行苦」，則成爲三法印。茲分釋如次：

(1)諸行無常（sabbe saṅkhārā aniccā，anityā sarvasaṁskārāḥ）

關於諸行的「行」，是指一切生滅變化的現象，與「有爲」同義。所有的現象，都不曾有一瞬間的停止，無常生滅變化，這就是諸行無常。現象，包括物質與心，這常常是變化的。關於這點，今天的自然科學也如此說。連昔日認爲是固定不變的物質最低單位——原子，今天也不是不變的，它是以原子核爲中心的電子、中子等等結合而成的運動體。物質可說是微粒子，但並不是固定不變的，它只是經常變化的能。這是衆人皆知的道理。而且這些原子複合而成的諸種物質，大至宇宙的天體爲止，都有物理的、化學的好幾重變化，而不止息。此更加證明了佛教的諸行無常說是眞理。

(2)諸法無我（sabbe dhammā anattā，anātmanaḥ sarvadharmāḥ）

諸法的法，是意指「無我性的事物」，也可以單指「事物」。但原始佛教中「事物」只限於「無我性的事物」，因此諸法與諸行一樣，是指一切現象。

無我是「沒有我」、「非我」。所謂「我」，在這裏被當作是永遠不會生滅變化的實體或本體。佛教以爲此種實體或本體是在經驗認識以外的，其存在與否無法確知，被認爲是無記，因而禁止探討這類問題。在此一意義下，佛教不說那種無實體的「我」。但在我們的世界裏，則可以說一切法「非我」。因此，諸法無我即一切事物非我。

一般人較容易接受諸行無常，但是，諸法無我則爲外道所不承認，而是佛教所獨有的學

說。釋尊當時的外道，都認爲一切事物皆有不生不滅永遠存在的本體。此即是我（ātman）。提到梵、提到我，都是指它。宇宙的實體稱爲梵（brahman），個人的實體即爲我。在佛教裏，它不能爲人所認識，也無法證明其是否存在，故說是無記。又這些本體和實體，與我們的世界和現象界毫無關係，也無益於修行解脫，因此不應該將此當作問題來探討。佛教該討論的是「非我」的現象界。在此意義上，諸法無我的法印，就被認爲是佛教獨有的學說。

無我也譯作非我。大乘佛教興起後，使用「空」（śūnya）與「空性」（śūnyatā），比使用「無我」的用語還多。「無我」與「空」是同義語。中國的禪宗亦用「無」這個字，也是同樣的意思。空與無並不是意味虛無。佛教裏常常提到，有關說有論無的存在論與本體論，是佛教禁止探討的，佛教中所謂的空與無，並不含本體論的意義，而是指現象處於空與無的狀態。無我是表示一切現象在無我的狀態。也就是說，無我如前述的「非我」。「非我」即「非我的狀態」。

無我與空是說諸法處於無我、空的狀態。這究竟是什麼涵義？事實上，它具有理論與實踐兩者之間的意義。

在理論上，無我與空，即無自性（niḥsvabhāva），即無自己固定本體的性質。亦可說無固定性。①諸法並無不生不滅、固定的實體。所謂「固定」，是與他人無關，孤立而獨立自存的意思。但社會人生的一切都與他人有關係，不是絕對、單一、孤立的存在。而一切皆與時間、空間，或其他事物有所關聯，是相對、相關的存在。②社會、人生也沒有固定的活動，而是有什麼條件就有什麼變化。它是隨著條件的變化，而逐漸地展開的。

其次，實踐上的無我與空，可分爲無所得、無罣礙兩方面來說。①無所得（aprāpti），即無執著。我們對我、我所（自己與自己的所有物）有所執著，就認爲它是固定常存的，又希望它是固定不變的。而所謂「無所得」，即沒有我執與我所執，就是無我、空。②無罣礙（anāvaraṇa），即無礙，也就是無障礙、封滯，而能自由自在地活動。此即指無所得無執著地進展完成的狀態。無執著則能如法而自由自在活動。孔子所說「從心所欲不踰矩」，也就是無礙自在的無我與空。佛教的理想，在於完成人格，得到日常生活中一切的無礙自在。說佛遊戲三界，也就是指這種境界。

無我與空，是使自己處在空的狀態，因此，其中也就不會有以自己爲中心的貪欲，不會亂嚇唬人、嫌惡人、諂媚人、對人擺架子，也不會輕蔑、怨恨、嫉妒或羨慕別人。時常會站在他人的立場、全體的立場正確地考慮後才行動，也不會騷擾旁人。同時，對人與動物都懷有慈悲憐愍的心。沒有自他的對立，就能擴大的包容別人。無我，終究成了大我。

以上是對無我與空的考察，但理論上，無我是正確、如實地看社會與人生，這可說是「緣起」與「諸法實相」的同義語。實踐的無我，是指達到最完美、最充實的人生活動。理論上的無我與空，是實踐無我與空的基礎。佛教最後的目的，就是體驗實踐的無我與空。《般若心經》上所說的「五蘊皆空、色即是空、空即是色」的空，就是意指理論上、實踐上的空與無我。

⑶涅槃寂靜（santaṁ nibbānaṁ，śāntam nirvāṇam）

涅槃意指「吹滅」或「吹滅的狀態」。涅槃即是吹滅煩惱之火。原始經典曾將涅槃的定義說明如下：「所有的貪欲滅盡、瞋恚滅盡、愚癡滅盡，此即稱爲涅槃。」所謂涅槃寂靜，即是達到無苦安穩的理想境地。

西洋學者之間，對於涅槃的含意，長期以來，有種種爭論。譬如涅槃可說成「滅」，也可指佛陀肉體的死滅。說佛死爲入滅，談入滅的經典爲《涅槃經》，而關於入滅的涅槃像、涅槃圖、涅槃會，這些涅槃語都與佛的逝世有關。但這「滅」是般涅槃（parinirvāṇa，pa-

rinibbāna，圓寂）的略稱，也就是指完全的涅槃，即「無餘涅槃」。

到了部派佛教，將涅槃分爲有餘涅槃與無餘涅槃兩種。有餘涅槃是說雖然斷絕一切煩惱且超脫生死，但過去業的果報（即肉體）仍做爲餘依而殘存下來。因此，還不可說是完全涅槃。另一方面，無餘涅槃是斷絕了一切煩惱，也斷絕了餘依的肉體，亦即完全的涅槃，如佛的入滅。般涅槃是完全涅槃。而有餘、無餘的思想是受到了耆那教等外教的影響，也加入了存在論的見解，這是佛教本來所沒有的。

到了大乘佛教，前面的二種涅槃又加入了自性清淨涅槃與無住處涅槃，成爲四種涅槃。心性即佛性，本來是清淨的，具有常、樂、我、淨的涅槃性質，此佛性即爲自性清淨涅槃。無住處涅槃即指「因大智故，不住生死，大悲故，不住涅槃」，也就是不住生死與涅槃，無執著、無住著的眞實涅槃。佛的涅槃狀態一定也是如此。（**取材自《佛教要語的基礎知識》**）

◉附：印順《佛法概論》第十二章第一節（摘錄）

三法印，爲佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認爲是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而證實爲究竟正確的；依此三者來印證是佛法，所以稱爲法印。三法印的名稱是「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」。也有於諸行無常下，加「諸受皆苦」一句，這就成爲四法印了。苦，是覺者對於有情世間的價值判斷，僅是諸行無常印中的含義之一，從事理的眞相說，三法印就足夠了。三法印，是於同一緣起法中體悟有此三性，無論學者的漸入、頓入，三法印有著深切的關聯，不能機械的分割。佛常這樣的問比丘們：比丘！五蘊等是無常否？答：是無常。無常的是苦否？答：是苦。若是無常苦變易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告訴他說：比丘！所以這樣的觀察無常、無我，即得解脫。依這類的經文，可見三者是相關而貫通的。三印中的涅槃寂靜，即是解脫，也即是空。佛曾這樣說：「諸行空，常空，不變易法空，我我所空，法性自爾。」一切有爲法的本性是空寂的；空寂的，所以是無常的、無我，所以能實現涅槃。這從緣起的空義而開顯，所以經中常說「空相應緣起」。緣起本是開顯空義的，觀察緣起，悟到它的必然理性，歸於空寂，這是佛陀宣說緣起的方法與目的。

佛說三法印，是從有情自身說，有情是無常、無我、空寂的。印度傳統的、新起的宗教，每以爲生死五蘊身中，或離五蘊身以外，有常住眞我。佛以爲有情是緣起的有情，依緣起說，不能不是無常、無我的。無常即是變化不居，換言之，即是生而必滅的。一般人以環境的適意爲快樂，或以保持心境平和的不苦不樂爲安穩。依佛的慧觀，這也是苦的。此苦，不是憂愁等苦，是無常義。一切的快樂安穩都在不斷的變化；如意稱心，平安恬適，都不是一得永得而可以悠久的，是終歸於滅壞的。無論怎樣的安適，都向此目標前進。有生必有死，有壯必有老，有盛必有衰，因此給以「無常故苦」的判定。婆羅門所說的常我，是妙樂的。佛反對他，一切無不在變化無常過程中，那還有什麼究竟圓滿妙樂可說？所以說無常故苦。佛說苦就是無我，這因爲我是主宰義，對周圍的一切，能作得主，能自由支配，必如此才可以名爲我。但有情依蘊、界、處諸法而立，是變化無常的，無常即是苦的，苦即不自在，那還能說是我嗎？佛法說：正因爲有情倒執有我，所以起惑造業，流轉不息，我執即是流轉動亂的根源。如悟解無我，沒有了這動亂的因，即惑、業不起，當下能正覺諸法實相，一切即是寂靜涅槃。佛陀依有情而說此三法印，如論到對有情存在的世間，這或是所依的五蘊，或是所住的器界，這一切也是無常的。世間確是無常的，但如說「無常故苦，苦故無我」，即

有點不適合。如這枝粉筆，說它是無常，當然是對的；但說它是苦，是無我，那就欠當了。粉筆是無情的，根本不會有領受，即無所謂苦不苦。沒有苦不苦或自由不自由，也不會執著爲我。不是我，也不需要說無我。所以無常故苦，苦故無我，是依有情而說。如擴充三法印而應用到一切，那就如大乘所說的「無常故（無我）空」了。空是無自性的意思，一切法的本性如此，從衆緣生而沒有自性，即沒有常住性、獨存性、實有性，一切是法法平等的空寂性，這空性，經中也稱爲法無我。此法無我的我，與有情執我的我略略不同。實在的、常住的、獨存的，這個我的定義是同的；但有情所執自我，即在此意義上，附入意志的自由性，這即不同。從實在、常在、獨存的意義說，有情是無我空的，諸法也是無我空的。本性空寂，也即是涅槃。這樣，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，遍通一切，爲有情與世間的眞理。

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，旣是事物的眞相——普遍理性，也就是實踐的過程。這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證眞。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，或說三印。如完備三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，爲修行的次第過程。如經中常說：厭、離欲、解脫，這即是依三法印修行的次第。觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；能厭苦，即能通達無我，無我我所執，即離一切愛欲；離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。這可見三法印的教說，是將諸法的眞相與修行的歷程，主觀與客觀，事實與價値，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！龍樹在《大智度論》裏說：無常爲空門，空爲無生門，這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生即是涅槃的異名。

〔參考資料〕 D. J. Kalupahana著·陳銚鴻譯《佛教哲學——一個歷史的分析》（《世界佛學名著譯叢》㉑）；W. F. Jayasuriya《The Psychology and Philosophy of Buddhism》。

三門徒

日本眞宗十派之一。以親鸞爲宗祖，如道爲派祖，越前（福井縣）中野山專照寺爲其本山。專照寺、證誠寺、誠照寺、毫攝寺爲本派四座本寺。

正應三年（1290）八月，如道（和田圓善的弟子）創建專修寺，唱祕事法門；橫越（證誠寺）道性、鯖屋（誠照寺）如覺也倡導該法門而各有門徒，乃形成鼎足三立之勢，世稱「三門徒不拜之衆」。如道之孫淨一於應永三年（1396），在中野村建立一宇，將大町之祖像寶物等移置此寺，改寺號爲專照寺。不久，足利義教獻領地，又附免除諸役的朱印。天正十年（1582）移建於北庄（福井市）堀小路，享保九年（1724）復轉建於今址。後來屬妙法院的院家，明治十一年（1878）十二月獲准獨立，置管長，公稱眞宗三門徒派，領末寺三十餘座。

近代三門徒四派所說教義，與眞宗其他各派並無不同，不過在其創派之初，原主張十劫以前，當法藏菩薩成爲阿彌陀佛時，衆生往生淨土之事即已決定，所以無須信彌陀本願，亦無須稱名、禮拜。由於來生將可成佛，因此現生與佛同一；此謂生佛不二。

三界論（巴Traiphūm）

書名。以泰語撰述的佛教宇宙論。係泰國素可泰朝國王立泰王（Lithai）所撰，成書於西元1345年。本書是泰國民衆佛教的聖典，直至十九世紀之前，一直是泰人獲取佛教知識的主要來源。有各種版本。原文題爲Traiphūm，意指欲界、色界、無色界等三界，內容主要在描寫衆生因種種行爲所導致的生存狀態，力

勸人們去惡向善。

三迦葉

指佛弟子優樓頻螺迦葉、那提迦葉、伽耶迦葉三兄弟。迦葉是姓，三人皆以所住地名爲名。伽耶城、優樓頻螺聚落皆位於摩揭陀國王舍城的西方；「那提」是河流之意，即因住在流經伽耶城東的尼連禪河旁，故得斯名。

三人由於過去曾在毗婆尸佛時共起刹柱、建立塔婆的因緣而成爲兄弟。初屬事火外道，在尼連禪河西岸建有祭所。大哥是頻婆娑羅國王的老師，帶領五百弟子，其兩名弟弟則分別帶領三百名及二百名弟子。佛成道後不久，三迦葉聞佛說法，遂與千位弟子改宗佛教，成爲阿羅漢。佛經中常見的佛弟子「千二百五十人」中的千人，即指此一千弟子。《增一阿含經》卷三（大正2・557a）：「將養聖衆四事供養，所謂優留毗迦葉比丘是。心意寂然降伏諸結，所謂江迦葉比丘是。觀了諸法都無所著，所謂象迦葉比丘是。」

〔參考資料〕《過去現在因果經》卷四；《中本起經》卷上；《太子瑞應本起經》卷下；《佛五百弟子自說本起經》；《五分律》卷十六。

三峯派

明末清初的臨濟宗支派。以漢月法藏爲開祖。

三峯位於江蘇常熟虞山龍母峯之西。明・萬曆三十九年（1611），法藏在此開法席，號清淨禪院，翌年大悟，前往謁見臨濟宗楊岐派密雲圓悟，被命爲首座。其後，不同意圓悟所提倡的自性自悟說，認爲禪宗五家的分派各有理由，應由一大圓相來探究佛祖的本源。乃於崇禎元年（1628），著《五宗原》一卷。相對於此，圓悟乃著《七闢》（崇禎七年）及《三闢》（崇禎九年）加以駁斥。法藏弟子譚吉弘忍則作《五宗救》支援師說。

法藏門人，除弘忍之外，尚有具德弘禮、繼起弘儲二大嗣法，以及大樹宏證、豁堂正喦等多人。又有法孫紀蔭著《宗統編年》三十二卷。因而，清朝初期該派在江南頗爲興盛。但因其說頗異於舊說，故評難者甚多，或被斥爲異說。清世宗（雍正）在位時，該派似有破戒放逸之風，世宗嘗撰《揀魔辨異錄》八卷，逐條駁斥弘忍之說，刻入三藏，並下令毀去法藏《五宗原》及弘忍《五宗救》的印板，不許僧徒私藏，禁止該派之徒出入祖庭或開堂說法。從此，三峯派一蹶不振，遂至斷絕。

〔參考資料〕《宗統編年》卷三十一、卷三十二；《宗教律諸家演派》；蔣維喬《中國佛教史》卷四。

三時教

依據佛典義理的深淺與佛陀說法的時代，而將佛陀一代教法，分爲三個時期，謂之三時教。有二種說法：

(一)**法相宗所立**：爲慈恩大師窺基的說法，指第一時有教、第二時空教、第三時中道教。又稱有、空、中三時教。此等思想淵源於《解深密經》卷二〈無自性相品〉。

第一時有教，謂佛在鹿野苑因外道、凡夫只趣向二乘，故爲說四諦法，令小根者登聖位。代表性經典即《阿含經》。第二時空教，謂佛在靈鷲山等地，爲由二乘轉向大乘者，說諸法皆空之理，除其法有執見，迴小向大。彼時所說者，即《般若》等經。第三時中道教，佛在華藏界等，爲五乘人談三性三無性，詳示空有之眞相，顯中道實義，除有空偏執，令入究竟了義之教。彼時所說者，即《解深密》、《華嚴》等經。此三時中，前二時屬有上有容教，第二時雖屬大乘教，但其說隱密，故二者皆是方便未了義；第三時屬無上無容教，教法顯了，故爲眞實了義。

據《成唯識論述記》卷一（本）所述，並非所有根機皆須歷經此三時。根機屬漸悟不定性者，始經三時次第，頓根者直入中道，無三時之別。《唯識了義燈》卷一（本）謂此三時有二義，一約前後（年月），二約義類。前者係約漸悟不定性根機之調熟言，即由淺入深最

後會入中道，因此在三時的時間上，有所謂初、昔、今之先後。此因佛說法豎被上中下三品之故。後者則就所說教深淺不同言。故以義類相從，則有所謂有、空、中三時的次第。例如《華嚴經》雖是最初成道所說，以屬中道教，故攝於第三時；《遺教經》雖是涅槃時所說，因屬有教，故攝於初時。此因佛之說教橫被上中下三品之故。

㈡印度智光論師所立：即依《般若經》、《中論》將佛陀一代教法分判爲「初時心境俱有」、「二時境空心有」、「三時心境俱空」等三類。

初時心境俱有，謂佛於鹿野苑爲小根者說四諦法，明心境俱有之理；二時境空心有，謂佛爲中根者說法相大乘，明心外無境、萬法唯識之理；三時心境俱空，謂佛爲上根者說無相大乘，破內外一切偏執，顯諸法皆空，平等一味之理。此三時中，前二時屬有所得方便未了教，後者屬無所得眞實了義之教。

◉附一：井上玄眞著・白湖无言譯〈唯識三十論序說〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㉘）

依唯識宗的觀察，則佛陀雖一代所說的教典多種不同，實不出於三時教。三時教者，即有教、空教、中道教是。一切凡夫，不知無我之理，妄執常住一體之我，以爲有自在主宰之用，由之，造諸惡業，沉淪生死。佛陀憐愍，說色心的因緣成敗，示一切法，皆無有我，使除實我之執，這是四諦三科的說法，就是初時的我空法有教。然而衆生聞到這種說法，却成爲諸法實有之執。佛陀因此，進而說明有爲諸法，悉皆空寂，無爲之法，是不可得，顯一切法皆空之旨，使捨其實法之執；這就是第二時萬法皆空教。可是所化的有情，不知佛意，却於諸法的實性事相，以爲都是沒有，而墮於空見，不得其中道正理。故佛陀在最後說三性三無性非空非有的唯識妙理，使其破除偏執；這就是第三時唯識中道教。

現在爲使讀者一目了然起見，把其要點，作三時對照表如下：

	初時有教	第二時空教	第三時中道教
宗義	我空法有	萬法皆空	唯識中道
說法處	鹿野苑等	靈鷲山等	蓮華藏界等
所被機	赴凡夫外道二乘之機	赴二乘趣向於大乘者機	赴五乘之機
所說法	四諦五蘊十二處十八界等	諸法無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃	三性三無性百法二空十地因果行位
得益人	憍陳如等證得二乘之果	須菩提等迴心信解於大乘	勝義生等信解修學
結集經	四阿含等	大般若等	深密、華嚴等

在這三時中，若判其眞實了義和方便未了的；則前二時的空有兩教，是方便未了，而以第三時是中道教，是眞實了義之說。這是什麼意思呢？就是前面曾說過，一切法是不偏於有，也不偏於空的，如偏說於有或偏說於空，仍不是顯了非空非有中道之旨；在第三時，纔正是顯說這中道之理。雖然，在前二時之偏有偏空，是在於所對之機的了解方面；而能說之佛陀，依然是成爲中道的。何以言之？就是說：即初時所說之法有，是依他的假有，圓成的妙有；第二時所說之法空，是空却凡情於依他圓成上所起的徧計所執之妄倒。然前二時，雖是中道的空有，尚未顯了地說依他之有徧計之空的微旨，僅漫然地而說空有，故把這總稱之曰隱密之教。到第三時，始極明顯地述三性中道之旨；且明示初時之有，是依圓之有，第二時之空，是立於三性上的三種無性之空，無所隱覆，故把這名爲眞實顯了之說。這三時的判教，始源於深密會上，勝義生菩薩以空有兩教之不同，質疑於佛陀，末了述自己如上所引的領解，深得佛陀之印可。故果欲分判佛陀一代時教，依此三時分判，則了義教與非了義教，判然明白。佛滅度後，印度佛教的興廢，在歷史上亦經過有空中的史實，雖可說是偶然，但是明顯地告訴我們這樣的次第，不是全無所由的。

現在把我對於三時教的意義，約略地說

之：

關於這三時判教，古人有以「年月」與「義理」而定論。但是三時之判，到底依於說法年月的前後呢？還是依於所說義理的淺深呢？或者說，唯依年月的前後；或者說，唯依義理的淺深；或者說，是年月義理並依的。依我觀察起來，若僅局於年月或義理的任何一方面，俱未盡理，故以雙取折衷之態度，最爲允妥。怎樣呢？因年月的次第和義理的淺深，是相依相成的。大概佛陀設教，是依於義理的淺深；然而一施於對象之機，則自然發生時之前後了。就是：所謂法體恒有，在凡夫的情慮易解，而其理淺近，故說在最初；所謂諸法皆空，是須眞能淨離妄想戲論的迷境，進入於平等無差別的理性，較之於初時，已漸趣深遠了，故說在其次；所謂中道，是諸法本有之理，而適得中正者，以其義最深遠而難悟證，故說亦在最後。若然，則教理的淺深次第，是由於機的證悟時間上之前後；機之解悟的前後，是由於教法上所蘊蓄之義理淺深了。由是觀之，義理的淺深與年月的前後，是相待而並行，以之經緯成三時之教相。故慧沼《義燈》中說云：「此（三時教）有二義：㈠約前後；㈡約義理。」因爲若唯依據於年月來判，則三時判教，不免未能判盡一代佛教之過誤，且又有違於唯識宗師教文之疏失；若唯依據於義理立論，則忘却機類悟入之次第，而又反於經文祖釋之大旨。故知並取年月之前後和義理之淺深之說爲最善。

既然三時教中唯以第三時爲中道教眞實了義之說，則現在這部《唯識論》正是發揮唯識中道之旨者，故在佛教教理中，可知是處在最高的地位，而爲眞實了義之說，不是方便隱密之教矣。

◉附二：黃懺華《中國佛教史》第三章第五節（摘錄）

如《唯識述記》云：「此約機理漸教法門，以辨三時。若大由小起，即有三時年月前後，解深密經說唯識是也。若頓教門，大不由小起，即無三時前後次第，即華嚴中說唯心，是初成道竟最第一說。此約多分。」故此三時教判，有年月、義類兩說。如上依佛一代說法之前後，立初、昔、今之次第，是爲年月三時。又依佛所說法之義類，立有、空、中之次第，是爲義類三時。即不拘說時之前後，以教理深淺之義類相從，一切詮有教爲第一時教，詮空教爲第二時教，詮中教爲第三時教。例如《華嚴經》，雖說中道理，然屬佛成道之初時。又如《遺教經》，雖屬有教，在入涅槃之最後。雖然，自其所說之內容言，則《華嚴經》正屬第三時，《遺教經》屬第一時。圓測於《解深密經疏》，單取約義類說，不約年月。如《疏》云：「所說華嚴及楞伽等，皆第三了義所攝。而言三時所說教者，約義淺深廣略義說，非約年歲日月前後說三時也。」慧沼於《成唯識論了義燈》，併取年月、義類兩說。如《燈》云：「又所說教，非定如是前後次第，判爲三時。並約所說，義類相從。望不定性，當第三時。不爾，華嚴第二十七日，世尊即說；可對漸悟，在般若等後，方始演說，判屬第三。此有二義，一約前後，二約義類。」

◉附三：劉峯〈三時判教〉

三時判教是佛教中觀、瑜伽兩個學派，對佛法經教分別大小深淺評判的用語。判教就是各宗對整個佛教總的看法和分判，各宗對釋迦一代教法都有自己的主張和判釋而各各不同。三時判教，由於印度傳來的中觀、唯識兩家見解主張不同，所以其內容也各不相同。瑜伽唯識宗的三時教，把釋迦一代教分作三個時期，即第一是《阿含》小乘教，明法有我無，說諸法緣生實有；第二是佛說諸部《般若》，明諸法緣生即是性空；第三時是說《解深密經》等，明三性三無性，空有具陳，爲中道教。此三時判教，即是深淺次第，初時說諸法是有故淺，且偏於有；第二時說諸法性空，談理較深，又偏於空，即各執一邊，皆是不了義教，只有

第三時，雙彰空有，不落二邊，才是中道究竟了義之教。這就是瑜伽唯識宗的三時判教。

印度中觀派同樣以三時判教，但主張不同，中觀宗的三時判教謂釋迦牟尼初時在鹿野苑，爲小乘根執說四諦法，明心境俱有；第二時爲中根人說法相大乘，明境空心有唯識道理，第三時爲上根人說甚深般若，無相大乘，明心境俱空，平等一味，爲究竟了義。此三時教也是深淺次第，謂初時爲破外道自性等計，故說法從衆緣生名之爲有；第二爲破小乘諸法實有，故說依他緣生之法名爲假有，因中根人怖畏眞空，故猶以假有而接引之；第三最後方就究竟大乘說此緣生即是性空，究竟平等爲最上乘。

此二宗雖各判三時教，但中國流行却是唯識宗的三時判教，因爲玄奘去印度留學，回國後大量翻譯弘傳瑜伽學派，唯識思想蔚成大宗，所以盛行於世。中觀學派的三時判教，在唐代雖也傳入中國，但因沒有學派的繼承弘傳，所以後來就少聞於世了。

〔參考資料〕 (一)《大乘法苑義林章》卷一（本）；《說無垢稱經贊》卷一（本）；《華嚴經探玄記》卷一；《大乘起信論義記》卷上；《十二門論宗義記》。(二)《大乘起信論義記》卷上；《華嚴經探玄記》卷一；《華嚴玄談》卷五。

三素爾

西藏佛教寧瑪派的重要代表人物，指素爾家族的祖孫三代——素爾波且、素爾窮．喜饒札巴、濯浦巴．釋迦僧格。

「三素爾」的年代約在十一世紀上半期到十二世紀上半期，他們屬於有經典傳承的「噶瑪」系統；傳持的內容以「幻化」、「集經」兩部爲主。寧瑪派由於他們的出現，才有寺院的建立，以及一定規模的活動，而形成有系統的教派。

素爾波且（1002～1062），意爲大素爾；本名釋迦迴乃；因建立烏巴壠寺，又稱烏巴壠巴。他曾向當時許多「舊密咒」的法師學習寧瑪派的教法，並將寧瑪派的經典作有系統的整理。素爾波且也曾向卓彌學習「道果」教授，更和顯教法師及苯教徒共同修建一座寺廟，而與其它教派及苯教有所聯繫。相傳他的門徒很多，其中有一〇八人禪定功夫頗佳。

素爾窮．喜饒札巴（1014～1074），又稱甲臥巴或拉傑欽波（意爲大醫師）。他本是行乞僧人的兒子，後被素爾波且收爲養子，學得其全部的密法，更繼承烏巴壠寺寺主的職位。素爾窮後來交出寺權，獨自到甲臥地方修法十三年，據稱他在修法期間證得「大圓滿」的境界；也曾拜見阿底峽的一位門徒桂．枯巴拉哉，聽其講授《喜金剛本續》。其弟子甚多，也有「四柱八樑」的說法，而繼承其宗教事業的是最小的兒子濯浦巴。

濯浦巴．釋迦僧格（1074～1134），亦稱拉傑欽波．濯浦巴，因曾在濯浦地方建寺而得名。他是素爾窮最小的兒子，出生時即喪父，由母親扶養長大，十五歲開始學習佛教，後請父親的四位高徒在家中爲他講經，並學得「大圓滿法」，逐漸成爲當時的名人；其後傳法授徒，弟子達千餘人。

三能變（梵trividha-pariṇāma，藏gyur-ba rnam-gsum）

唯識家爲立萬法唯識所變之理，類別能變的識而得三種能變。「能變」爲梵語pariṇāma的漢譯，近人霍韜晦譯之爲「轉化」，日本學者譯之爲「轉變」。此種「能變」有三種，故謂爲三能變。即：

(1)異熟能變：又稱初能變、第一能變；指八識中的第八識，即阿賴耶識。異熟原有多義，此處唯取其異類成熟之義，即因是善惡，而果爲無記，故云。亦即依善惡業因，招愛非愛之果，其果爲非善非惡之無記。八識之中，第七識非異熟，而前六識之報有斷絕，故不稱異熟，而稱異熟生，《成唯識論》卷二謂（大正31．7c）：「異熟習氣爲增上緣，感第八識，酬引業力，恆相續故，立異熟名。感前六識，酬

滿業者，從異熟起，名異熟生，不名異熟，有間斷故。」亦即第八識爲恆相續的總報之果體，故名眞異熟，又名異熟識。

⑵**思量能變：**又稱第二能變，指第七識，即末那識。稱第七識爲思量，乃取其恆審思量之意；第七識相續不間審細分別第八識，故取此名。第六識亦審細思量，然間斷不恆；第八識相續不斷，但無審細思量。前五識二義俱缺，故以恆審思量獨爲第七識所專有，而名之爲思量。

⑶**了境能變：**又作了別境能變、第三能變，指前六識，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。以前六識了別色、聲等粗顯之境，故名之爲了別境識。《唯識論述記》卷二（末）云（大正43．298b）：

「以前六識同了粗境，異七、八故，合爲一名。問：此前六識亦緣細境，如佛六識等，何故但名粗？答：㈠多分故，㈡易知故，㈢諸有情共可悉故，㈣內外道皆許有故，㈤大小乘所極成故，㈥不共義故。七、八二識不粗了故。」

除上述之外，變有因能變與果能變。第八異熟識攝藏等流、異熟二習氣。此中，等流習氣爲一切法的種子，作爲親因緣而變生現行；異熟習氣爲善惡業種子，作增上緣，資助等流習氣，變生第八識及前六識的異熟果。以種子成爲能變，故稱因能變。又，八識各各變現見、相二分，起能緣、所緣的作用；此八識爲種子的果，故稱果能變。亦即第八識有因、果二能變之義，其他識只有果能變之義。如此，由因、果二能變變生世界一切諸法。

◉附一：霍韜晦〈唯識與識轉化〉（摘錄自《絕對與圓融》）

識轉化（vijñāna-pariṇāma）的意義

世親認爲「境」（vijñapti）是一種存在，它的內容是由「識」（vijñana）的狀態轉化（pariṇāma）而來才得以呈顯的。所以識是境存在的依據，也即是現象的起源。眞諦譯的《轉識論》說（大正31．62c）：「此等識能迴轉造作無量諸法，或轉作根，或轉作塵，或轉作我，（中略）如此種種不同，唯識所作。」世親「唯識」的意思，正是要以「識」來統攝現象界的一切法。

對玄奘「識變」一詞之辨正

玄奘把「識轉化」一詞譯作「識變」或「識所變」，把「轉化」（pariṇāma）譯作「轉變」或「變化」，這容易給人一種印象：彷彿識自身憑藉一種力量以變起境（客體之存有事），而不是識自身轉化爲境，故中國傳統的唯識宗，很明顯地有「識爲眞，境爲妄」的觀念。

考世親在研究大乘佛學之前，對數論有相當深入研究。根據數論的觀念，是說宇宙萬法都是從「物原」轉出，物原固然是眞實，但萬法亦非虛妄，因爲這是在物原自身解體之後，才「轉成」萬法的，這是一種存在狀態的轉換，而不是眞妄的對立。世親選取了pariṇāma一字來表達他的意念，當與數論的思想有密切的關係，所以應當依印度的傳統，把vijñāna-pariṇāma譯爲「識轉化」。

阿賴耶識的結構與轉化的可能

上文說過，世親「唯識」的意思是要以「識」來統攝現象界的一切法，識是境（現象界）存在的依據，境是由識轉化而得以呈顯，現在要談的是識何能轉化爲境？

唯識宗認爲現象的本源是「阿賴耶（ālaya）識」，不論是個體生命（我）或客觀的存在世界（法），都是從阿賴耶識轉化出來。《瑜伽師地論》卷五十一說，阿賴耶識的轉化有兩種：「㈠由了別內執受故，㈡由了別外無分別器相故。」說的就是有執受性質表相（upādivijñapti）的轉化和作爲處表相（sthānavijñapti）的轉化；前者轉出個體生命，後者轉出客觀的存在世界。

但是，阿賴耶識如何由「一個」識而轉化出一切存在呢？世親的解說是因爲阿賴耶識是一個「擁有一切種子（bīja）的存在」。種子就是阿賴耶識的內容，與阿賴耶識是一個整體

性的關係，它的能量就是阿賴耶識的能量；種子的數目無量，因此阿賴耶識便能轉化出無量的存在。

阿賴耶識的存在狀態是異熟性的，所謂「異熟」，即是一種因果酬答的關係。一切阿賴耶識轉化出來的存在，都受前時的善、惡業（活動）決定，前時的業是因，現時的存在狀態是果，由因到果之間，經歷了變異的階段，所以稱爲「異熟」。因果連綿相續，形形色色的世界便自阿賴耶識中連綿不斷地轉化出來。世親比喻阿賴耶識的轉化活動「像奔騰的大河一樣地前後不斷」，即所謂「前異熟旣盡，復生餘異熟。」阿賴耶識一方面酬答前時的善、惡業，由此而轉化爲現實生命的存在；一方面又受當前的善、惡業所熏，由此再引起將來的酬報；生命就是這樣的輪迴相續。人究竟是往上提升或向下沉淪，就由人的善惡業來決定了。

由此可見，唯識宗的「識轉化」理論，不但解釋了現象世界的來源，而且對人生的方向，也提供了指示和答覆。

◉附二：橫山紘一著．李世傑譯〈世親的識轉變〉（摘錄自《唯識思想》）

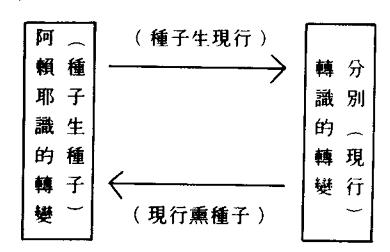
其次，我們來檢討第一頌的最後部份「此能變唯三（其轉變有三種）」。據前文所說，「識轉變是識，是分別」，也就是指我們的精神活動，我們的心的作用。然而，唯識瑜伽行派共立八種識，即：除了從來的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識之外，再加上了作爲深層的自我意識的「末那識」和根源心的「阿賴耶識」，故成八識。

世親將此八種識，分類爲如下之三種轉變。用第二頌以下的表現來說，是如下三種：

轉變
- (1)是異熟而持有一切種子的阿賴耶識
- (2)以阿賴耶識爲所緣而叫做末那之識
- (3)了別（＝可得）境的六識

簡單說，(1)是阿賴耶識，(2)是末那識，(3)是六識。如此，從識＝轉變之立場，把從來的八種識，作爲三種的轉變來分類、整理，這才是《唯識三十頌》的意義所在。又經量部把轉變稱爲種子的轉變，即只就心的深層性過程來認取轉變的。故經量部是從《大乘成業論》的見解，進一步開展出的。六識即包含表層之心理過程的整個活動，而用「轉變」一語來掌握，這就是三十頌的意義所在。「轉變」變成了代替「識」或「分別」，或者是把「識」、「分別」存在的狀態，表現爲更適當的言詞所使用的。（中略）

那麼，阿賴耶識的轉變，是以轉識的轉變即「分別」爲原因的，是種子從未成熟的狀態而變化爲已成熟的狀態的意思。與此相對，轉識的轉變，是以其種子的變化爲原因而「分別」的意思。即：轉變可分爲(1)種子的變化和(2)轉識的分別兩個意思。但在此，把心的活動，作爲是持有所謂的有機的互相爲因果性來了解之時，對於「轉變」，應該要再加上一個重要的意思，現在爲要使問題明瞭起見，用圖來表解如下：



簡單說明上圖：(1)是從阿賴耶識中已達已熟位之種子而生「分別（＝現行）」，(2)是其「分別」乃把自己的作用（活動）的影響，作爲種子（習氣）而植於（＝熏習於）阿賴耶識中，(3)是其植下來的種子，在阿賴耶識中慢慢生長，再生新的分別於未來。據後來的《成唯識論》、《成唯識論述記》等書之表現來看，(1)是「種子生現行」的過程，(2)是「現行熏種子」的過程，(3)是種子生種子的過程。

〔參考資料〕《唯識三十論頌》；《成唯識論》卷四、卷七；《成唯識論述記》卷一（本）。

三途河

冥界的河名。又稱葬頭河、渡河、三瀨

河。依中日佛教界所傳，人死後，應渡此河。據流傳於中日佛教界的《地藏菩薩發心因緣十王經》所說，此河位於第一秦廣王廳到第二初江王廳的途中，有緩急不同的三瀨，即山水瀨、江深淵、有橋渡。人在死後七日至二七日間，隨罪業輕重而涉不同的瀨。官廳前有大樹，名衣領樹，樹上住有奪衣婆、懸衣翁二鬼，專門奪取死者的衣服而懸掛於樹枝上，由樹枝下垂的高低斷死者罪業的輕重，而後送至王廳。如該經之頌文云（卍續150·770下）：「二七亡人渡奈河，千羣萬隊涉江波，（中略）無衣寒苦逼自身，翁鬼惡眼出利牙。」

三途河之說，始見於《十王經》，他經未見提及。唯《金光明經》卷二〈四天王品〉載：「是經能令地獄、餓鬼、畜生諸河焦乾枯竭。」《地藏本願經》亦謂地獄途中有三重大海。又，《正法念處經》卷七說，地獄有河，名爲鞞多羅尼，河極深，波濤湧迅，甚可怖畏，以善不善業爲流水，心彌泥魚能行此河，若入若出，出者天人，入者地獄、餓鬼、畜生；心彌泥魚在愛河中如是出入。

此外，印度教的地獄說中也有同名的河，河內充滿血毛骨等，惡臭難堪，或在現世和地獄的中間，或爲地獄的一部分。河旁有一老婦脫罪人衣服，一老翁取衣懸掛樹枝上，因罪的輕重大小而枝條垂下程度不一。此說與《十王經》之說類似。

〔參考資料〕《十王讚歎鈔》；《私聚百因緣集》卷四。

三尊佛

由主尊及左右兩脇侍組成的佛像形式。又稱三尊。這種樣式最早起源於印度，如阿旃陀（Ajanta）第九號窟壁畫上尊名不詳的三尊像；鹿野苑出土，以梵天、帝釋爲脇侍的三尊像，均是其例。

三尊佛的組合形式，主要有：

⑴**釋迦三尊**：以釋迦如來爲主尊；左右兩脇侍則或爲文殊、普賢二菩薩（此稱華嚴三聖），或爲多羅與觀自在菩薩，或爲藥王與藥上菩薩，或爲迦葉與阿難，或爲觀音與執金剛，或爲梵天與帝釋。

⑵**阿彌陀三尊**：以阿彌陀如來爲主尊；左右兩脇侍爲觀音與勢至二菩薩。

⑶**藥師三尊**：以藥師如來爲主尊；左右兩脇侍爲日光與月光二菩薩。

此外，還有盧舍那三尊及彌勒三尊等多種樣式。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷二十八；《大方廣曼殊室利經》；舊譯《華嚴經》卷六十；《觀普賢菩薩行法經》；《大唐西域記》卷八；《觀藥王藥上二菩薩經》。

三無性（梵 trividhā niḥsvabhāvatā，藏 ṅo-bo-ñid med-pa rnam-pa gsum）

「三性」之對稱。具稱三種無自性性，又稱三無自性、三種無性。指遍計所執、依他起、圓成實等三性皆無自性，是空。《解深密經》卷二〈無自性相品〉云（大正16·694a）：「我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。」《成唯識論》卷九釋云（大正31·48a）：

「依此前所說三性，立彼後說三種無性，謂即相、生、勝義無性。故佛密意說一切法皆無自性，非性全無。說密意言，顯非了義。謂後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益，妄執實有我法自性，此即名爲遍計所執。爲除此執故，佛世尊於有及無總說無性。云何依此而立彼三？謂依此初遍計所執，立相無性。由此體相畢竟非有如空華故。依次依他，立生無性。此如幻事，托衆緣生，無如妄執自然性，故假說無性，非性全無。依後圓成實，立勝義無性。謂即勝義由遠離前遍計所執我法性故，假說無性，非性全無。如太虛空雖遍衆色，而是衆色無性所顯。」

茲略釋如次：

⑴**相無性**（梵 lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā，藏

mtshan-ñid ṅo-bo-ñid med-pa）：具云相無性性，又名無相性、諸法無自體相。係依遍計所執性而安立。遍計所執法，情有理無，猶如空華，體相非有，故名相無自性。

⑵生無性（梵utpatti-niḥsvabhāvatā，藏skyeha ṅo-bo-ñid med-pa）：具云生無自性性，又名無生性、諸法無生體性。係依依他起性而安立。關於「生」之一語，日本南寺、北寺所傳不同。南寺認為「生」是「自然生」，以外道凡夫妄執依他諸法自然而生，今闡明諸法乃托衆緣而生，故云生無性。且引《成唯識論》卷九（大正31・48a）：「此如幻事，托衆緣生。無如妄執自然性故。」以證之。北寺所傳則以「生」為「緣生生」，亦即依他諸法，依衆緣而生，無定實之性，如喩幻事，故云生無性。

⑶勝義無性（梵paramārtha-niḥsvabhāvatā，藏don-dam-pa ṅo-bo-ñid med-pa）：具云勝義無自性性，又名無眞性、第一義諦無自體相。係依圓成實性而安立。勝義，指殊勝之境，或殊勝之道理。四種四諦中，第四勝義勝義諦即是。此勝義（圓成實性），由遠離遍計所執之我法而顯，猶如虛空衆色由無性而顯，故云勝義無性。

三無性中，相無性為情有理無，體相非有，故云無自性；然生無性、勝義無性，其體非空無，云何謂為無自性？對此，亦有二說，即：

⑴執空之義：此係日本南寺所傳。彼等認為為除凡夫於依他起、圓成實之「有」執為實有，故佛說無性空。因此，生無性、勝義無性亦如同相無性，係就遍計所執而立，三者皆是空彼遍計所執。然若言依、圓之法體亦空，則墮偏空，非中道了義之說。彼等且引《成唯識論》卷九（大正31・48a）：「無如妄執自然性故。」《唯識論述記》卷九（末）（大正43・554c）：「三種無性，非無後二性，但無計所執。」以證成之。

⑵體空之義：此係北寺所傳。彼等認為依他起、圓成實之「有」，係中道之有，非偏有，必有空義，故生無性、勝義無性係就依他起、圓成實之法體而云。亦即依他起之法體，如幻虛假，有空之義，此為生無性；於圓成實性上有無相空寂之義，此為勝義無性。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷七十三、卷七十四；《顯揚聖教論》卷十六；《辯中邊論》卷上；《三無性論》；《大乘阿毗達磨雜集論》卷十二；《顯識論》；《轉識論》；《成唯識論樞要》卷下（末）；《成唯識論了義燈》卷七（末）；《瑜伽論記》卷二十（下）；霍韜晦〈唯識五義〉；宇井伯壽《瑜伽論研究》、《安慧、護法唯識三十頌釋論》；山口益《佛教における無と有との對論》。

三菩提

㈠指三乘之人所得的菩提：又名三乘菩提，即聲聞菩提、緣覺菩提、無上正等菩提。緣覺菩提又名獨覺菩提、辟支佛菩提；無上正等菩提又名無上菩提、阿耨多羅三藐三菩提，或諸佛菩提。《優婆塞戒經》卷一〈三種菩提品〉謂（大正24・1038a）：

「菩提有三種，一者從聞而得，二者從思惟得，三者從修而得。聲聞之人從聞得故不名為佛；辟支佛人從思惟已少分覺故名辟支佛；如來無師不依聞思，從修而得覺悟一切，是故名佛。（中略）如恆河水，三獸俱渡，兔馬香象。兔不至底浮水而過，馬或至底或不至底，象則盡底。」

依《出生菩提心經》所述，若善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提，但不教他人發菩提心，以此因緣心得解脫，名聲聞菩提。若善男子善女人，自發菩提心，不教他人發菩提心，以此因緣心證辟支菩提，名辟支佛道。若善男子善女人，自發阿耨多羅三藐三菩提，亦教他人發阿耨多羅三藐三菩提，名阿耨多羅三藐三菩提。譬如有三種人欲渡恆河，第一人以草為筏渡河，第二人以皮囊或皮船渡河，第三人造作大船，載百千人渡河。

《大毗婆沙論》卷一二七闡釋三乘菩提之高下謂，若以上智觀察，起上品之身念住乃至

上品之無學道，名爲上品善士，證得無上正等菩提。若以中智觀察，起中品之身念住乃至中品之無學道，名中品善士，證得中品獨覺菩提。若以下智觀察，起下品之身念住乃至下品之無學道，名下品善士，證得聲聞菩提。

(二)指應化佛菩提、報佛菩提、法佛菩提：《法華經論》謂（大正26・18c）：

「示現成大菩提無上者，示現三種佛菩提，一者應化佛菩提，隨所應見而爲示現故，如經皆謂如來出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場得阿耨多羅三藐三菩提故。二者報佛菩提，十地行滿足得常涅槃證故，如經：善男子我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫故。三者法佛菩提，謂如來藏性淨涅槃常恆清涼不變故，如經：如來如實知見三界之相乃至不如三界見於三界故。」

《法華經玄義》卷五（下）謂，法佛菩提又名實相菩提，報佛菩提又名實智菩提，應化佛菩提又名方便菩提，並配以眞性、觀照、資成三軌（大正33・745a）：

「眞性軌即實相菩提，觀照軌即實智菩提，資成軌方便菩提。故下文云：我先不言汝等皆得阿耨三菩提，非實非虛非如非異，不如三界見於三界，即實相菩提；我成道已來甚大久遠，即實智菩提；我說少出家近伽耶城得三菩提，即方便菩提。」

〔參考資料〕 (一)《雜阿含經》卷二十八；《大智度論》卷五十三；《顯揚聖教論》卷三；《十地經論》卷三；《大乘義章》卷十八；《華嚴經孔目章》卷三。(二)《止觀輔行傳弘決》卷三之一；《金光明玄義》卷上。

三階教

隋代僧人信行創立的一個教團組織。此教興起於第六世紀之末，經過第七、八世紀的發展，前後約三百年間，屢受朝廷的禁止和各宗派的攻擊。到了唐末以後，更被認爲異端邪說，乃日趨衰微，終於湮滅不傳。

三階教又稱爲三階宗、第三階宗、三階佛法，或簡稱三階。這是依三階教的教判而立名的。三階教把全部佛教依時、處、人分爲三類，每類又各分爲三階。所謂時的三階，即以佛滅後初五百年的正法時期爲第一階，第二個五百年的像法時期爲第二階，一千年後的末法時期爲第三階。所謂處（即所依世界）的三階，處有淨土、穢土之分。淨土是第一階一乘所依的世界，穢土是第二階三乘及第三階世間衆生所依的世界。所謂人的三階，是依人的根機而區別的。第一階是最利根的一乘，包括持戒正見與破戒不破見兩種根機。第二階是利根正見成就的三乘，包括戒見俱不破和破戒不破見兩種根機。第三階則爲戒見俱破的世間顚倒衆生的根機。

三階教以苦行忍辱爲宗旨，每天只吃一頓乞來的飯，以吃寺院的飯爲不合法。在路上行走，見人不論男女，一概禮拜。竭力提倡布施。死後置屍體於森林，供鳥獸食，叫做以身布施。反對淨土宗所提倡的念佛三昧，主張不念阿彌陀佛，只念地藏菩薩。說一切佛像是泥龕，不須尊敬，一切衆生是眞佛，所以要尊敬。這些宗旨與當時佛教界的理論和行持很不協調，因此不斷受到打擊，終至斷絕。

信行（540～594），河北魏郡人，他十幾歲時出家，在相州（今河北臨漳縣）法藏寺、光嚴寺刻苦修學，養成了和一般僧侶不同的見解（《歷代三寶紀》）。開皇三年（583）捨戒，親服勞役，並倡導十六種無盡藏行。後被召入京，先後在化度、光明、慈門、慧日、弘善五寺建立三階道場，著書四十餘卷，開皇十四年（594）圓寂，年五十四。

從信行圓寂後，至唐・開元年間（594～725）前後百餘年，三階教曾遭到四次打擊。最初是隋・開皇二十年（600），禁斷傳行，但未能完全禁絕。其次武周・證聖元年（695）認爲三階教籍違背佛意，命盡數送禮部集中，作僞經符錄處理。第三次是聖曆二年（699）限制三階教徒，除乞食、長齋、持戒、坐禪而外，其他行爲都視爲違法。第四次是開元十

三年（725），命諸寺三階院除去隔障，和大院相通，使三階教僧與一般僧侶同居，不得別住；所有三階教籍，全部除毀（《開元釋教錄》卷十八）。

《開元釋教錄》謂三階教以信行爲教主，別行異法，似同天授（即提婆達多），立邪三寶之破僧團。

武周時代（690～705）對於三階教的活動雖曾兩度禁止，但對於三階教的無盡藏（提倡布施，積聚財物，分爲三份，一份給全國修理寺塔，一份施天下貧窮老病，一份自由支配）行却有意推行。如意元年（692）朝廷命三階教名僧法藏於東部洛陽福先寺監督無盡藏；長安中（701～705）又請他監督化度寺無盡藏。法藏寂於開元二年（714），生平對於信行的「普敬認罪之宗，將藥破病之說」的三階學說很有心得（〈大唐淨域寺法藏禪師塔銘〉）。這說明武周時代尙有三階教徒的活動。

此外，從越王貞（唐太宗子）撰的〈信行禪師興教碑〉及《瑜伽法鏡經》的流傳看來，武周・聖曆二年（699）再度禁三階教，至開元十三年（725）更加嚴禁爲止，二十七年之間三階教還是相當興盛的。〈信行興教碑〉撰於神龍二年（706），碑文對於信行還是備極讚嘆，可知當時僧俗對他的崇尙（見宋・趙明誠《金石錄》卷三）。《瑜伽法鏡經》爲三階僧師利僞造（《開元錄》卷十八）。據經末題記，作景龍元年（707）室利末多三藏翻譯，沙門師利筆受綴文，參加詳定的有昭文館學士沈佺期、薛稷等十一人。顯見當時三階教徒還是有相當活動的。

玄宗開元元年（713），對三階教所創設的無盡藏開始取締，禁止信徒對它施錢（〈禁士女施錢佛寺詔〉）。後又命令以化度寺無盡藏的財物、田宅、六畜等，分散與京城觀寺，以修理破壞尊像及堂殿橋樑，有餘歸化度寺常住所有（〈分散化度寺無盡藏財物詔〉）。

到了代宗、德宗時代（762～804），三階教又有復興的迹象，特別是德宗貞元時代（785～804），可視爲是三階教最後活動的時期。據日本所傳古寫本《貞元釋教錄》卷二十八記載，當時京城內五十五寺各有三階禪院，其住持相續達二百餘年，僧尼二衆有千人以上，都奉三階教法。貞元十六年（800），化度寺僧善才等還狀請三階教籍入藏獲准，於是信行的《三階集錄》等三十五部四十四卷，又被圓照編入《貞元新定釋教目錄》。這些三階教籍從《開元錄》的僞目中解放出來，被列入於經錄的正目（塚本善隆〈續三階教資料雜記〉）。但現存宋、元、明三本《貞元釋教錄》此段已被後人刪除。十三世紀時日僧道忠（？～1281）的著述中，亦傳《貞元錄》中有三階教籍四十四卷存在（道忠《釋淨土羣疑論探要記》）。

三階教將佛法分類爲普法和別法。所謂普法，即於法不分大小，於人不辨聖凡，普信普敬，不尊此法而斥他法，所以名普。此亦名生盲衆生佛法，謂如生盲不分衆色。所謂別法，是分別大小乘法和聖賢凡夫，所以名別。此亦名有眼衆生佛法，謂如有眼衆生，能見差別色等。三階之中，第一階機唯學一乘法；第二階機唯學三乘法，所學各別，是名別法。具稱別眞別正法。第三階機有空有偏見故，若偏學大乘或小乘，愛此憎彼，必造成謗法之罪，故第三階相應之法，名爲普法。具稱普眞普正佛法。

三階教認爲佛滅千年以內，還有利根眞善正見成就的聖人，可用第一、二階的別佛別法，但此後即沒有聖人，而只有一些懷著空見有見的破戒衆生，故須依第三階的普佛普法。在隋代時當末法，處爲穢土，人則戒見俱破，正屬第三階機。故對根起行，必依普法才能相應，而以普法爲三階教立教的基礎。

三階教歸依的佛有五種，即眞佛、應身佛、形像佛、邪魔佛（外道諸神、佛菩薩所變應身）、普眞普正佛。而普眞普正佛又有四種，即如來藏佛、佛性佛、當來佛、佛想佛，所謂普法四佛。依三階教教義所說：一切迷於現實

的衆生，從其本有可以爲佛的可能性，即如來藏或佛性來看都是佛，因此一切衆生即爲「如來藏佛」和「佛性佛」。其可能性開發實現時便成爲佛，故一切衆生都是「當來佛」。對一切衆生皆作佛想，故一切衆生都是「佛想佛」。由於世界衆生無不爲佛，故四佛實際是一普佛，這就是普佛思想（信行《對根起行法》）。

普法的教義，對人既無差別，對法又無愛憎，故對一切已成未成諸佛主張普敬，但與普敬同時又說認惡。唐臨《冥報記》說：「信行又據經律，錄出《三階佛法》四卷。其大旨勸人普敬認惡，本觀佛性，當病授藥。」普敬是敬他，認惡是認識自身的過惡。「所謂敬他身上八種佛法，自知己身有十二種顚倒」（《對根起行法》〈普法佛教王問答〉）。八種佛法，即《維摩經》〈香積佛品〉中所說的饒益衆生而不望報、於諸菩薩視之爲佛、所未聞經聞之不疑等八種。十二種顚倒是認惡的標準，即分析顚倒的想法。如認魔作佛，唯見其善，認佛作魔，唯見其惡，這是善惡顚倒。又一切順我心者，只見其善，以無善爲善，以小善爲多善，以善攝惡，俱作善解；反之，違己心者，唯見其惡，以無惡爲惡，以小惡爲大惡，以惡攝善，皆作惡解。這是內外顚倒等。普敬就是以一切衆生爲如來藏佛，而加以尊敬，這是基於普佛普法思想因而主張普敬。但因末法衆生具有空有邪見，故一面教以普敬他人，一面勸他自己認惡。因此認惡之說和普法普敬教義有相連的關係。

三階教普法的特色，在《三階佛法》卷二中用二十四段作具體說明，即前五段述依普法可以使諸邪惡頓滅，後十九段明依普法可以使諸善不滅。主要闡明普法和別法的利害得失，强調先行普法，能頓滅無始以來乃至未得法忍以前一切邪惡。由實行普法故，能令一切佛、法、僧、衆生、善行等不滅。宣稱第三階時是別法不治之病，只有普法藥病相當。

三階教認爲隋代時屬末法，處是穢土，因而倡導對根起行的普法。其理論根據，是起因於先前譯傳的《大薩遮尼乾子經》、《大集經》〈月藏分〉、《法滅盡經》等所說的末法到來的思想。因爲隋代以前的佛教派別，都尊一經一法以立教，在三階教看來都是別法，特別是和獨尊彌陀一佛、《法華》一經的宗派沒有調和的餘地。因此三階教後來受淨土教徒的攻擊也最猛烈。

三階教主信行死了沒有幾年，費長房就批評三階教旨說（大正49・105b）：「夫涅槃一理，趣有萬途。（中略）信行此途（三階教），亦是萬衢之一術也。但人愛同惡異，緣是時復致譏。」（《歷代三寶紀》卷十二）可知三階教的學說在當時已遭到非難。《開元釋教錄》對於信行的撰述，也認爲是「乖反聖旨，冒瀆眞宗」。而正面攻擊三階教的，是懷感在所著的《釋淨土羣疑論》批評十五家異說之中，更著重批評了三階教。他說信行的宗途，引文解義，常與聖教一倍相違。又慨嘆三階教自誤誤人，滅正法眼。後來懷信的《釋門自鏡錄》說洛陽福先寺某僧，見信行歿後變大蛇身，對三階教徒進行人身攻擊。可見當時宗派矛盾的尖銳。

三階教徒依普法的教義主張所謂普行，即普施組織的「無盡藏行」和普禮儀式的「七階禮懺」等。

關於無盡藏施的意義，如《像法決疑經》强調集體布施的功德說（大正85・1336b）：「若復有人，多饒財物，獨行布施，從生至老不如復有衆多人，不問貧富貴賤若道若俗，共相勸化，各出少財，聚集一處，隨宜布施貧窮、孤老、惡疾、重病困厄之人，其福甚大。」三階教即依此主張個人的一善一行必須融化於「無盡藏行」，才能獲得更大的福德（信行《大乘法界無盡藏法釋》）。

三階教的社會活動，即依著這樣的理論設立無盡藏院，作爲實行普施的中心。韋述《化度寺無盡藏院》說：「寺內有無盡藏院，即信行所立。京城施捨，後漸崇盛。貞觀（627～

649）後，錢帛金繡，積聚不可勝計。常使各僧監藏，供天下伽藍修理。燕涼蜀趙，咸來取給。（中略）武太后移此藏於東都福先寺，天下物資，遂不復集，乃還移舊所。」（《兩京新記》卷三）又，《太平廣記》卷四九三載：「其無盡藏財分爲三分：一分供養天下伽藍增修之備，一分以施天下飢餒悲田之苦，一分以充供養無礙（齋僧）。」據此可知以長安爲中心的化度寺無盡藏施捨範圍，東至河北、河南，西至甘肅、四川。其施捨對象則兼悲田與敬田。

其次，三階教的七階禮懺，由信行編出有《七階佛名》作爲日常禮佛懺悔的儀式。據敦煌發現的幾個寫本《七階佛名》，或稱《禮佛懺悔文》，或稱《晝夜六時發願法》，內容次序雖有不同，但都是三階教徒持誦的課本。《七階佛名》的禮誦次序是：敬禮常住三寶、嘆佛功德、普光佛等五十三佛、釋迦佛等三十五佛、寶集佛等二十五佛、懺悔文、梵唄文、說偈文、三歸依文、無常偈等。這一系列的宗教儀式，成爲後世中國僧侶晚課及「打普佛」等的母本。

三階教禮懺的方式，更具體規定於《晝夜六時發願法》。其大綱是：「晝三夜三，各嚴香花，入塔觀像、供養、行道、禮佛。平旦及午時，並別唱（稱名）五十三佛，餘階總唱（五十三佛以外佛號概括唱念）。日暮初夜，並別唱三十五佛，餘階總唱。半夜後夜，並別唱二十五佛，餘階總唱。觀此七階佛如在目前，思惟如來所有功德，應作如是懺悔。」這些儀式也或多或少地爲後世所繼承。

三階教徒還盛行一種集體的林葬（捨血肉身，收骨起塔）。如信行寂後，即依此項葬法，起塔於終南山鵄鳴埠（一稱楩梓谷）。其後信行的弟子本濟、慧了、僧海、道安、裴玄證以及尚直（《金石續篇》卷六〈尚直磚墳銘〉）、管真（《陶齋藏石記》卷十九〈管真墓志〉）、管均（《八瓊室金石補正》卷三十九〈管均墓志〉）等，也都依林葬法，陪葬於終南山信行的塔側。後來陪葬的墓塔漸多，到了唐代中期，遂建百塔寺，成爲三階教徒的聖地。到了開元年間（713～741）三階教徒又漸實行火葬，如淨域寺法藏寂於開元二年（714），門人即於終南山積著香薪，燃諸花疊，收其舍利，建塔於信行塔右（〈淨域寺法藏禪師塔銘〉）。

三階教籍以類聚經文爲主。故一部《三階佛法》可說是《涅槃經》、《十輪經》、《大集經》等經文的叢鈔。但其缺點是書題不一，分科繁雜，文句晦澀，解義紛亂。因此常受佛教其他派別所指摘。從《歷代三寶紀》、《大唐內典錄》以來，皆列載其書，惟《大周刊定衆經目錄》斷它爲僞書，《開元釋教錄》繼之，列入於「僞妄亂眞部」內。後來《貞元錄》雖一度把它重編於正統目錄，但已難改變它爲僞書的定評了。因此諸經錄所著錄的三階教籍，早已全部失傳。只有窺基《西方要決》、懷感《釋淨土羣疑論》、智儼《華嚴孔目章》、《華嚴五十要問答》、賢首《華嚴五教章》、善道《念佛鏡》等，爲了批判三階教義而傳下它的片段文義，略可窺其大綱。

據矢吹慶輝所說，在日本奈良正倉院文書中，有天平十九年（747）所寫《明三階教佛法》二卷、《略明法界衆生根機淺深法》一卷等。可知三階教籍在第八世紀時曾經傳入日本。又十一世紀末，高麗・義天（？～1101）所撰《新編諸宗教藏總錄》卷三著錄有《入道出世要法》二卷、《三階集錄》四卷，載明係信行所述。十三世紀時，日僧道忠（？～1281）撰《釋淨土羣疑論探要記》，其中（卷六至卷八）廣引信行《三階佛法》及三階教僧神昉《十輪經鈔》之文，都是研究三階教義的重要資料。由此可知三階教雖在宋初已漸絕響，而三階著述却流傳於海外。

現存敦煌發現的三階教籍殘卷，有《信行遺文》、《三階佛法》四卷、《三階佛法密記》卷上、《對根起行法》、《無盡藏法略說》、《大乘法界無盡藏法釋》、《七階佛名經》

、《信行口集眞如實觀起序》卷一、《普法四佛》、《如來身藏論》等，還有目錄類的《人集錄都目》、《龍錄內無名經論律》和僞經《示所犯者瑜伽法鏡經》等。

信行的門下，著名弟子有淨名、僧邕等，相隨徒衆有三百餘人（裴玄證撰〈信行禪師銘塔碑〉）。這些徒衆都相隨信行二十多年，是三階教團的核心人物。淨名的事蹟未見記載。僧邕傳記，見於《續高僧傳》卷十九。該傳說他精通經論，嚴持戒法，曾隨信行入京，信行寂後，總領三階徒衆。信行塔銘的撰者裴玄證，也是信行弟子，信行的著述多由他筆記。因他晚年還俗，道宣僅於信行本傳末附記其人而已。此外，直接從信行受教的，還有西京慈門寺的本濟、光明寺的慧了、眞寂寺的慧如、相州慈潤寺的靈琛，以及當時宰相高熲等。

本濟（562～615），曾從信行口傳三階教義，爲五衆別部所崇敬，著有《十種不敢斟酌論》六卷。其弟善智，亦服膺信行，爲入室弟子（《續高僧傳》卷十八〈本濟傳〉）。慧了（？～656）從信行受業，後得唐太宗禮遇，特命大臣蕭瑀等和他談論佛法，是唐初一個博學的三階教僧（《金石續篇》卷五〈慧了法師塔銘〉）。慧如（？～618）師事信行，因坐禪有得，爲徒衆所推敬（唐臨《冥報記》）。靈琛，爲相州慈潤寺僧，似爲信行初期弟子之一（《八瓊室金石補正》〈靈琛禪師灰身塔銘〉）。高熲（？～607）爲隋代名臣，以平陳有功，進爵齊國公。他爲宰相時，聞信行盛名，奏請至京，捨宅爲眞寂寺，以奉信行（唐臨《冥報記》）。此外，如武周時代（690～705）監督無盡藏的法藏、中宗景龍時代（707～709）僞造《瑜伽法鏡經》的師利、德宗貞元時代（785～804）編纂《三階集錄》的化度寺僧善才，及見於金石記載的薦福寺大德明觀（《金石萃編》卷六十六〈湛大師經幢〉）等，都是三階門徒的代表人物。（林子青）

〔參考資料〕　《淨名玄論》卷一；《續高僧傳》卷十六；《大唐內典錄》卷十；《華嚴五十要答》卷下；《華嚴經孔目章》卷二；《釋淨土羣疑錄》卷四；《貞元新定釋教目錄》卷十；矢吹慶輝《三階教の研究》；塚本善隆《中國中世佛教史論考》；道端良秀《中國佛教通史》。

三鈷鉤

密教諸尊手持器物之一。又名金剛鉤，以其柄鋒成三鈷（通股字）金剛形而得名。原爲印度武器之一，傳入密教，用以表諸尊鉤召之德。如金剛界曼荼羅四攝菩薩之一的金剛鉤菩薩、外金剛部的金剛面天、胎藏界曼荼羅遍知院的大安樂不空眞實菩薩、虛空藏院的不空鉤觀世音菩薩、金剛部院的金剛鉤女菩薩、外金剛部院的鳩摩羅天等皆持之。

〔參考資料〕　《諸說不同記》卷二、卷四；《金剛界七集》卷上；《胎藏界曼荼羅尊位現圖鈔私》卷二。

三際時

指印度一年的三個時期。依太賢《梵網經古迹記》卷下（末）所述，即：

(1)**熱際**：指正月十六日至五月十五日，或說十一月十六日至三月十五日。

(2)**雨際**：指五月十六日至九月十五日，或說三月十六日至七月十五日。

(3)**寒際**：指九月十六日至正月十五日，或說七月十六日至十一月十五日。

此外，《大唐西域記》卷二則將熱時、雨時、寒時析爲六時。即將熱時分爲漸熱、盛熱二種；雨時分爲雨時、茂時二種；寒時分爲漸寒、盛寒二種。六時各有兩個月。略分稱爲三時，細分則爲六時。

關於三際時的兩種說法，表列如次：

三際時
- 熱際時（一月十六日～五月十五日）
- 雨際時（五月十六日～九月十五日）
- 寒際時（九月十六日～一月十五日）

三際時
- 熱際時(十一月十六日～三月十五日)
- 雨際時(三月十六日～七月十五日)
- 寒際時(七月十六日～十一月十五日)

〔參考資料〕　《俱舍論寶疏》卷十一；《翻譯名

義集》卷五；《大藏法數》卷十二。

三論宗

三論宗是中國佛教中的一個宗派。此宗學說以《中論》、《百論》、《十二門論》三部論爲依據，所以稱爲三論宗。這三部論都是鳩摩羅什在姚秦·弘始年間（399～415）所譯。他的門人僧肇、僧睿、道融、曇影、道生、僧導等傳弘講說，遂開創以三論立宗的端緒。關於此宗的學統，在印度是：龍樹——提婆——羅睺羅——青目——須利耶蘇摩——鳩摩羅什。在中國是：鳩摩羅什——僧肇……僧朗——僧詮——法朗——吉藏。

此宗的初祖龍樹，出世於佛涅槃後七百年間，他所著《中論偈》，是根據《般若經》，以「八不」之說爲中心，多方面發揮宇宙萬法當體性空而無礙於緣起的中道之理。又著有《十二門論》，以十二門解釋一切有爲無爲諸法皆空之義。都是三論宗所正依。龍樹的弟子提婆，著《百論》，破斥一切有所得的邪計邪執，同爲此宗所依的論典。其次，羅睺羅是龍樹同時人（見《中論疏》卷三），用常、樂、我、淨四德解釋八不，青目是印度梵志（見僧睿〈中論序〉），就《中論偈》作「長行」釋，發展了龍樹的學說。須利耶蘇摩，原是西域沙車國的王子，出家專弘大乘，嘗爲鳩摩羅什說《阿耨達經》，闡明陰（即「蘊」）、界、入（即「處」）皆空無相的道理。鳩摩羅什，印度籍，生於龜茲，出家初學聲聞乘，後從須利耶蘇摩探究方等經典及《中》、《百》、《十二門》等論。自此弘闡性空的法門，多爲學者所宗。姚秦時到長安，譯出經論，以關於般若性空的典籍爲多，盛倡龍樹、提婆之學。僧肇，早年治老莊之學，出家後專究「方等」，又從羅什受業，助其譯經。著《般若無知論》等（後世稱彼等爲《肇論》）。僧肇在羅什門下爲解空第一（見吉藏〈百論序疏〉），故同門雖都盛弘三論，而只有僧肇一系始終保持純正的學說。僧肇所著《宗本義》及《不眞空論》發揮諸法緣生性空之理，而確立了三論宗義。所以吉藏在〈百論序疏〉推尊他爲「玄宗之始」，又在《中論疏》中學山門義，常以什肇並稱。

什肇之學，原在北方流行，後得僧朗傳播，乃流入南方。僧朗，遼東人，劉宋時入關，研習三論，後來到江南，住在鍾山草堂，遇見隱士周顒，即授以所學，周顒因而著《三宗論》。當時，江南盛弘《成實》，三論的玄綱幾乎斷絕，僧朗到了江南，非難了成論大乘師，並破斥從來視三論與《成實》一致的舊說，使三論學重歸純粹。既而入攝山，遊於法度的門下，後來即繼承法度的棲霞寺法席。到了梁代，武帝很器重他，天監十一年（512），遣僧懷、慧令、智寂及僧詮等十人到攝山從他諮受三論大義，就中僧詮學有成就。嗣後數代相傳，遂有「攝嶺相承」的宗派。

僧詮的傳記不明，他從僧朗受學之後，始終隱居攝山，住在止觀寺，因而有山中師、止觀詮等稱號。他一生只講三論和《摩訶般若》，以爲《中論》是《般若》的中心正解。著有《二諦章》，早已逸失，只吉藏所撰《二諦義》（卷上）中保存了他寥寥幾句，說明二諦是教，以見其學說的特點。

僧詮的門下，有興皇寺法朗、長干寺智辯、禪衆寺慧勇、棲霞寺慧布，當時稱爲詮公四友，各具獨到的智解。由於他們的宣揚而攝嶺三論之學越發恢宏。就中傳承學統而開闢後來一宗規模的是法朗。法朗，徐州沛郡人，二十一歲出家，初學禪、律、《成實》、《毗曇》，後來慕龍樹的學風，從僧詮受《智度》、《中》、《百》、《十二門》等論，《華嚴》、《大品》等經。陳武帝永定二年（558）奉敕入京住興皇寺。自此二十餘年相繼講《華嚴》、《大品》及四論各二十餘遍，聽衆常千餘人。他發揮無住無得的意義頗透闢，教化弘廣，其門人差不多遍於全國。知名的有二十五哲，而以慧哲、智炬、明法師、吉藏四人爲最著。就中發揚攝嶺相承的學說而建成一大宗派

的是吉藏。吉藏幼從法朗出家，便留在興皇受教。他依攝山諸師所傳關於羅什在關中，道朗在河西的舊說，發揮三論的思想，造詣漸深。三十歲時，法朗圓寂，其時正當陳末隋初，江南淩亂，僧徒紛散，許多寺廟都荒蕪了，他曾在各廢寺內廣搜文疏，瀏覽涉獵，見解因以大進。到隋朝平定百越（浙江、福建一帶地區）之後，他往會稽（今浙江紹興）住嘉祥寺，大開講筵，問道的人士常有千餘，後世因此尊稱爲嘉祥大師。隋煬帝大業二年（606）受請住揚州慧日寺，後又移住長安日嚴寺。他的《中論》、《百論》、《十二門論》諸疏及《三論玄義》等著述，多半在這一時期寫成。後來唐高祖入長安，設置十大德管理僧務，吉藏也當其選。吉藏生平講三論一百多遍，並著《大乘玄論》、《二諦義》等。他發揚羅什、僧肇乃至僧詮、法朗一系的三論義學體系，從而完成三論一宗的大業。

吉藏門下有慧遠、智凱、碩法師等，而以慧遠爲特出。慧遠繼吉藏之後，敷傳法化，後移住藍田（陝西藍田縣西）悟眞寺，不時到長安宣講。智凱常在餘姚（今浙江餘姚縣）小龍泉寺講三論、《大品》，後到嘉祥寺講三論，四方的義學雲集，多到八百餘人。碩法師不見於僧傳，著有《中論疏》十二卷（已佚），《三論遊意義》一卷（現存）。吉藏的再傳弟子見於僧傳的，只有元康。相傳他出於碩法師門下，於唐太宗貞觀中（627～649）奉詔入長安安國寺講三論，造《三論疏》解釋中觀義，又撰《玄樞》二卷，總明三論的宗旨，均散佚。此外還著有《肇論疏》三卷，現存。

吉藏的門下，還有高麗・慧灌，後來傳三論宗於日本，爲第一傳。其弟子智藏也曾經到中國來研習三論，爲第二傳。智藏的弟子道慈，來中國留學十八年，遍學法相、律、《成實》、《華嚴》、眞言及三論，嘗入元康之室，其學說傳於日本，爲第三傳。因之此宗在日本的奈良時代甚爲流行。

和吉藏同時弘傳三論的還有和他同出法朗門下的慧均，著有《四論玄義》十卷，現存七卷。他的學說和吉藏稍有不同。又，吉藏的學統以外，在貞觀時代弘布三論的學者有慧因（智辯弟子）、慧暠、法敏、慧璿（三人都是法朗門下明法師的弟子）、靈睿（慧暠弟子）等。但三論宗吉藏一系，流行不久，即因天台宗、慈恩宗相繼盛行，而漸次衰微。

本宗所依典籍，以《大品般若經》爲所依經，以《中》、《百》、《十二門》三論爲所依論。《中論》（亦稱《中觀論》），頌本是龍樹所造，釋是青目所作，全論二十七品，依吉藏《中論疏》的分判，初〈觀因緣〉等二十五品，破斥大乘的迷失，闡明大乘的觀行；次〈觀十二因緣〉、〈觀邪見〉二品，破斥小乘的迷執，分辯小乘的觀行；後〈觀邪行品〉的末段，重明大乘的觀行，推功歸佛。《十二門論》頌本和釋都是龍樹所造。全論以觀因緣等十二門構成。依吉藏《論疏》的分析，初〈觀因緣〉等三門，明空門；次〈觀相〉等六門，明無相門；後〈觀作〉等三門，明無作門。由三解脫門成立空性實相之義，爲中觀入門階梯。《百論》頌本是提婆所造，釋是婆藪所造。依吉藏《疏》的分析，全論十品，破邪顯正分爲三章：

⑴**捨罪福品（第一）**：明捨罪捨福及能捨的空三相智，顯示佛的漸捨之教，屬於顯正。

⑵**從破神品（第二）到破常品（第九）**：就中前一品破我明衆生空；次七品破法明法空，即正辨破邪。

⑶**破空品（第十）**：即破無我，歸結畢竟空的境界。三論破顯各有重點，故兼取爲本宗所依論典。

在判教方面，本宗以破一切有所得見爲主旨，故說一切大小乘經同明一道，以無得正觀爲宗（見《三論玄義》），並無淺深優劣。但因一代佛教，原爲對治衆生的見執，因病授藥，衆生的機根不同，因而法門也有種種差別。如對二乘說《阿含經》，對菩薩說《華嚴經》等。由此本宗立二藏、三輪，以判一代佛教。

二藏是《涅槃》、《智度》、《中觀》等經論所說聲聞藏、菩薩藏，亦即小乘及大乘：如吉藏《法華遊意》（第四〈辨教意門〉）說（大正34·644b）：「佛教雖復塵沙，今以二義往收則事無不盡。一者赴小機說名曰小乘；二者赴大機說稱爲大乘。而佛滅度後，結集法藏人攝佛一切時說小教名聲聞藏，一切時說大乘者名菩薩藏，則大小義分，淺深教別也。」其次，爲了防止二藏的教判墮於有所得，更依《法華經》〈信解品〉說三輪的教判。三輪是：(1)根本法輪，即《華嚴經》；(2)枝末法輪，即從《華嚴》以後到《法華》之前一切大小乘經；(3)攝末歸本法輪，即《法華經》。佛初成道在華嚴會上純爲菩薩說佛所證一因一果的一佛乘，是一代教法的根本，所以稱爲根本法輪。但是薄福鈍根的機類，聞此一乘法門心生迷惑，所以於一佛乘分作三乘，而說諸小乘經乃至「方等」、「般若」等大乘經以陶鍊調理，四十餘年皆說此三乘之教，所以稱爲枝末法輪。到了《法華》會中，根緣已經成熟，能夠接受一乘，於是會三乘的枝末歸於一乘的根本，稱爲攝末歸本法輪。

本宗的中心理論，是諸法性空的中道實相論。此說世間、出世間、有爲、無爲等一切萬有只是衆多的因緣和合而生，所以無自性，無自性即畢竟空無所得。但爲引導衆生而用假名來說有，這就是中道。所以不離性空而緣生的諸法歷然可見，雖有假名仍是無得的中道實相。爲了闡明這空無所得的道理，更立有破邪顯正、眞俗二諦、八不中道三種法義。

⑴破邪顯正：依《三論玄義》說，三論的義旨，不出破邪顯正二途。破邪是破有所得，顯正是顯無所得。但此宗旨是破而不立，即只破斥顚倒虛妄，別無所有，故破邪也就是顯正。至於所破邪執，可概括爲四種：第一是外道，不明了人法二空道理而執著有實我實法，起種種邪見。第二是《毗曇》，雖已了達人空，而執著諸法實有。第三是《成實》，雖然了達人法二空，但仍沒有除去偏空的情見。第四是墮於有所得見的大乘，雖除偏空，仍執涅槃有得。又爲令衆生體會這個無所得理，於無名相中强立名相，用眞、俗二諦言教，來詮顯它。仍爲顯明無所得空義。

⑵眞俗二諦：本宗從攝嶺、興皇以來，即以二諦爲能說的言教。其典據是《中論》〈觀四諦品〉所說（大正30·32c）：「諸佛依二諦，爲衆生說法，㈠以世俗諦，㈡第一義諦。」又《百論》卷下〈破空品〉所說（大正30·181c）：「諸佛說法常依俗諦、第一義諦，是二皆實，非妄語也。」此等均謂二諦乃爲引導衆生而說，即爲著空者依俗諦明有，爲執有者依眞諦明空；令體會超越有、空言亡慮絕的諸法實相理，從而二諦不過是說法教化上的方便，這叫作言教二諦。但此宗以無所得空爲主旨，所以說二諦是言教，亦只適時而用的假設，不許執此說而墮於有所得見。

⑶八不中道：此宗更依《中論》（卷一）詳開不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出等八不法門以明二諦之義。這就是要從八方體會緣起性空的意義。本來分析種種邪執，不出生、滅、常、斷、一、異、來、出的四雙八計。其中生、滅、常、斷是時間的計執，一、異、來、出是空間的計執，這些計執都和捨離妄見戲論的中道實相背道而馳。而衆生都把它當作實在，以致墮於無因、邪因、斷常等邪見之中，輾轉迷執，不得出離。現在就對這些計執一一用「不」字來遮遣它，以顯無所得的中道實相。稱爲八不中道，這是破邪，從而也就是顯正。

本宗依無所得理，說一切衆生本來是佛，無迷無悟，湛然寂滅，實無成佛可得。但依假名門，也說迷悟和成與不成。這就是由於衆生根器有利鈍，惑障有厚薄，成佛也有遲速之義。利根衆生一念成就八不正觀，可以頓得佛果。鈍根衆生三大阿僧祇劫積集萬行，經過五十一位而到妙覺。但從一念不礙三祇來看，亦可說念劫融即，利鈍平等。總之，此宗雖立五十一位，而其本意卻是衆生本有佛果覺體，因

被客塵煩惱所蔽，所以流轉生死，只要拂除客塵，湛然寂靜，本有的覺體即宛爾而顯。（黃懺華）

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》〈三論宗〉

㈠三論宗思想的淵源

隋代繼承了北周的統治，一開頭就改變了周武破佛的政策，而重新提倡佛教。在隋一代四十多年時間，佛教重新抬頭的狀況是相當厲害的。新造的寺院達到三千九百餘所，重新度僧二十三萬六千餘人，寫經和修補舊經六百五十八藏，造像十一萬軀（見《法苑珠林》卷一百）。但對於佛學有影響的，却是以長安為中心而建立教學系統的一件事。這是在當時流行的學派中，選出著名的學者，集中於通都大邑，分為五衆（五個集團），每衆立一衆主，負擔教學責任。開皇十六、七年間，長安五衆的衆主可考的是：涅槃衆主法總、童眞、善胄，地論衆主慧遷、靈璨，大論衆主法彥、寶襲、智隱，講律衆主洪遵，禪門衆主法應（此中地論是宗《華嚴經》，大論即《智度論》，是宗《大品般若經》的）。從這上面可以看出當時學風轉移的趨勢。隋代以前，佛學界曾經有過輕經重論以致混同大小乘的情況（這可參考周顒〈鈔成實論序〉），五衆一立，就矯正了這種偏失，同時也使它們互相接觸，參酌義理，自然得著折衷的結論。另一方面，當時新興的學說，像南方眞諦所說而由曇遷北傳的《攝論》，北方羅什所說而由僧朗南傳的三論等，都沒有來得及立為學宗，但因為受了國家重視其他學說的刺激，也都很快地發展起來，吸取時論優點，而另成獨立的派別。

原來大乘佛學的初傳中國，是以《般若經》一類理論為基礎的，經過鳩摩羅什的翻譯宏通，一轉而有三論（《中論》、《百論》、《十二門論》）的說法。般若理論强調宇宙萬法的當體性空，破除由於假名（即概念）認識所執著的實在；而三論的立說則更發揚了性空而無礙於緣起的中道精神。羅什的時代恰當亂世，後來他的學說傳承不大明瞭，不過傳承的正宗在於僧叡、僧肇等系是無疑的。僧叡一系初傳僧導，再傳曇濟，就不再專講三論，而兼宏《成實》（舊說曇濟得法於道生，傳法於道朗，再傳僧詮，這都錯誤，不可信）。這大概因為三論的止觀方法難詳（例如三論裏有關止觀的《中論》〈觀法品〉就因翻譯的文義凌亂而無法運用），不如《成實論》所說的次第可據，所以開了個方便，就用《成實》來作中觀的階梯。但一經提倡，人們便不能很好地辨別學說性質的大小、權實，反成為喧賓奪主的情勢。倒是僧肇一系，雖不甚發達，却保持了理論上的純粹性。他們的重要思想，像「性空自虛」、「立處皆眞」等（詳見僧肇《不眞空論》），都由遼東僧朗在北方得著傳授，劉宋末年來到江南，其後依止法度住在攝山（棲霞山），傳法僧詮，保存未失。詮門多才，著名的有「四友」，各各具有獨到之處。其中思辯俱優的上首是四句朗（法朗），次為領悟辯（智辯），三為文章勇（慧勇），四為得意布（慧布）。就由這些人大弘其說而構成一個規模。它的特點是：㈠離開了《成實》的夾雜思想，成功純粹的三論學；㈡溝通了《涅槃》、《法華》等大乘經典的思想；㈢建立了不著兩邊也就是辯證的思想方法；㈣發揮了不眞空（假名即空）的中道思想。這樣便為三論宗開創奠定了基礎。

㈡創宗者吉藏

三論的學說傳到吉藏，便打開了局面，成為一大宗派。吉藏是安息僑民，梁武帝太清三年（549）生於金陵，那時恰巧眞諦在金陵，吉藏的父親攜去謁見，眞諦便給他取名吉藏。他又時常跟著父親去聽興皇寺法朗的講說，很能領悟，七歲，便從朗出家，一直留在那裏受教。十九歲，他的學問就有了成就，替法朗複講，發揮辯才，博得大衆的佩服。隋朝取得百越（浙江、福建一帶地區）以後，他曾移住會稽的嘉祥寺一個時期，因此後人也稱他做嘉祥大師。隋煬帝大業初年，他受請到北方，住在

長安日嚴寺。這一段時間，他完成了三論的註疏（《中論疏》是仁壽二年所出，《百論疏》、《十二門論疏》大業四年出），創立了三論宗。唐初武德年間，僧制腐敗，唐高祖在長安設立十大德來綱維僧衆，吉藏也在當選之列。但不久，武德六年（623），他便死了，享年七十五歲。

綜合吉藏的一生來看，他從小（七歲到十九歲）即在義學爭論的環境中成長，所以養成一種好辯的脾氣。當他創宗的時期（大業四年前後），對於一代的地持論師、十地論師、攝論師諸家，都是毫不容情地縱橫破斥。又和當時全國五衆的第一摩訶衍匠且是三國論師（曾受過齊、梁、周三代尊崇的）的僧粲公開辯論了幾天，數番往復，終於取得了勝利。另一方面，由於他很早就顯露頭角，經常受著皇室的禮遇，便又養成他的驕慢性格。他對信徒，很能因物開剖，所以財施塡積，凡有所營，無不成就。却是在小節上，任性不拘，所以後人批評他是愛狎風流，貞素所譏。臨終，他還作了篇文章：〈死不怖論〉才死。另外，他生當世亂極烈的時候，很多寺院都荒廢了，他帶著人到處去搜羅文疏寫本，積滿了三間屋子，所以他目學（瀏覽涉獵）的長處，是過人的。他的著書徵引廣博，如《百論疏》裏引到的僧叡〈成實論序〉，保存了有關馬鳴、龍樹年代的珍貴資料，就是當時佚文重被發現之一例。吉藏有了這樣特殊的憑藉，又有犀利的見解，他創宗的議論表現於各種著述中，會縱橫自在獨步當時，並不是偶然的。

三論宗由吉藏開創以後，幫他恢宏的有他同門的慧均和弟子慧遠。他門下知名的還有智拔、智凱、智命等。又有碩法師，傳元康，再傳道慈，成爲日本三論宗的正傳。但是三論宗在中國因爲天台、慈恩各宗和它相競，不久就漸趨衰微，反不如日本流傳的久遠。

㈢宗本義的二諦說

三論原屬印度大乘佛學中觀一系。到後來，印度中觀系學說的特點，表現在用「二諦」（對於眞理的一種相對的說法）爲中心來組織一切理論（見義淨《金剛經論釋》附錄贊述），但是中國的三論宗在開創時就已特別發揮到這層義理。這一方面由於吉藏見解的深刻，另一方面也是受了那時江左流行的成實師學說刺激而然。成實的議論是介乎大小乘之間，它不僅主張人空，還主張法空，而以滅却假名、法、空三種心爲究竟，這是一般小乘學說（從前譯傳到中國來的）裏所不曾見到的。它又强調「中道」理論，對於宇宙萬象的法體有無、假實，不作定說，却主張離了這些邊見歸於中道，這又是一般小乘學說所不能企及的。作爲這些義理的根本，成實師却提出了對於二諦的相對看法即是「二諦」的論門（參照《成實論》卷二〈論門品〉）。因此，在成實學說最流行時期的梁代，有關二諦的解釋非常複雜，像梁・昭明太子辯證二諦義，答覆二十二家的問題，可見一斑（參照道宣《廣弘明集》卷二十一）。在那些二諦說中間，最重要的要算當時的三大家——莊嚴僧旻、開善智藏、龍光道綽所說了（其先還有光宅法雲一家，因爲他的《法華義疏》特別流行，信奉他成實說的反而減少了，所以不再舉他）。三大家都主張《成實論》通於大乘，正是那一時代的成實師代表人物。他們看二諦是可以相即（或者說統一）的。不過，如何相即，三家的看法並不一致。莊嚴主張互爲說，二諦互爲其體，也就是說眞假兩諦體一而用二，所以這種相即是不異的即。開善主張中道說，以爲二諦同出一源，同以不二中道爲體；這也就是說各各與中道相即，所以他們講的即是即是的即。龍光的主張又不同，他作異體說，以爲二諦相待、相依，這樣來構成它們的相即，這種即實際是不離的即。在三論宗看來，這些說法都不正確。其初，不管他們說的是同體或異體，但都承認有個實體存在，這就成爲「性實」的說法，而根本和「性空」的精神相反。其次，他們所謂眞諦和俗諦，完全在境界或道理上分別，而境界和道理上說眞說俗便會分出界畔，根本談不到純

粹的相即。這是三論宗對於那些說法的總批評。

那末，二諦應該怎樣解釋呢？據三論宗講這應看成因緣相待而有的分別，所以只有假名，並無實體。這又應看作是對機立說而屬於言教方面的事。這就和成實師偏說境理的議論相反了。如問，三論宗這種說法的根據何在？第一，《中論》〈觀四諦品〉有這樣兩個頌：「諸佛依二諦，爲衆生說法，(一)以世俗諦，(二)第一義諦；若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義。」由此可見二諦完全是屬於言教形式的。至於怎樣爲諦？諦是實在。說法雖異，而所對不同，不妨都成眞實。所以青目解釋這兩頌說，世俗諦明虛妄法，但對於世間是實在，第一義諦明法空，但對於聖人是實在。《中論》的說法如此，另外《百論》的說法也是如此。《百論》的〈破空品〉說：「諸佛說法常依俗諦、第一義諦，是二皆實，非妄語也。」這些即是三論宗二諦理論的根據。由此，三論宗的二諦說裏有「於諦」的名目，這指於世間爲實，於聖人爲實，由所對成諦而言。又有「教諦」的名目，這指依所對說眞實的言教才屬諦的當體而言（有關二諦的各種理論，詳見吉藏《二諦章》）。總之，三論宗是要用對緣假說的二諦方便來顯示諸法實相的無礙、性空，所以，對於以境理爲諦的偏見來說言教的諦，其實並不執定言教（有這一層，便和廣州大亮法師所說決定以言教爲諦的不同）。另外，顯示方便，雖用相待的二門，而所顯的實相終歸於不二（有這一層，便和成實諸師勉強用相即的說法統一二諦的又不同）。這些都是三論宗說二諦的旨趣。

(四)判教和中觀

三論宗在判教和觀行方面，也是依據言教二諦和實相無得的論點立說的。這一宗看佛的所有言教一律平等，並無高下。因爲言教是應病與藥，各有所適，既然都能治病，也就沒有價值的不同了。這可以說，到了究竟，顯理無二，免於有得，和他們無得的主張是極符合的。從另一方面看，佛說的言教，既然各於所對是實，就不妨加以區別，而有二藏（菩薩藏和聲聞藏也就是大乘和小乘）。有時還可以分判爲三輪：第一，根本法輪是佛最初所說的《華嚴》，此經談一因一果，舉出一乘爲根本。其次，由於根本說法不能普遍適用，便有大小乘各種經典，由一乘開而爲三乘，這是枝末法輪。第三，究竟法輪是佛最後之說，即《法華》、《涅槃》的會三乘歸於一乘。這樣的解釋，把當時流行的重要思想像《十地》、《法華》、《涅槃》，乃至《大品》、《維摩》等都融攝無遺，不過依然貫徹了言教平等的精神。特別是以《大品》對《法華》等來說，當時的成實論師和十地論師們也嘗有意地予以抑揚的批評。像成實論師以四時或五時來判教，將《大品》等般若看成第二時，十地論師以三宗或四宗來判教，又將《大品》作爲第二宗捨相教，而三論則屬於第三不眞宗。總歸一句話，般若、三論都是不究竟的。三論宗完全不這樣看。他們以爲，各種大乘所說無不歸於究竟，只是義理有正明，有傍明。像《般若》廣破有所得，正明無依無得，佛性、一乘等義都屬傍明。《法華》正明一因一果的一乘，而無所得和佛性都歸傍義。同樣地，《涅槃》正明佛性常住，而傍及一乘和無得。並且這些經對機不同，還有意地互相開闢，這就無礙於它們的會歸一趣，等無高下了。由此可見，三論宗的判教和一般從抬高自宗地位出發的完全不同。

再說觀行，三論宗以證得中道爲標準，建立「中觀」法門，而入手處便採取《中論》篇首緣起頌所說的「八不」看法。這是要從不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不來、不出的八方面去體會緣起的意義，從而認淸諸緣起法的實際，在離染趨淨的過程裏能正確地運用它們，以達到究竟。「八不」的看法可以有種種安排，扼要地說，不外於五句、三式，也就是聯繫著二諦、中道來作區別。所謂五句；從實生實滅看爲單純的俗諦（一句），從不生不滅看爲單純的眞諦（二句），從假設的生滅

看爲俗諦中道（三句），從假設的不生不滅看爲眞諦中道（四句），最後超過了這些，由非生滅非不生滅兩方面結合了二諦來看爲二諦合明中道（五句）。這裏面的三句中道還可以詳細些說，生滅都是因緣假名，所以說生，生而不起，說滅，滅而不失，這樣理會不生不滅，即是俗諦中道。和俗諦的假名生滅相待而有眞諦的不生不滅，假名生滅既非生滅，所待的眞諦假不生滅也非不生滅，這是眞諦中道。有爲俗諦假說生滅，空性眞諦不生不滅，兩者不離，生滅而不生滅，不生滅而生滅，這樣構成非生滅非不生滅，即是二諦合明中道。如此解釋，也是和成實論師們執有實理來說三種中道是判然兩途的。至於所謂三式：若其先著重有實法，空實而成假，這是第一式。並假亦空，是第二式。不待空空而即假成空，是第三式。這又和當時周顒所傳的「不空假名」、「空假名」、「不眞空」三宗的說法相當。最後所說即假成空或者不眞空，即《肇論》所說「立處皆眞」，這原是關河正傳（指羅什在關中提倡的正義），三論宗的中觀法門講到究竟處，當然會歸結到這上面的。

㈤歸於無得的方法論

三論宗用來思辨和批評一切的，是「破而不立」的方法，他們不留一點執著爲他人所破。這樣歸於無得的方法乃淵源於印度中觀的理論。龍樹《中論》第四品末尾有兩個頌說：「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」頌文的大意是，在以空無自性爲根據的這一大前提下，儘管立論爭辯時所舉不能概括淨盡，但意之所至，無不包含，再不會有例外來作爲反對的論證。這正同《廣百論》所說：「眞實觀一法，諸法不二相，諦了是空已，則見一切空。」所以靑目解釋《中論》那兩個頌，用總結的口氣說，這是依據空性解說一切的樞紐。三論宗的破而不立，正符合這層意思。或者有人疑惑，假使破了他宗而自無所立，豈不是落空了嗎？這也不然。因爲破邪即是顯正，邪執若盡，當然正義會完全顯露。所以三論宗雖不主張破外有立，但於邪正的區別却極嚴格。這裏所謂邪執，從外學、小乘到大乘，凡到了最後主張有少分所得的，一概歸在其中。就中國一方面言，外學最重要的是道家（這對佛家而說爲最要），小乘是當時的毗曇、成實，大乘即地論、攝論、地持諸師。依著吉藏的《三論玄義》所說，一切有得的議論大都從本體論方面立說。如道家之說「太虛」爲萬有本源，意謂以無爲本，有生於無，此即「本無論」。極至大乘地論攝論諸師說有「眞心」、「藏識」，亦復同於實體。由三論家看來，這些議論分別都屬假名，其實無得。再講「正義」，有人法兩部分。依人而說正，是出自龍樹所說，龍樹創興大乘是最契合佛意的。依法而說正，內外俱冥（內外議論概不滯著），大小同寂（大小乘說也無偏執），這才能符合正理，發起正觀，滅除戲論斷却苦輪，而達到佛家理想的境地。如此立說，當然是極端發揮般若無所得的義理的。

無所得，就執著的對象自性不實而言，它與無塵（即唯識無實所緣）很相似。當時主張無塵學說的，有新起的攝論師。《攝論》爲眞諦晚年在嶺南很用心的一部譯籍，經過他的解說、宏揚，弟子輩像僧宗、慧愷等，都能完全瞭解論意，並曾到建康一帶地方傳播，但被厄於成實、三論諸師，其說不行。一直到了隋初，曇遷躲避北周法難來南方，從桂州刺史蔣君的家裏得著傳授，後應隋文帝的召請，住在長安大興善寺，開始講傳此論。當時的人以爲創聞，一班耆宿大德如慧遠（六十五歲）、慧藏（六十六歲）、僧休、寶鉦、洪遵（五十八歲）、以至高年的曇延（七十二歲）都在那裏橫經稟義，眞屬盛極一時，因此北方《攝論》的學說非常流行。至大業初年，吉藏也到了長安，他想和在江左一樣，用三論來壓制《攝論》，於是雙方思想起了衝突。特別是三論主張無得，好像類似《攝論》的無塵，關於這一層更不能不嚴格地表示態度，避免混同。因此，吉

藏作《百論疏》，在〈破塵〉一品的前面加上個通論，名爲「破塵品要觀」。大意說，塵（意識的對象）由想立，三論的正觀是破想不破法，想息而法亡。這和小乘的析塵觀以爲對象是從鄰虛（即極微）所合成的不同，也和大乘的唯識觀說塵由識現的不同。因爲小乘看塵是實在的，大乘看識是實在的，一概歸於有所得，完全和三論的基本理論相反。至於大乘唯識觀的觀塵觀識，顯然有先後次第，這和三論的主張塵識同時破斥也屬兩途。所以，三論宗對於攝論師說的批評是，一往之談，未得究竟。這樣算是很扼要地劃淸了兩家學說的界限。

㈥典據方面的略評

三論宗學說的要點，前面已經列擧，現在從典據和思想兩方面分別略加批評。在典據上，三論宗是反對成實和攝論師而主張歸於無所得的。《成實》一論，性質比較特別。依照玄暢替《成實》作者訶梨跋摩（師子鎧）所做的傳記說，跋摩先研究了《迦旃論》（即迦旃延尼子所著《發智論》，是說一切有部的根本論典）宗旨，以爲都是枝末之談，無關教化的本源，於是去跟僧祇部論師尋究根本，澄汰五部，商略異端，而著成這部論書。這說明《成實》思想的來源在於僧祇。從律家所傳的源流看，僧祇原屬一類的分別說部，並非單純的大衆部。分別說的理論在印度本土沒有盛行，只流佈於錫蘭。所以後來從印度本土傳播的大小乘典籍都沒有《成實》思想的痕跡，而我國學者也始終不能明白它的眞相，甚至有人還認它爲大乘之說。現在用錫蘭方面的文獻資料，比較並按實《成實》所說的義理，先擧滅三心爲滅諦一義而言，分別說部原來主張有有情空和行空（這些等於別處所說我空和法空）；諸蘊上面沒有所謂有情這一法相是有情空，進而諸蘊亦不成有爲相是行空，因爲在滅定和無餘涅槃的狀態中諸蘊也是不存在的。這些恰恰是成實家所說滅三心的註脚。說沒有有情即滅假名心，說諸蘊不成有爲法即滅法心，滅了有爲入無餘涅槃，就連空心也沒有了。分別說部雖未明說滅空心，但含有這樣的意思是可以推論到的。因此，小乘的學說裏不但有我空，也有法空，只是它的究竟趣於斷滅而已。中國當時的學者因爲看到地論、攝論等說小乘不知法空，所以誤會《成實論》通於大乘。惟有吉藏依據三論的思想論斷《成實》決定是小乘之說。雖然《成實》也談到無得是究竟，但是先有有情、法、空三者之可得，而後歸趣於無。大乘不然，始終以無所得作方便，根本和小乘是兩途。關於這些議論，我們從典據上刊定，吉藏的見解完全正確。

其次，三論宗主張二諦應從言教方面說，而不可依境理分判。《中論》、《百論》，自然是這種說法的依據，如果比較《成實》所談，它的實際意義益能顯露。《成實論》裏，也嘗從言教一方面說二諦，像〈十號品〉說：「佛有二種語法，一依世諦，一依第一義諦，如來依此二諦說故所言皆實。又佛不說世諦是第一義諦，不說第一義諦是世諦，是故二言皆不相違。」這些是講，二諦各別當理，而不相混雜。要問，什麼是世諦？什麼是第一義諦？《成實論》〈論門品〉說：「論有二門，㈠世界門，㈡第一義門。以世界門故說有我，第一義門皆說空無。」現在推究《成實》這樣思想的來源，也在分別說部的主張裏。如錫蘭所傳《論事》的〈大品〉第一章說，佛有二種說法，一爲俗說，一爲眞說。如說有情、天、梵等名相，都屬俗說，如說無常等、蘊處界等、念住等，則屬眞說。有些人可從眞說得益，那末，就爲他們先眞而後俗；假使能由俗得益，就爲他們先俗而後眞。不管說俗或說眞，都是眞實。第一種眞實稱爲「假設言說諦」，它的內容是一般世間所承認的尋常道理；第二種眞實稱爲「眞實言說諦」，它的內容是諸法的如是相。這些話，正可用來解釋《成實》的二諦說，並還看得出《成實》二諦所詮的是二。更進一層，也可以明白三論宗以言教分別二諦，實際和《成實》不同，它所詮的却是一事，故說不從境理方面立論，只有解釋義理的方式才分

別得出眞俗。因此，三論宗對於《中論》裏有名的「三是偈」即「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」，作這樣的說明：第一句解釋假有即是俗諦，第二句解釋眞無即是第一義諦，這兩種都是言說，都是假設方便，方便即中道，因爲中道要由方便才能悟入的。三論宗如此解釋，典據上也算大體正確，不過關於假名一層說得還不透徹。偈文裏的假名原作「取因施設」，取即是受（感覺），由根和境相對而有所見聞覺知皆謂之受，以受爲因的施設相當於認識論上面的表象，由此進一步發展才有概念。三是偈的第一句泛指一切事物，第二句說無實性，第三句說只有假象。無實和假象兩義相反而相成，這正是中觀的宗旨所在，而三論宗那樣解釋却將它遺漏了，未免是種缺點。

最後，三論宗針對著攝論師說破想不破法，學陽燄水想作譬喻，以爲渴鹿見到陽燄誤認爲水，其實只有水想，而水的幻象如能去掉，顚倒分別就可消滅，因爲能分別和所分別原是一同起息，用不著像攝論家那樣講唯識無境而去境存識的。這一種說法，我們從《攝論》的本意上看，並不十分符合。攝論師眞正的唯識說原將唯識覺看成境界覺一樣，也是勢在必去的。他們嘗說，這像暗中見繩，顯現像蛇，蛇覺去了之後，繩覺也應消滅，因爲繩子從好多細縷合成，同樣的不實在，所以攝論師對識並不保留。並且識所緣的境界也不像三論宗所想像的那樣簡單，可以和想一同消滅。就以像水的陽燄來說吧，水雖不眞實，但在空氣裏，有那種動搖不定的光景，决非息了水想就會不存在的。關於這一層，本應有個交代，而三論宗忽略了，所以他們那種說法並不完備。這些是從典據方面對三論宗所作的略評。

(七)思想方面的略評

其次，講三論宗的思想怎樣從舊的思想發展而成，這在前面已經講過了，它是直接淵源於僧肇「不眞空」的學說的。不眞空意謂假空相即，所以會將眞俗二諦說成同緣一境，又會發生去想存眞以及除分別即顯實相等等的說法，這些都可看成思想上自然的開展。不過，大乘佛學的眞正精神不但在去想除分別，而應該反轉來依據無所得的實相更有所爲，所以說認識實相只是方便尙非究竟。三論宗的思想並沒有重視這一層，就像他們解說假名，僅僅泛指「名假」（《般若經》所說三假之一），至於實證以後運用假名來說教的「善權假」或「教授假」（也是三假之一）却沒有特別提出，以致有時否定概念（即名字）的作用而趨向消極，說到實相常强調離言忘慮，在實踐上也專向這一邊推進（其詳見「破塵品要觀」），不免有些偏失。

再講到有關那一時代社會意識的反映，當三論宗思想醞釀的時候，北方佛教學者間本有一種改革佛教的要求，因爲佛教傳來中國，表面爲大乘理論，而實際不脫小乘行徑，一向是退隱的、山林的。道教興起之後，找到這一弱點，對佛教痛加攻擊，以爲佛教破壞身、家、國，可稱三破。另一方面，由於佛教得著世俗大衆的信仰，經濟上逐漸構成寺院地主的形態，又爲逃避國家賦稅的處所，就會影響到一般社會經濟。所以北周的當政者武帝由於衞元嵩的提議，發生改革佛教的念頭，主張「一切皆道」，即謂眞正的道無處不在，並不必拘泥出家的形式。換句話說，他就是要藉口提倡大乘的精神來推翻佛教當時的制度。這件事經過七年的爭論（從北周・天和元年到建德三年，即567～574），最後決定實行毀像焚經，使僧尼還俗，算是中國佛教史上第二次的破佛（當時表面上連道教一齊廢棄，但另立「通道觀」，以道教徒主持它，而收容蓄髮的菩薩僧）。又過三年到建德六年（577），北周滅了北齊，連北齊的佛教一併破壞，當時還俗的僧人多至三百餘萬。這一事件發展至此可說達於頂點，影響所及，不能不激起當時佛教徒對於現實改變看法，因之佛家學說中的實相觀念，曾在各大家的思想上有再加認識的共同趨勢。不過，三論宗對這一點，依舊走了消極的道路。這應

該是，吉藏本人置身江南，對於北方法難並沒有痛切的感覺，而越時不久，隋朝又統治了全國，重新提倡佛教，恢復了寺院原來在社會經濟上的地位，這樣很容易使人感覺現實是可以維持舊狀，而對於實相的解釋不期然就偏向保守了（像「立處皆眞」的理論每每會被誤解爲存在的都有價值，這就便於主張維持現狀的有所藉口，而佛學裏一些從虛妄評價上不承認現狀的積極思想，如當時攝論師所傳播的，反而處處遭受壓制不得發揚了）。由這上面，我們也可理會三論宗思想短長之一斑。

〔參考資料〕《三論宗之發展及其思想》、《三論典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》㊼、㊽）；《日本佛教史綱》（《世界佛學名著譯叢》㊸）；大容譯《古三論宗的傳承》（《諦觀》第五、六期）；平井俊榮著．許明銀譯《中國三論宗的歷史性格》（《諦觀》第三十～三十三期）；前田慧雲《三論宗綱要》；《中國般若思想史研究——吉藏と三論學派》；安井廣濟《中觀思想の研究》；丸山孝雄《法華教學研究序說——吉藏における受容と展開》；Richard H. Robinson《Early Madhyamika in India and China》。

三輪身

指自性輪身、正法輪身、敎令輪身三者。簡稱三輪。輪者，摧破義；「輪身」意指摧破衆生煩惱之力。密教金剛界曼荼羅，有從果向因與從因至果二種次第；而在從果向因的次第中，本地大日如來垂迹利濟教化衆生的順序，可分成此三種。

(1)**自性輪身**：曼荼羅中臺大日如來以本地自性的佛體化益衆生，因此稱爲自性輪身。金剛界曼荼羅九會中的前六會，以大日如來爲中臺者，均屬自性輪身。

(2)**正法輪身**：大日如來垂迹現菩薩身，以正法化益衆生。第七理趣會以金剛薩埵爲中臺者，屬正法輪身。

(3)**敎令輪身**：大日如來爲敎化剛强難度的衆生，現大忿怒相以降伏之。在第八降三世羯磨會、第九降三世三昧耶會，現金剛薩埵、忿怒明王身者，即敎令輪身。

因此，自性輪指如來當體；正法輪指垂迹現菩薩身；敎令輪指垂迹現明王身。故三輪依次爲五佛、五菩薩、五大明王。《祕藏記》即以大日、阿閦、寶生、彌陀、不空五佛爲自性輪身，般若、金剛薩埵、金剛藏王、文殊（或觀音）、金剛牙五菩薩爲正法輪身，不動、降三世、軍荼利、大威德（或馬頭）、金剛藥叉五明王爲敎令輪身。

關於三輪身之配屬，另有異說，如《仁王經儀軌》卷上以金剛波羅蜜多（轉法輪）、金剛手（普賢）、金剛寶（虛空藏）、金剛利（文殊師利）、金剛藥叉（摧一切魔怨）五菩薩爲正法輪身，以不動、降三世、甘露軍吒利、六足（大威德）、淨身（烏樞瑟摩）五明王爲敎令輪身；安然之《菩提心義》卷五（本）中，去虛空藏菩薩代之以金剛藥叉菩薩；《祕藏記》又將金剛業菩薩、穢跡金剛（烏芻澀摩明王）配爲不空成就佛的正法輪身、敎令輪身，或以慈氏菩薩、無能勝明王爲釋迦之正敎二輪身。

〔參考資料〕《仁王經良賁疏》卷三（下）；《攝無礙經》；《祕藏記私鈔》卷十；《曼荼羅私鈔》。

三默堂

指禪剎的浴室、僧堂及西淨（廁堂）三處。在此三堂中須嚴守緘默，故名。《毗奈耶雜事》卷三謂（大正24・219b）：「時諸苾芻於浴室內漫爲言話，佛言不應漫話。然洗浴時有二儀式：一者法語，二聖默。」《勅修百丈清規》卷六謂（大正48・1145c）：「不得在僧堂中看經看册子。」又，《緇門警訓》卷九〈登廁規式〉中謂（大正48・1092a）：「旣在廁中，不可語言作聲。文殊經云：大小便時，身口狀如木石，不得有聲。」

另外，《大日經供養次第法疏》以食堂替換僧堂，謂食時、大小便時及洗浴時須禁語。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈殿堂門〉；《大比丘三千威儀》；《沙彌威儀》；《百丈清規證義記》

卷六、卷七（下）；《禪苑清規》卷七。

三歸依（梵tri-śaraṇa-gamana，巴ti-saraṇaga-mana，藏skyabs-gsum-du ḥgro-ba）

又稱三歸、三自歸、三歸戒、趣三歸依。「歸依」又寫作「皈依」。「三歸依」指歸依佛、法、僧三寶。歸依三寶，是成為佛教徒的基本條件。此三寶有多種尊稱，如云：「歸依佛兩足尊、歸依法離欲尊、歸依僧衆中尊」；或「歸依佛陀兩足中尊、歸依達磨離欲中尊、歸依僧伽諸衆中尊」。

關於三歸依的起源，《五分律》卷十五載，世尊成道後七日遊化人間，受五百商客中的離謂與波利二人供養，並為彼等授二自歸。不久，度五比丘，三寶具足。時，長者子耶舍為比丘，其父先受三自歸，次受五戒成優婆塞。由此可知，佛成道之初三寶未具足時，僅授佛、法二歸戒；耶舍比丘之父是第一位獲授三歸五戒的佛教徒。

歸依，有救護、趣向之義。三歸依有二種，即(1)受戒三歸：為受五戒等而先受三歸；(2)翻邪三歸：非為受戒，僅受三歸者。《毗尼母經》卷一（大正24・802b）：

「三歸有二種：一者為受五戒、十戒、八齋故受三歸，乃至為受二百五十戒故受三歸。二者直受三歸。所以爾者，當爾之時，佛未制二百五十戒乃至八齋，以是義故，直說三歸得受具也。」

受三歸依時，隨戒師三唱「三歸三竟文」，或誦《毗尼討要》卷五之（卍續70・352下）：「我某甲（歸依者的姓名）盡形壽，歸依佛、歸依法、歸依僧。我某甲盡形壽，歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟。」或誦湛然《授菩薩戒儀》之（卍續105・10下）：「弟子某甲願從今身盡未來際，歸依佛兩足尊、歸依法離欲尊、歸依僧衆中尊。弟子某甲等從今身盡未來際，歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟。」

歸依三寶之旨趣，據《俱舍論》卷十四載，以救濟為義，歸依三寶能永遠解脫一切苦。另據《大乘義章》所載，有三義：(1)為遠離生死之惡不善；(2)為求出世涅槃；(3)為利益衆生。又《法界次第初門》卷上（下）謂（大正46・670b）：「三歸之用正破三邪，濟三塗，接三乘，出三有。佛法以此三歸為本，通發一切戒品及諸出世善法。」此外，如《大智度論》卷一、《究竟一乘寶性論》卷一、《大乘起信論》、《佛地經論》卷一、《阿毗曇心論》卷一等佛典之卷首，往往先列歸敬三寶之文，以表示對三寶之禮敬。

《大乘法苑義林章》卷四（本）載，歸依與敬禮之別有七種，即（大正45・316c）：

「㈠歸依據重，但唯身語；敬禮通輕，該心及色，通三業故。㈡歸依境廣，必具歸而成業；敬禮或寬，縱偏依而辯事。具歸三寶方是歸依，但敬一尊即是敬禮。㈢歸依有其限齊，發言必終未來；敬禮但約投誠措想。由其永誓，故歸依言，願從今身盡未來際；諸敬禮者，舉心虔仰即是敬禮。㈣歸依情懇，帶無表以為歸依；敬禮心通，或唯表而為體。歸依必有表與無表；但有善表即成敬禮故。㈤歸依義重，必合身語；敬禮通輕，唯一即是。㈥歸依帶相，唯在欲色；敬禮義通，亦遍無色。㈦歸依義勝，觀眞理而亦成；敬禮通微重賢善而兼是。」

日僧源信在其《選擇本願念佛集》曾謂三歸依，有大乘、小乘之別。上列《授菩薩戒儀》之「三歸三竟文」所述，即大乘之三歸依，《毗尼討要》之「三歸三竟文」則為小乘之三歸依。

◉附：印順《佛法概論》第十五章（摘錄）

佛法的中道行，不論淺深，必以歸戒為根基。皈依、受戒，這才成為佛法的信徒——佛弟子。從此投身於佛法，直接間接的開始一種迴邪向正、迴迷向悟的，革新向上的行程。

釋尊開始教化時，即教人皈依三寶。皈依，有依託救濟的意思。如人落在水中，發現救生艇，即投託該船而得到救濟。歸依三寶，即在生死大海中的有情，信受佛法僧三寶，依止

三寶而得到度脫。歸依的心情是內在的，但要有形式的歸依，所以學者必自誓說：「從今日，我歸依佛，歸依法，歸依僧。」（《雜含》卷一第三十經）佛是佛法的創覺者，即創立佛教的領導者；法是所行證的常道；僧是如實奉行佛法的大衆。如通俗的說，佛即是領袖，法即是主義，僧即是集團。歸依於三寶，即立願參加這覺濟人類的宗教運動，或作一般的在家衆，或作特殊的出家衆，以堅定的信仰來接受、來服從、來擁護，從事佛法的實行與教化。經上說：佛如醫師，法如藥方，僧伽如看病者——看護。爲了解脫世間的老病死病，貪瞋癡病，非歸依三寶不可。歸依三寶，即確定我們的信仰對象，從世間的一般宗教中，特別專宗佛法，否定一切神教，認爲唯有佛法才能解脫自己，才能救拔有情。所以歸依文說：「歸依佛，永不歸依天魔外道」等。歸依是純一的，不能與一般混雜的。迴邪向正、迴迷向悟的歸依，決非無可無不可的，像梵佛同化，或三教同源論者所說的那樣。

皈依三寶，不能離却住持三寶，但從皈依的心情說，應把握皈依三寶的深義。皈依本是一般宗教所共同的，佛法却自有獨到處。三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行者，對於佛弟子是模範，是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即爲了要實現這樣的正覺解脫。所以皈依佛與僧，是希賢希聖的憧憬，與皈依上帝、梵天不同，也與皈依神的使者不同。因爲皈依佛與僧，不是想「因信得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上，向解脫。論到法，法是宇宙人生的眞理，道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，爲佛弟子究竟的歸宿。初學者皈依三寶，雖依賴外在的三寶，引導自己，安慰自己，但如到達眞——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。皈依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實在是自己理想的模範。所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。從皈依的對象說，法是眞理，佛與僧是眞理的體現者。但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現眞理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成爲後學者的歸依處了。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十一；《大般涅槃經》卷五；《勝鬘經》；《悲華經》卷二；《大方等大集經》卷三十二、卷四十五；《四分律》卷三十二；《十誦律》卷五十六；《有部毗奈耶》卷四十四、卷四十五；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一；《大毗婆沙論》卷三十四；《雜阿毗曇心論》卷三、卷十；《大智度論》卷十三。

三類境

三類境是慈恩宗（唯識宗）關於辨認一切境相（唯識四分中的相分）的學說。三境是性境、獨影境、帶質境。它的名義和性質，如《成唯識論掌中樞要》敍述唐·玄奘法師所作的一個頌文說：「性境不隨心，獨影唯隨見，帶質通情本，性種等隨應。」窺基又在《大乘法苑義林章》中也跟著這樣闡說。窺基的弟子慧沼法師在《成唯識論了義燈》中更詳加解釋。

但諸論中從來沒有說過三類境的名目，所以它是玄奘探諸論意的創說（據《成唯識論學記》引慧沼之說，這是奘師依《瑜伽師地論》卷七十二中「本性相、影像相」的意義而建立的）。

(1)性境：性境是具有眞實體性的境界：色境是眞實的色，心境是眞實的心。此境有三種特徵：第一，從自己各別的實種子生起。第二，有實體實用，不像空華兔角等體用都無。第三，各守自性，不隨從能緣心；而能緣心對它也不改變它的性質，只眞實符合它的自相而緣取。例如眼識等前五識及五俱同緣意識的見分所緣取的色、聲、香、味、觸五種境，第八阿賴耶識的見分所緣取的種子、有根身、器世界、三種境，都是性境。

不隨心，依《唯識樞要》有三種：第一，此境則是非善非惡（染）的無記性，不隨從能緣心的善惡起善惡的變化，這叫作性不隨。第二，不隨從心繫屬於同一界地，例如第八識繫屬於欲界，而所緣取的種子通欲、色、無色三界，以及身在下界起二通時，眼耳二識緣取上二界，身在上地眼耳二識緣取欲界，這叫做繫不隨。第三，由於相見別種，所以不隨心從同一的種子生，這叫做種不隨。《了義燈》說有四不隨，除以上三種之外，還有不隨心是異熟等，例如第八識的見分是異熟性，而所緣取的五塵相分却和它不同，這叫做異熟不隨。

⑵**獨影境**：這只是能緣心用强分別力變現而無本質的境界。此境客觀上完全不存在，只是主觀上的顚倒計度單獨所變的影像，所以叫做獨影。此境和性境相反，和能緣心從同一的種子生，沒有實體實用。例如第六識緣取龜毛兔角空華等境，又如夢境，這些境都不是從實種子所生的實法，也沒有所托的本質，只是由第六識構畫分別的勢力所成。

獨影有有質、無質二種。以上所說是無質獨影。還有有質獨影一類，它雖然有本質，而因爲那個本質是不生法，所以相分仍然不仗托它生起。例如第六識緣取無爲，無爲是不生不滅法，不會生起相分，但由第六識用妄分別變作相似的相分而緣取它，所以也叫它作獨影。

總上所說，獨影境只是能緣心用强分別力所變現，從而三性、種子及界繫等都隨從主觀的見分，所以說「獨影唯隨見」。

⑶**帶質境**：這是說主觀能緣心所緣取的境界，雖然有所托的本質，然而和它的自相不符。「帶」有兩種意義，一是挾帶，二是帶似。能緣心緣取此境的本質時，挾帶著它或者帶似它而作異相的分別，另依自力變現一種和它的自相不符的境界，所以叫作帶質境。例如第七識以第八識的見分爲本質變起我法的相分，所緣取的本質並不是我法。但是因爲它沒有轉易間斷一類相續無常似常，所以無明相應的第七識誤認作我法而緣取。它確實有所托的本質，不是完全由能緣心的分別而生，因而和獨影境不同。但是所托的本質雖然是有實體的性境，所起的相分却和它的自相不符，因而也和性境不同。簡單地說就是在見分的妄情和本質的性境之間所起的一種相分。此外第六識對所緣取的本質起非量的相分，例如夜間見繩誤以爲蛇，也是此境。

總之，帶質境確實有所托的本質，所以不是「唯從見」。但是並非照本質原樣映寫，所以也不是完全「不隨心」。它一面可判從能緣心，一面也可判從本質，而說它的性有兩面，種、繫也有兩面。就是帶質境的三性不定，例如第七識緣取第八見分，所緣取的相分可隨從本質判它是無覆無記性等，也可隨從見分判它是有覆無記性所攝。這是性通情本。其次，帶質境因爲本質和相分並起而形成那種境界，又熏成相分和本質的種子，所以可說是從本質的種子生，也可說是從見分的種子生（或者缺一不可）。這是種通情本。又這個相分的界繫，可隨從見分說，也可隨從本質說。這是界通情本。

「性種等隨應」，依《唯識樞要》說，隨應的意義是不定。這又有兩種，一種是三類境的隨應，一種是性種等的隨應。前一種是顯示三類境諸心聚的生起，有只是一類，有二合，有三合。所謂一類，就是以上所說的各別三境，例如根本智緣眞如只是性境，第六識緣龜毛空華等只是獨影境，第七識緣第八見分只是帶質境。所謂二合，是二境並存，例如第八識緣取自地散境時，心王所緣是性境，而心所所緣是獨影境。又前五識所緣自地五塵是性境，也可說是帶質境；第六識緣取過未五蘊時是獨影境，也可說是帶質境。所謂三合，是三境並存，例如第八識緣取定果色時，心所所緣只是獨影境，心王所緣却是性境，但以第六識所變的定果色爲本質，所以也可說是帶質境。二三合中有些實在是假說，不一定具備某境全部的定義時也可獲得某境的名稱，實際則決沒有二三類境合而爲一的。

隨應的後一種，顯示三類境隨其所應三性、種子和界繫等不定。有三性同而種子、界繫不同，例如欲界的第八識緣取上界的天眼天耳，所緣的天眼耳根隨從第八識是無記性，然而能生的種子和界繫各別，又有界繫同而三性、種子不同，例如欲界的前五識緣取欲界五塵，界繫同而能生的種子各別。又前五識通三性而相分是無記性。還有種子同而界繫不同，例如第八識緣取定果色，心所所緣和見分同，然而心王所緣的定果色是上界繫，而第八識是欲界繫。（黃懺華）

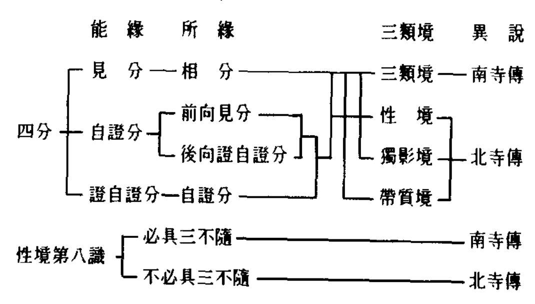
◉附：保坂玉泉〈唯識三類境義的研究〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊸）

㈠頌文的解說

先解說三類境頌文，第一句「性境不隨心」，「性」是體性之義，又不改之義，心總稱四分（譯者註：四分是相分、見分、自證分、證自證分），若略後三分是指見分，本句所說的性境，是以吾人之認識即分別見照不能改變其性質的客觀的存在亦即是直覺的存在，以例來說，像眞如實性不能由人之認識所左右，其存在超然確實，這便是性境之一種。第二句「獨影唯從見」，獨影境與性境完全相反，此境是吾人妄想幻覺所生錯覺的存在，專以人之主觀見分（譯者註：四分中之見分）所造成，毫無客觀的本質，因無本質，單獨如影的存在，故稱爲獨影境，像如夢幻龜毛兔角等便是。第三句「帶質通情本」。帶質境的「質」是本質實體，「情」是前二句所說的心與見同是見分，「本」是本質，本境雖然具有客觀的妥當性的存在（本質），但因吾人之分別見分可變其存在的性格故，即對所有的東西，不能認識本來的自相，如此對象便是帶質境，此境有本質的存在與第一之性境同，心情所變與第二之獨影相似，即屬於前二境之中間的存在。以上三類境的存在價值，性境最眞正確實，獨影境最不正不確實，帶質境即介在二者中間平常的存在。第四句「性種等隨應」，「性」是善、惡、無記三性之義，「種」是種子，「等」是三界繫等所略的字，其意謂：一切諸法的存在，要以性境等三類境的範疇來截然統攝是不可能的，蓋諸法索連三性、種子、界繫等種種複雜的條件，若以微細論之，無法截然判定，如此場合，應適宜隨應處置，不可呆板，所以本句可以說是對三類境以外，認有不定場面的句，又名隨應句或不定句，如此一來可以不冒萬法攝不盡的過失，尙且更使一切唯識之義成爲金城鐵壁，玄奘三藏在此僅僅五言四句之中，將大宇宙一切萬法網羅分類殆盡，用字巧妙之極，令人歎爲觀止。

㈡三類境的範圍

三類境的範圍，對四分的相配如何，關於這一點，《同學鈔》卷一之九（大正66・85b）列舉自古以來所傳南北兩寺的異說，用以比較，玆以圖示如下：



以下請聽兩寺所傳的意見：

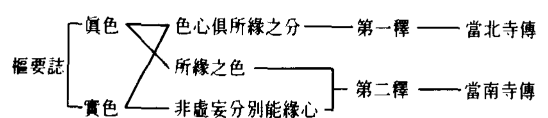
⑴南寺傳：在南寺傳是主張三類境僅局限於相分而已，其所引用之證據是《了義燈》卷一（末）之文（大正43・677c）：「然同別種，復有種別性與見同，或復性同而繫種別，或復相分性隨見質，判性不定，或雖有質相見同生不生本質，由此不定故，三藏法師以爲一頌。」意謂，三藏製作三類境頌的目的，是爲分類見分所緣境相分的種類，並非爲開顯自證分、證自證分所緣境，蓋後二分是見分之體非在見分之外故，僅將見分所緣境相分分類便足。

對此北寺方面即反駁稱：《樞要》卷上（末）（大正43・620a）有「總攝諸境有其三類」，又「以此一頌定諸法體」之文，將如何會通辨釋，南寺即答稱：「諸境」及「諸法」的

含意是指見分的境界相分多類之意，並非包含後二分所緣境，又在北寺所講，後二分境亦屬性境一節，性境原來以不隨心爲原則，後三分因係同一種隨心故違反此原則，不能將三分統稱屬於性境，如此北寺傳顯屬錯誤。

⑵北寺傳：北寺傳即主張三類境是通後二分所緣境的，蓋三藏入室高足窺基，既然在《樞要》講述前兩句「總攝諸法」「定諸法體」故，三類境的範圍應該涉及後二分，一如前圖所示，自證分所緣自之見分及證自證分，及證自證分所緣自之自證分，均屬性境，如南寺所傳，三藏實爲分別相見二分同別種，故作此頌，雖然不錯，但不妨將後二分境攝入三類境。其次性境雖是以不隨心爲原則，但不儘如此，如《同學鈔》卷一之七（大正66・85c）有這樣的記載：「先德釋此事云性境不隨心帶質通情本，性境帶質同無唯字，故有隨心性境不通情本帶質也，述獨影唯從見於獨影境無不隨見，以有唯字。」根據上開文證，所以北寺即判定後二分境才是隨心性境的特例，可通於三類境。

⑶兩傳的相似思想：三類境對四分的關係，過去在中國，好像有辯論過，如宋代智覺禪師永明延壽的《宗鏡錄》第六十八卷（大正48・798c）有一段解釋《樞要》的「一者性境諸眞法體爲性境色是眞色心是實心」文中，引用著者不詳的《樞要誌》的解釋，圖解其文意即如下圖：



上解與日本南北兩寺所傳固無直接關係，不過是一種偶然的一致。

⑷兩傳的批評：上開兩傳均有長短得失，不得一概而論，在我的見解是，南寺傳對三類境的興起及頌文的來由有忠實地符順的長處，但因對文字上過於拘執的關係難免有不詳盡三類境義理的失，這是其短處，相反地北寺傳對三類境的哲理有充分發揮的長處，但對頌文的由來及文句有不符合的嫌疑，這是其短處。

前者南寺傳可以說是保存的傳統的，後者北寺傳是進步的究理的，均有一得一失一長一短，相差不多，思想上亦無多大的變動，取捨任人自由。但北寺傳的《同學鈔》卷六有如下的評語：「問：付三類境廢立，且唯於見分境爲論之將通後二分哉？答：先德傳異（中略），今此二傳南寺北寺諍，各立道理互引證文，然且依北寺傳可云通後二分境也。」鈔主對此問題，很輕描淡寫地如此批評。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷三（本）；《大乘法苑義林章》卷四（末）；《成唯識論了義燈增明記》卷四。

三寶物

指屬於佛、法、僧三寶的器物。《梵網經》卷下謂（大正24・1006c）：「應生慈心，善和鬥訟，善守三寶物，莫無度用如自己有。而反亂衆鬥諍，恣心用三寶物者，犯輕垢罪。」《大寶積經》卷一一三〈營事比丘品〉謂（大正11・643c）：「又於自利養心常知足，三寶物中不生我所有想。」

茲略述三寶物如次：

⑴佛物：依《四分律行事鈔》卷中之一所述，可分爲①佛受用物，指佛曾受用的堂宇、衣服、牀帳等。②施屬佛物，指施予佛的錢寶、田園、人畜等。③供養佛物，指供養佛的香燈、華幡、供具等。④獻佛物，指獻給佛的醫藥、飲食等。

《梵網經菩薩戒本疏》卷二則謂佛物有六種，即前四種外，加①佛寶物，指佛之色身不得受用，應懸掛於爪髮塔中供養佛之法身的物品；②局佛物，指限於一佛專用者。如本欲供養釋迦像之物，不得轉作供養彌陀等；本欲造佛像之物不得改造菩薩天神像等。

⑵法物：依《四分律行事鈔》卷中之一所述，可分爲①法受用物，指軸帙、箱巾、函帕等物。②施屬法物，指施予法的田園等。可二分，一分施予經，一分施予讀誦經典者。③供養

法物，指供養經卷等之香華等。④獻法物，指供養經卷等之飲食等。

《菩薩戒本疏》卷二又另舉出兩種，即①法寶物，指應置於塔中，供養法寶之物，不得用以作經或給與說戒人等。②局法物，如本欲作《大品經》之物不得改以書寫《涅槃經》等。

(3)僧物：依《四分律行事鈔》所述，可分為①常住常住物，指眾僧的廚庫、寺舍、眾具、華果、樹林、田園、僕畜等。即一寺一所固定分用之物，其雖體通十方，但不可十方分用，且僅限本處，故名。②十方常住物，指飯餅等物，十方僧眾皆可受用，但因侷限於本處，故名。但醬豉等不問生熟，取為日用，即屬十方常住；未限當日供僧者，則屬常住常住物。③現前現前物，如衣、藥、房具等非常住固定物，凡有施主臨時施予現前之僧，現前之僧得受用之。④十方現前物，指亡五眾之輕物，或檀越時非時施之施捨物。因非常住固定，廣屬十方僧眾，故名。

《菩薩戒本疏》卷二則將僧物分為①僧寶物，指供養僧寶之物。若有施主應還付施主，無施主則應著塔中供養第一義諦僧，聖僧、凡僧皆不得取分。②常住僧物，即前述的常住常住物及十方常住物。③十方現前僧物、④眾僧物，即前述之十方現前物。⑤己界局僧物，指侷限於己界之僧物，如施予此寺現前僧之物不得轉施他寺。

總此，凡偷盜、轉用三寶物，乃至借貸不還者，均可依其輕重治罪。

〔參考資料〕 《菩薩戒經義疏》卷下；《摩訶止觀》卷八（下）；《受菩提心戒儀》；《南海寄歸內法傳》卷四〈亡財僧現〉條；《梵網經古迹記》卷三；《釋氏要覽》卷中。

三寶院

日本眞言宗醍醐寺直屬寺院（又稱「塔頭」）。位於京都市伏見區醍醐東大路町。為醍醐五門跡之一；明治維新以前，一直為修驗道當山派的本山。係醍醐寺十四世座主勝覺於永久三年（1115）所創建。初號灌頂院，後改稱三寶院。康治二年（1143），勅列為御願寺。正治二年（1200）、貞永元年（1232）二度遭火災燒毀，後由憲深、定濟再建。文保二年（1318），又遭祝融肆虐，後復興重建。

該院原採一山輪住制，傳至定濟時，改採獨住制。又，第二十一世賢俊受足利尊氏的外護，改築伽藍。至第二十五世滿濟，寺勢凌駕其他四門跡，支配醍醐全山；此後，醍醐寺座主僅限於本院住持始能擔任。應仁、文明兵亂後，堂舍多毀，通海於醍醐舊址建立金剛輪院、灌頂堂。慶長三年（1598），義演改修諸堂，並增築新殿、林泉。明治四年（1871），門跡號被廢止；十八年，獲准恢復，迄至今日。寺寶甚多，有虛空藏菩薩像、木造彌勒菩薩坐像、《滿濟准后日記》三十八冊、《義演准后日記》六十二冊等，皆列為國寶。

三十二相（梵dvātriṃśan mahā-puruṣa-lakṣaṇāni，巴dvattiṃsa mahā-purisa-lakkhaṇāni，藏skyes-bu chen-poḥi mtshan sum-cu rtsa-gñis）

指佛及轉輪聖王身所具足的三十二種微妙相。又名三十二大丈夫相、三十二大人相、大丈夫三十二相、大人三十二相、三十二大士相，略稱大丈夫相、大士相、大人相、四八相。茲分釋如下：

(1)足下安平立相（su-pratiṣṭhita-pāda）：又稱足下平相、足安立相、安立足相、足安平相、足下平滿相、足下安平相、足安平立相、足下平正相、足下善住相、足下安立相、兩足掌下皆悉平滿相、足善安住等按地相、足下平正周遍案地相、足下平滿蹈地善住相。謂足下平坦而善安住，如香奩底之平正而無高下，設地有高低，隨其高低密觸地上，其間無一針一髮之可容。佛在因位行菩薩行時，常行布施不吝惜，守禁戒而不破，修忍辱而不生忿怒，深入禪定，如大高山安住，因而感得此一妙相。此相表佛之慈悲平等，不論菩薩或逆罪者，皆憐

愍引導利益之德。

⑵**足下二輪相**：又稱足下輪相、千輻輪相、足下千輻輪相、足下生輪相、足下千輻網輪相、常現千輻輪相、足下千輻輪文輞轂衆相、足下具足千輻輪相、雙足下現千輻輪輞轂衆相等。謂足下千輻輪寶之紋路分明，輞轂等一切妙相悉皆圓滿。係佛在因位時，常以如法之財布施、供給父母師長善友乃至畜生所感得之妙相。猶如輪寶能八方上下頓轉，開山分水，碎石折木，飛天降地，伏怨敵，摧惡魔。此相表佛常愍念一切衆生，開瞋恚之山，分貪愛之水，照破愚癡無明之德。或謂手足均有輪相，又稱爲手足輪相（cakrāṅkita-hasta-pāda-tala）、手足千輻輪相、手足掌中各有輪相、兩手兩足皆有輪相；或分爲二相，稱之足下輪相、手掌輪相。

⑶**長指相**（dīrghāṅguli）：又稱纖長指相、十指纖長相、指纖長相、指長好相等。或有單取足指名足指纖長相，或取手指名手指纖長相，或手足並取名手足相、手足長指相、手足指纖長相、手足指皆纖長相、手足諸指圓滿纖長相、兩手兩足皆悉纖長相諸說。乃佛在因位恭敬禮拜諸師長，合掌起立常令生歡喜，不殺不盜，破憍慢而感得的妙相。指之纖長表壽命長遠且爲衆生愛樂歸依之德。

⑷**足跟廣平相**（āyata-pāda-pārṣṇi）：又稱足跟廣相、足跟滿相、足跟長相、足跟踝後兩邊平滿相、脚跟長相、臃足跟相、足跟滿好相、足跟圓長相、足跟圓滿相、足跟趺長相、足跟圓正相、足跟廣平相、足跟廣長圓滿相、足跟廣具足圓好相、足跟圓好相等。跟者，足踵之謂，此相指足踵之圓滿廣平。係佛在因位勤修持戒聞法惠施等行業，以及離不予取而感得的妙相；表壽命長遠而化益盡未來際衆生之德。

⑸**手足指縵網相**（jālāvanaddha-hasta-pāda）：又稱手足網縵相、手足指鞔相、手足縵網相、手足網相、手足合網縵相、手足網縵猶如雁王相、俱有網鞔相、手足十指網密相、兩手兩足皆有網鞔相、指網縵相、手足指皆網鞔相、指間雁王相、手足指間具足羅網相等。手足之一一指間有網縵猶如雁王之蹼，其色金黃，其紋路如綾羅。係佛在因位常修四攝法，由攝取衆生而感得的妙相，恰如水鳥出沒或陸或水自在無礙，佛常出沒於三界流轉之愛河攝取五道衆生，令離煩惱惡業之淈，至無爲彼岸。

⑹**手足柔軟相**（mṛdu-taruṇa-hasta-pāda-tala）：又稱手足輭相、手足柔軟勝餘身相、手腳柔輭如天劫貝相、兩手兩足皆悉柔輭相、手足如兜羅綿相、手足細軟相、手足柔軟勝過一切相、柔軟相等。手足極柔軟，猶如兜羅綿，其色赤紅。係佛在因位以上妙衣服、飮食、臥具供養師長，以及父母師長有病時，親自奉事供養而感得的妙相；表佛以慈悲柔軟之手平等攝取親疎之德。

⑺**足趺高滿相**（ucchaṅkha-pāda）：又稱足趺高好相、足趺高相、足趺高平相、足趺上隆、足趺端厚相、足趺高平好相、足趺隆起相、足趺脩高充滿相、足趺高隆相等。謂足趺充滿柔軟，其形如龜背甲，行步時現印文。《大智度論》卷四謂（大正25・90b）：「足蹈地不廣不狹，足下色如赤蓮華，足指間網及足邊色如眞珊瑚，指爪如淨赤銅，足趺上眞金色，足趺上毛青毗琉璃色，其足嚴好，譬如雜寶屐種種裝飾。」此是佛在因位修福精進勇猛而感得的妙相，表利益衆生大悲無上之內德。

⑻**伊泥延蹲相**（aiṇeya-jaṅgha）：又稱伊尼延鹿王相、伊尼鹿王腨相、腨如鹿王相、伊尼鹿蹲相、鹿蹲相、鹿王腨相、足兩踝臃相、兩腨鹿王相、足踝臃相、蹲相嚴好如伊尼鹿王相、膞臃長如伊尼鹿王相、翳泥耶蹲相、臃蹲腸如伊尼延鹿王相、堅泥耶腨相、伊尼延鹿蹲相、腨如伊尼鹿王相、伊泥延膞相、堅泥邪仙鹿王腨相、雙腨如鷖泥耶仙鹿王腨相、伊泥延鹿腨纖好相、踹如鹿王相、鹿蹲脹相等。伊泥延，鹿之一種，謂佛之雙腨（腨，音串，指小腿肚。）纖圓，猶如鹿王之蹲。係佛在因位專心聞法，及由演說而感得的妙相；表見者歡喜讚

嘆，修學速疾，消滅一切罪障之德。

⑼**正立手摩膝相**（sthitānavanata-pralamba-bāhutā）：又稱正立不屈二手過膝相、平立手摩膝相、立身摩膝相、手摩膝相、手過膝相、平身端坐垂手過膝相、立手摩膝相、平住手摩膝相、平住手過膝相、垂手過膝相、雙臂脩直臑相、平住兩手摩膝相、正立不曲二手過膝相等。謂雙臂脩直，立正時兩手垂膝，譬如白象平立其鼻至膝順。此係佛在因位知飲食足而不貪著，常好惠施而不惜財，有病者則親看與藥，如臣子之事君父，又能離我慢而感得的妙相；表佛引導愚惡凡夫拔苦與樂，降伏一切惡魔而哀愍摩頂衆生之德。

⑽**陰藏相**（kośopagata-vasti-guhya）：又稱陰藏如馬王相、馬陰藏相、陰馬藏相、勢峯藏密相、馬王陰藏相、象馬藏相、象王馬王藏相、勢峯藏匿隱密不現相、陰藏不退相、如象馬王藏相、陰藏隱密相、陰相等。謂陰（男根）相其勢高如峯，而隱不現，如馬王又如象王。係佛在因位修慚愧斷邪淫，覆藏他人過失，見怖畏者救護之，見裸形跣足者施與衣服覆物，由供養而感得的妙相；表壽命長遠，得多弟子之德。

⑾**身廣長等相**（nyagrodha-parimaṇḍala）：又稱身圓滿如尼拘律樹相、身縱廣相、身體上下縱橫正等如尼拘樹相、體相縱廣量等周匝圓滿如諾瞿陀相、身縱廣等如尼拘類樹相、身分圓滿如尼拘陀樹相、尼俱盧陀身相、身相圓滿如諾瞿陀相、身圓滿足如尼拘陀樹相、身分圓滿相、身縱廣等如尼拘陀樹相、身相圓滿如尼拘陀樹相、身形妙圓滿如尼拘陀樹相、尼俱樓樹相、圓身相等。謂佛身縱廣左右上下，其量全等，周匝圓滿如尼拘律樹。係佛在因位常勸衆生行三昧，又施以無畏，飲食知足而惠施樂，瞻病給藥而感得的妙相；表永離血肉身，得無礙身、無染身、圓應身、金剛力身、無上智身、淨法力身、安住力身、功德力身、具足法身等，無上法王尊貴自在之德。

⑿**毛上向相**（ūrdhvaṃ-ga-roma）：又稱身毛上靡相、毛上旋相、毛上向右旋相、身毛右旋相、身毛上向相、身毛上向靡相、身毛上向而右旋相、身毛右旋上靡相、髮毛端皆上靡右旋宛轉相等。謂佛之髮毛，由頭至手足一切毛端皆上靡，右旋，其色紺青柔潤。或作身毛上靡相與一一毛右旋相之說。此是佛在因位於無量世常化衆生，修布施持戒，行一切善法而感得的妙相，能令瞻仰之衆生心生歡喜，得益無量。

⒀**一一孔一毛生相**（ekaika-roma-pradakṣiṇāvarta）：又稱毛孔一毛相、一孔一毛相、一一毛相、一孔一毛旋生相、毛孔各一毛生相、一一毛孔皆生一毛相、身諸毛孔一一毛生相、孔生一毛相、一毛孔有一毛生相、身一孔一毛生相、一孔一毛不相雜亂、輭身一一孔中一毛生相等。謂身上每一毛孔必生一毛，其毛青琉璃色，一一毛孔出微妙香氣。係佛在因位尊重、供養衞護師長父母兄弟及一切有情，修善，思惟法，誨人不倦，親近無量智者樂問樂論樂修，樂掃治道路，除去棘刺所感得的妙相，蒙其光者，悉滅二十劫罪障。

⒁**金色相**（suvarṇa-varṇa）：又稱身金色相、身眞金色相、黃金色相、皮如金色、眞妙金色相、身皮皆金色相、金色身相、膚體柔軟細滑紫磨金色相、身色勝上金相、身皮金色相、身色微妙勝閻浮金相、身體皮膚皆作金色相、身黃金色如紫磨金相等。謂佛身及手足等悉爲眞金色，微妙光潔恰如衆寶莊嚴之妙金臺。係佛在因位時，施與令人欣喜的飲食、騎乘、衣服、莊嚴具等資身雜物，離諸忿恚，以慈眼視衆生所感得的妙相；表瞻仰之衆生愛樂而不厭捨，滅罪生善，佛自得淨潔衣服、臥具、房舍樓閣之德。

⒂**丈光相**：又稱常光一尋相、圓光一尋相、身光面各一丈相、身光一丈相、常光面各一尋相、身光面一尋相等。謂佛身光任運普照三千世界，若作意時雖照無量無邊世界，但爲愍念衆生故，攝光四維上下各爲一尋；即通身光明常照之相。係佛在因位時，發大菩提心修無量

行願，一切行業悉爲利他而作所感得的妙相；表摧伏一切外道惡魔，令衆生破惑除障，滿足一切志願之德。

⒃**細薄皮相**（sūkṣma-suvarṇa-cchavi）：或稱皮膚細滑相、皮膚細軟相、皮膚薄相、皮膚細輭、皮膚細密相、皮薄細滑不受塵垢相、身皮細滑塵垢不著相、皮薄好相、身皮細薄潤滑相、皮膚細軟如兜羅綿相等。謂佛身皮膚細薄潤澤，一切塵垢不染。係佛在因位時，以清淨衣服、臥具、樓閣房舍等施與衆生，親近智者，遠離惡人，好問答，掃治行路而感得的妙相；表佛以平等無垢之大慈悲化益衆生之德。

⒄**七處隆滿相**（saptotsada）：又稱七處滿肩相、七處平滿相、七處滿相、七處隆相、身七處滿相、得七處滿相、七處滿足相、七處充滿相、七處皆滿相、七處充滿光淨柔輭相、七處滿好相等。謂佛之兩手、兩足下、兩肩、頸項等七處肉，隆滿清淨，光明柔軟。此相是佛在因位時，不惜捨己所愛之物，不論福田與非福田，皆能行施而感得的妙相；表佛斷盡七隨眠具足七聖財，令一切衆生得滅罪生善之德。

⒅**兩腋下隆滿相**（citāntarāṃsa）：又稱兩腋滿相、髆間充實相、兩腋下滿如摩尼珠相、髆腋悉皆充實相、兩腋下平好相、肩膊圓滿相、兩腋下滿相、腋下滿相、腋下平滿相等。謂佛兩腋下之骨肉圓滿無虛。係佛在因位時，施與衆生醫藥飯食，復自能看病而感得的妙相。

⒆**上身如師子相**（siṃha-pūrvārdha-kāya）：或稱上身相、師子上身相、師子身相、身如師子相、上半如師子相、上身大猶如師子相、前分如師子王臆相、其身上分如師子相、其身上半如師子相等。謂佛上半身廣大，行住坐臥威容端嚴，恰如師子王。此係佛在因位時，於無量世中未曾兩舌，教人善法，行仁和，滿足衆生之願，又作其外護，與衆生共修善業，若財若法，隨其所望令成就滿足，如法而隨順愛語，遠離我慢所感得的妙相；表威容高貴慈悲滿足之德。或謂頷臆并身上半威容廣大如師子相。

⒇**直身相**（ṛjugātratā）：又稱身端直相、廣洪直相、大人直身相、身高妙滿足七肘相、身廣端正相、身廣洪直相、身分洪直相、身大好端直相、身量七肘相、身相脩廣端嚴相等。謂佛身廣大，端直無比。係佛在因位時，於無量世爲一切衆生施醫藥，看病令得安樂，又勸起善心，令持殺生戒，用所受之財供養師長父母，離一切憍慢，持盜戒極堅固而感得的妙相；表能令見聞之衆生得正念，止苦，修十善行，身心安穩之德。

(21)**肩圓好相**（su-saṃvṛta-skandha）：又稱臂頭圓相、肩善圓相、肩圓滿相、肩圓相、肩圓大相、肩圓厚相、兩肩平整相、兩肩圓正無有缺減相、兩肩圓好相、肩善圓滿相、兩肩圓滿相、肩項圓滿妙殊相等。由如法求財而布施，於無量世中能分別善與不善而言說，不說無謬不義之言，造佛像修寺塔，施無畏而常有慚愧所感得的妙相；表能令見聞之輩樂愛而無厭足，滅惑除業功德無量之德。

(22)**四十齒相**（catvāriṃśad-danta）：又稱四十齒具足相、四十齒齊相、四十齒滿相、具四十齒相、悉具四十齒相、四十齒無有增減相、口四十齒相、具四十齒皆悉齊平相、四十齒齊而光潔相等。謂佛齒數四十，齊等平滿白如雪。《大智度論》卷四云（大正25．90c）：「餘人三十二齒，身三百餘骨，頭骨有九。菩薩四十齒，頭有一骨。菩薩齒骨多頭骨少，餘人齒骨少頭骨多。」此係佛在無量世中遠離兩舌惡口恚心，以十善法化益衆生，以和合語攝取衆生，思惟深義，修習平等慈悲而感得的妙相，能常出清淨妙香制止衆生之惡口業，滅無量罪，令生佛所受無量之樂。

(23)**齒齊相**（sama-danta）：又稱齒齊密相、齒方齊平相、齒齊平相、齒白齊密相、齒齊牙密相、齒不疎相、齒齊密無疎缺相、齒齊平密相、齒齊不疎相、齒密齊平相、齒齊密等相、齒齊平淨密相、諸齒齊密相等。謂佛齒齊等，無粗無細，無入無出，齒間密接，無可容一毫。此係佛在因位時，於無量世中，以十善法

化益眾生，心自生歡喜，常稱揚他人功德而感得的妙相；表清淨和順能得同心眷屬，更無破壞之德。

⑵4**牙白相**（su-śukla-danta）：又稱四牙白淨相、齒白如雪相、齒牙鮮白相、四牙白相、四牙俱鋒利白類珂雪相、四牙鮮潔相、牙齒鮮白有光明相、四牙白而大相、四牙皎白相、四牙鮮白鋒利相、四牙最白而大相、四牙白淨相等。此相諸經論所說不定，或牙齒合說，或牙齒分說，或有與前之齒齊相合而不另立一相者。四牙，謂四十齒外，上下各有二牙，其色鮮白光潔，銳利如鋒，堅固如金剛。此乃佛於無量世中常修欲果之慈，樂欲思惟善法而感得的妙相；表能摧破一切眾生強盛堅固之三毒。

⑵5**師子頰相**（siṃha-hanu）：又稱頰車相、獅子王頰相、頰車如師子相、方頰如師子王相、頰車方如師子相、頰方如獅子相、頰如師子相、頰車方正如師子王相等。謂兩頰隆滿如師子王，由常不兩舌，教人無兩舌而感得此妙相；表能令見聞之輩除滅百劫生死之罪，面見諸佛。

⑵6**味中得上味相**（rasa-rasāgratā）：又稱得味中上味相、咽中津液得上味相、次第得上味相、得上味相、常得上味相、舌得上味相、知味味相、味中最上味相、味中上味相、舌上得上味相、於諸味中而得上味相、味中得上味咽中二處津液流出相、諸味中得最上味相、常得味中上味相、所食之物皆為上味相等。謂佛口常得諸味中之最上味。上味有二義，一謂三千界中第一之上味，二謂縱雖粗味，一入佛口則轉為上味。佛於無量世中施與眾生所須飲食，見眾生如一子，不待他求即以諸善法迴向菩提而感得此妙相；表佛之妙法能令眾生滿足志願之德。

⑵7**大舌相**（prabhūta-tanu-jihvā）：又稱舌廣博相、舌覆面至髮際相、廣長舌相、舌能覆面相、舌廣長相、舌柔薄廣大紅赤相、舌軟薄覆面至髮際相、舌廣薄普覆面輪及髮邊際相、舌大廣長而薄相、舌軟薄相、舌薄淨廣長相、舌大軟薄能覆面至耳髮際相、舌廣長大柔軟紅薄相等。謂佛舌軟薄廣長，出口可覆其面至髮際。佛於無量世中，自修十善業，見他修亦歡喜讚歎，憐愍眾生而發弘誓心，教導正法大行法德，以大悲迴向法界，施與法味而感得此妙相；表除滅百億八萬四千劫之生死罪，捨身生於他世，值遇八十億諸佛菩薩受記之德。

⑵8**梵聲相**（brahma-svara）：又稱得梵音相、聲如梵王相、梵音聲相、梵音相、梵音可愛相、得梵音聲其語雷震相、得梵音聲相、得大梵音相、梵音深遠相、梵音詞韻和雅猶如天鼓相、梵音深遠如迦陵頻伽聲相、弘雅梵聲相等。謂佛清淨之梵音，洪聲圓滿如天鼓響，微妙最勝如迦陵頻伽之音，令聞者愛樂得益無量。佛在因位時，於無量世中自不惡口、說實語美語，令人不惡口、教善語、不謗正法，遠離粗惡語，制守一切惡言而感得此妙相；表聞者隨其器得益、生善無雜亂，大小權實能了解而斷惑消疑，常愛樂欲聞。

⑵9**真青眼相**（abhinīla-netra）：又稱目紺色相、淨眼明鏡相、目紺青相、紺眼相、紺青眼相、眼色紺青相、目廣青蓮華相、眼如優鉢羅華相、目紺青色相、眼紺青色相、眼睛紺青鮮白紅環間飾皎潔分明相、眼色如金精相、目相鮮明如青蓮華葉相、眼目紺青相等。謂佛眼紺青色，如青蓮華。係生生世世隨乞者之意，以歡喜心施眼而感得的妙相。

⑶0**眼睫相**（go-pakṣmā）：又稱眼上下瞬如牛王相、牛王睫相、牛王睫相、睫如牛王相、承淚處滿猶如牛王相、眼睫如牛王相、眼如牛王上下俱瞬相、眼如牛王相、眼睫猶若牛王相、眉眼睫如牛王相等。謂佛之睫毛齊整而不雜亂，猶如牛王。係佛在因位時，以善心、無上善根心、敬悲心，觀一切眾生如父母，不起三毒，以思一子之心憐愍愛護而感得的妙相；與真青眼相，共表能令觀佛眼者於未來世中，眼常清淨而眼根無病患，消滅七劫罪障之德。或與真青眼相合說，名為眼色紺青而眼睫如牛王相（abhinīla-netra-go-pakṣmā），或牛王紺

色目相、目睫青緻猶如牛王相等。

(31)**頂髻相**（uṣṇīṣa-śiraskatā）：或稱頂上肉髻相、頂上現烏瑟膩沙相、肉髻相、頂肉髻相、烏瑟膩沙相、頂肉髻成相、鬱尼沙相、肉髻圓好高勝相、頂肉骨成相、頂髮肉骨成相、頂上肉髻高廣平好相等。謂佛之頂上肉隆起，其形如髻。係佛在因位時，自受持十善法，又教人受持而感得的妙相；表應衆生之機而示現其形，演說妙法之德。關於此相與無見頂相之異同，《優婆塞戒經》卷六以爲不同，謂肉髻相是受持十善法之報，而無見頂相是尊重讚歎供養賢聖師長父母之報；《無上依經》卷下謂，無見頂相爲八十種好的第一種好，與肉髻相有別；《瑜伽師地論》卷四十九謂，頂上現烏瑟膩沙及如來無見頂相之大丈夫相。所謂無見頂相，是指即使是十地菩薩也不能見佛頭頂之相，即肉髻正中正位之謂，並非離肉髻相而別有無見頂相。

(32)**白毛相**（ūrṇā-keśa）：又稱白毫相、眉間白毫相、白毫莊嚴面相、白毫毛光相、眉間白毫光相、眉間毫相、額上毫相功德滿足相、眉間生毛、潔白右縈相、眉間白毛長好右旋相、眉間白毫軟白兜羅綿相等。謂佛眉間有白毛，柔軟如兜羅綿，其色雪白，光潔清淨，長一丈五尺，右旋捲收。係佛在因位時，見衆生修三學，稱讚其美而不毀訾，有謗者則遮制守護而感得的妙相。觀此相者，可除却百億那由陀恆河沙劫之生死罪。

關於三十二相的名稱與順序，諸經論所說不一。上述三十二相，係依《大智度論》卷四所載，其他如《大般若波羅蜜多經》卷三八一、《菩薩善戒經》卷九等，立足下安平立相爲第一，白毛相爲第三十二；而《方廣大莊嚴經》卷三、《妙吉祥菩薩所問大乘法螺經》等，立白毛相爲第一，足下安平立相爲第三十二。此外，或有於某經典列爲一相而他經分爲二相者，或於某經中爲三十二相之第一相而他經則攝於八十種好者等等。

關於得相之因，諸經所說不盡相同，如《優婆塞戒經》卷三、《瑜伽師地論》卷四十九等，就各相一一明其別因；《無上依經》卷下，以爲係由決定無雜、諦觀微密、常修無間、不顚倒等四種正業所感得；《菩薩地持經》卷十，謂由決定修、專心修、常修、無罪修等四種業所感；《瑜伽師地論》卷四十九，說是決定修、委悉修、恒常修、無罪修四種善修事業所感；或謂同一因所感，如《瑜伽師地論》卷四十九云（大正30·568a）：「三十二種大丈夫相無有差別，當知皆用淨戒爲因而能感得。何以故？若諸菩薩毀犯淨戒，尚不能得下賤人身，何況能感大丈夫相。」

然而廣論通因有三種，即淨戒、百福、一切諸行。或以一切諸行爲總因，六十二因、淨戒、四種善法爲別因。所謂六十二因，如上記一一相下所述。淨戒如今所說。所謂四種善法，即善修決業、善巧方便、饒益有情、無倒迴向。如《瑜伽師地論》卷四十九等所說。

此三十二相非佛專有，轉輪聖王亦具足之。關於其優劣，《優婆塞戒經》卷一（大正24·1039a）：「是三十二相即是大悲之果報也，轉輪聖王雖有是相，相不明了具足成就。」《方廣大莊嚴經》卷三（大正3·557a）：「王之太子必定不作轉輪聖王，何以故？三十二大人相極明了故。」《大智度論》卷二十九（大正25·273b）：「三十二相有二種：一者具足，如佛；二者不具足，如轉輪聖王、難陀等。般若波羅蜜與布施和合故，能具足相好如佛，餘人但行布施等，相不具足。」同論卷四（大正25·91a）：「菩薩相者有七事勝轉輪聖王相。菩薩相者，(一)淨好、(二)分明、(三)不失處、(四)具足、(五)深入、(六)隨智慧行不隨世間、(七)隨遠離，轉輪聖王相不爾。」

由此可知，佛與轉輪聖王所具三十二相之差別。

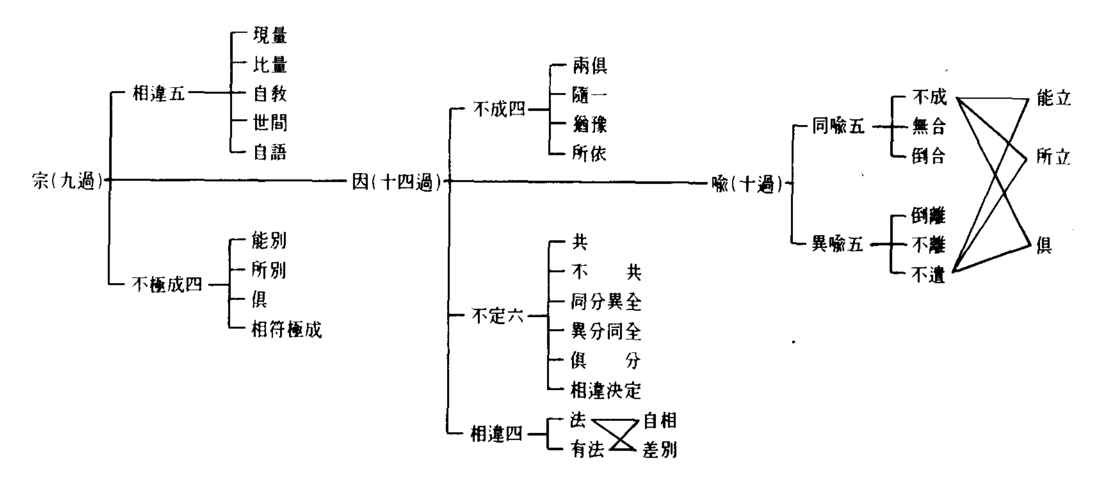
〔參考資料〕《中阿含經》卷十一〈三十二相經〉；《長阿含經》卷一；《佛本行集經》卷九；《過去現在因果經》卷一；舊譯《華嚴經》卷三十二；《大般若波羅蜜多經》卷五七三；《大薩遮尼乾子所說經》卷

六；《坐禪三昧經》卷上；《大乘百福莊嚴相經》；《觀佛三昧海經》卷一～卷四；高田修《佛像的起源》第六章（《世界佛學名著譯叢》⑳）；宇井伯壽《佛教思想の基礎》。

三十三過

因明學用語。新因明家商羯羅主所立。語出商羯羅主《因明入正理論》。指因明論式中，由於宗、因、喻三支作法不正確所導致的三十三種過失。

茲將三十三過表列如下：



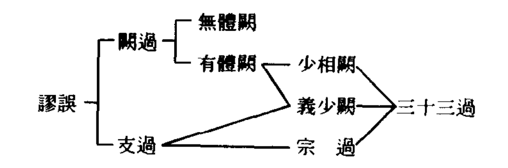
這三十三過是研究三支因明所當理解的謬誤。在因明學上，犯了這種謬誤的論式，稱爲「似能立」。意謂此種論式是似乎能立，而其實不能立的假能立。三十三過就是似能立之中所包含的各種謬誤。

這些謬誤，可大別爲闕過、支過兩類。如建宗而不陳因，或陳因而不引喻等，宗因喻或宗因喻合結等論式上有一部分闕欠的便是一種闕過。這在古因明，也算是一種謬誤，但陳那以後的新因明，以爲此等言語形式不完備的，根本就不成其爲論式。把闕過分爲無體闕和有體闕兩種：把上述論式上有一部分闕少的，稱爲無體闕；把宗因喻三支完備而內容上有過失的，稱爲有體闕。單把有體闕認爲論式的謬誤。所以新因明的謬誤，都是指行爲言語方面而言。

而窺基更把有體闕分爲少相闕和義少闕兩目。《大疏》卷上云（大正44，106c）：「有體闕者，復有二種。一者，以因三相而爲能立，雖說因三相，少相名闕。二者，因一喻二，三爲能立，雖陳其體，義少名闕。」

就是把能立（因喻二支）上的闕過，作「言三支」和「義三相」的區分。把因三相中闕一相或二相三相者，稱爲少相闕；把「言三支」中一因二喻上有闕過者，稱爲義少闕。換句話說，就是在宗因喻的形式中，因三相不完備者稱爲少相闕；其他因喻二支不完備者，稱爲義少闕。

所謂義少闕，其實就是支過的一部分。加上宗過，就是支過的全體。而支過加上少相闕，又就是三十三過的全體。其關係如下表：



此三十三過之中，古因明家僅立二十三過，亦即缺三十三過中的四不極成過，以及四不成中的猶豫、所依、六不定中的不共不定、四相違中的後三過。其後陳那增補六過，而成二十九過（缺三十三過中之四不極成）。

〔參考資料〕《因明入正理論疏》卷中、卷下；《因明論疏明燈抄》卷一（末）、卷六（末）；《因明

論疏瑞源記》卷四～卷七；呂澂《因明入正理論講解》；霍韜晦《佛家邏輯研究》。

三十五佛

指常住十方一切世界的三十五佛。據《大寶積經》卷九十〈優波離會〉及《決定毗尼經》所載，三十五佛即：(1)釋迦牟尼佛，(2)金剛不壞佛，(3)寶光佛，(4)龍尊王佛，(5)精進軍佛，(6)精進喜佛，(7)寶火佛，(8)寶月光佛，(9)現無愚佛，(10)寶月佛，(11)無垢佛，(12)離垢佛，(13)勇施佛，(14)清淨佛，(15)清淨施佛，(16)娑留那佛，(17)水天佛，(18)堅德佛，(19)旃檀功德佛，(20)無量掬光佛，(21)光德佛，(22)無憂德佛，(23)那羅延佛，(24)功德華佛，(25)蓮華光遊戲神通佛，(26)財功德佛，(27)德念佛，(28)善名稱功德佛，(29)紅炎幢王佛，(30)善遊步功德佛，(31)鬥戰勝佛，(32)善遊步佛，(33)周匝莊嚴功德佛，(34)寶華遊步佛，(35)寶蓮華善住娑羅樹王佛。

另據《三十五佛名禮懺文》所列，爲(1)釋迦牟尼佛，(2)金剛堅固能摧佛，(3)寶焰佛，(4)龍自在王佛，(5)勤勇軍佛，(6)勤勇喜佛，(7)寶火佛，(8)寶月光佛，(9)不空見佛，(10)寶月佛，(11)無垢佛，(12)離垢佛，(13)勇施佛，(14)淨行佛，(15)梵施佛，(16)水王佛，(17)水天佛，(18)賢吉祥佛，(19)無量威德佛，(20)旃檀吉祥佛，(21)光吉祥佛，(22)無憂吉祥佛，(23)那羅延吉祥佛，(24)華吉祥佛，(25)蓮華光遊戲神通佛，(26)財吉祥佛，(27)念吉祥佛，(28)善稱名號吉祥佛，(29)帝幢幡王佛，(30)鬥戰勝佛，(31)勇健吉祥佛，(32)勇健進佛，(33)普遍照耀莊嚴吉祥佛，(34)寶蓮華遊步佛，(35)寶蓮華妙住山王佛。

關於對三十五佛之崇拜，《三十五佛名禮懺文》〈後記〉載稱，五天竺之大乘修行者，常於六時禮懺三十五佛；至今西藏猶盛行此一信仰。

〔參考資料〕《觀虛空藏菩薩經》；《觀藥王藥上二菩薩經》；《法苑珠林》卷八十六。

三三昧耶（梵tri-samayaḥ）

密教用語。有三層意義，茲分釋如次：

(一)即三平等：「三昧耶」即平等之謂。指自心、佛與衆生之三法平等，並無差別；身語意三密平等；自他共三平等；理行果三法，三寶、三身、三世、三因、三乘等各種三法平等，皆可謂三三昧耶。《大日經》卷六〈三三昧耶品〉謂（大正18・42b）：

「佛言：有三種法相續，除障相應生名三三昧耶。云何彼法相續生？所謂初心不觀自性，從此發慧如實智生，離無盡分別網。是名第二心。菩提相無分別正等覺句。祕密主！彼如實見已，觀察無盡衆生界，悲自在轉。無緣觀菩提心生。所謂離一切戲論安置衆生，皆令住於無相菩提。是名三三昧耶句。復次，祕密主！有三三昧耶，最初正覺心，第二名爲法，彼心相續生，所謂和合僧。此三三昧耶，諸佛導師說。若住此三等，修行菩提行，諸導門上首，爲利諸衆生，當得成菩提，三身自在輪。祕密主！三藐三佛陀安立教故，以一身加持。所謂初變化身。復次，祕密主！次於一身示現三種，所謂佛法僧。復次，祕密主！從此成立說三種乘，廣作佛事，現般涅槃，成熟衆生。」

(二)指胎藏三部三昧耶的印明：即入佛三昧耶、法界生、轉法輪等。出自《大日經》卷二〈具緣品〉，據《大日經疏》卷九所釋，大日如來入法界胎藏三昧時，見一切衆生悉有菩提種子等同諸佛，故說入佛三昧耶持明。以此持明得入佛平等戒。爾時大日如來復以普眼，諦觀一切衆生皆悉聖胎具足，生在佛家；爾時無盡莊嚴亦復與如來等，從此三昧起已，即說法界生眞言。又以普眼諦觀見此一一衆生金剛事業具足成就，爾時無盡莊嚴亦復與如來等，從此三昧起已，即說金剛薩埵眞言。故此三種皆名三昧耶。也就是說，諸佛自體稱爲法界，在此法界胎內之位稱爲入佛三昧耶，出胎內則稱法界生，成辦二利事業稱爲轉法輪。

(三)三部三昧耶的略稱：即密教胎藏界的蓮華部三昧耶、金剛部三昧耶、佛部三昧耶三者。自身中本有清淨菩提心之理，此稱蓮華部

；此理在六道四生的生死泥中，不染不垢，恰如泥中蓮華，故有此名。本有理心之智，名爲金剛部；此智沒在生死海中，經無數劫，不朽不壞，可破諸煩惱，恰如金剛破諸怨敵，故有此名。前二部理智尚未張顯，猶屬凡位；而理智具足、覺道圓滿者，則稱佛部。以上三部，前二是在纏之因位，第三是出纏之果位。

在金剛界，三部之外又加寶部、羯磨部而成五部。五部即五智五佛。三部三昧耶其各部皆具五種三昧耶。所謂五種三昧耶，是將眞言行者的修法過程分爲五種階位，即：(1)初見三昧耶，(2)入覩三昧耶，(3)具壇三昧耶，(4)傳敎三昧耶，(5)祕密三昧耶。

依《十住心論》所載：「佛部即身密，法部即語密，金剛部即心密。」可知三部三昧耶必與三密平等，因此五種三昧耶的各個三昧耶，也應具足三密三昧耶。

〔參考資料〕 (一)《大日經義釋演密鈔》卷十；《大日經疏演奧鈔》卷三十一；《大日經略釋》；《大日經疏妙印鈔》卷七十五。(二)《胎藏入理鈔》卷上；《乳味鈔》卷五；《傳法院流傳授私勘》卷三。(三)《大日經》卷六；《大日經義釋演密鈔》卷十；觀賢《大日經疏鈔》卷四；《大日經疏演奧鈔》卷三十一；《大日經略釋》。

三大祕法

日本日蓮宗的三大重要法門。又稱三祕。《法華取要抄》（大正84・280a）：「問云：如來滅後二千餘年，龍樹天親天台傳敎所殘祕法何物乎？答曰：本門本尊與戒壇，與題目五字也。」此謂日僧日蓮認爲時值末法時期，在歸依佛教時，當以(1)本門本尊，(2)本門戒壇，(3)本門題目等三大法門爲根據。日蓮歿後，其門下以三大祕法作爲實踐本門觀心的要法，並加以解釋，加以組織化。

(1)本門本尊：是指日蓮宗所特有的曼荼羅。此曼荼羅之中央書寫「南無妙法蓮華經」七字，左右繪有十界別相。《觀心本尊抄》云（大正84・275b）：

「其本尊爲體，本師娑婆上寶塔居空，塔中妙法蓮華經。左右釋迦牟尼佛、多寶佛。釋尊脇士上行等四菩薩，文殊彌勒等四菩薩眷屬居末座。迹化他方大小諸菩薩，萬民處大地，如見雲閣月卿。十方諸佛處大地上，表迹佛迹土故也。如是本尊在世五十餘年無之，八年之間但限八品。」

修三大祕法的行者，以十界曼荼羅代表久遠實成的釋迦牟尼佛，奉爲本尊而歸依之，故稱之爲本門本尊。

(2)本門戒壇：指法華行者受戒之壇場。《三大祕法抄》云（大正84・287a）：「戒壇者，王法冥佛法，佛法合王法，王臣一同本門三祕密法持。有德王、覺德比丘，（中略）尋似靈山淨土最勝地，可建立戒壇者歟。」對此日蓮遺文中唯一與本門戒壇有關之記事，古來有眞僞之論。以之爲日蓮所撰者認爲此文係說明應建立「事戒壇」，而於「事戒壇」建立之前，行者已心係「分戒壇」，建立之後則爲「滿戒壇」；另外，以之爲僞撰者則認爲行者在唱題目之當時，就是本門的戒壇，除此之外，別無事壇可言。

(3)本門題目：指唱念「南無妙法蓮華經」七字。蓋「題目」一語，在此係指《法華經》經題「妙法蓮華經」五字，加上表示歸敬的「南無」二字，故成七字。日蓮宗徒認爲《法華經》乃一切教法、森羅諸法的總體。因此，若唱念其題目，則能開發本有佛性，早日證得佛果。

〔參考資料〕 《報恩抄》；《註畫讚》卷一；《當家宗旨名目》卷上；《錄內啟蒙》卷十八、卷三十；《宗旨要解》卷十。

三分科經

中國佛教徒在解說佛經時，常將經文分成三個部份，即「序分」、「正宗分」、「流通分」，這稱爲「三分科經」，或稱「一經三段」。

這個分段法始於晉朝的道安，至劉宋以後

，便廣受各家採用。直迄今日，這個分法仍然通行。

序分，又稱序說、序段。指一經的開頭，記述說此經的人、時、處、當機、會衆等說經因緣的一段文字。

正宗分，又稱正說、正說段。指緊接著序分，開顯所說法門的一段文字，這是全經的主要部分。

流通分，又稱流通說、流通段。指在正宗分之後，經文說「會衆歡喜奉行」以及付囑流通本經法門的一段文字。

唐・玄奘所譯的《佛地經論》卷一亦云（大正26・291c）：「於此經中總有三分：(一)教起因緣分，(二)聖教所說分，(三)依教奉行分。」這個分法與道安所創完全相符。

這種三分科經是大部分經典所共有的，但也有例外，如圓測的《般若波羅蜜多心經贊》說《心經》只有正宗分，智顗的《法華經文句》把《法華經》分成兩重序、正、流通。

〔參考資料〕 《仁王般若經疏》卷上一；《華嚴經疏》卷四；《法華經文句》卷一；《大般涅槃經集解》卷一；《金光明最勝王經疏》卷一；《法華義記》卷一；《無量壽經義疏》卷一；《觀經義疏》卷上；《勝鬘寶窟》卷上（本）；《法華義疏》卷一。

三支作法

因明學用語。指由「宗」、「因」、「喻」等三部分組成的因明論式。印度新因明家陳那據五分作法所改造而成。

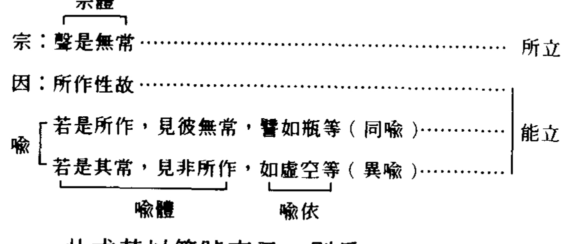
此中，所謂「宗」，指立論者所提出的論題，亦即立論者的主張。又稱所立。《因明入正理論》云（大正32・11b）：「宗者，謂極成有法，極成能別差別爲性，隨自樂爲所成立性，是名爲宗。」宗由前陳、後陳組成；前陳與後陳（即宗依）以立敵共許爲要，但由此二者所成的宗體則必須是立者認許，敵者不許。

所謂「因」，指立論的根據，亦即用以開顯自宗的道理。又稱能立。凡正因須具備三相，如《因明入正理論》云（大正32・11b）：「因有三相，何等爲三？謂遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。」因明論式中，所立的因若闕此三者中的任一相，則成似因，是爲因過。

所謂「喻」，即比喻。指立論者用彼此共同承認的比喻，以證成自己的立論。因此，「喻」的內容必然是立敵雙方所共許的。《因明入正理論》云（大正32・11b）：「喻有二種，一者同法，二者異法。同法者，若於是處顯因同品決定有性，謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。異法者，若於是處說所立無，因遍非有，謂若是常見，非所作，如虛空等。」此中，同法即同喻之謂，乃以適例論定宗因者。異法即異喻之謂，指以相反的事例簡別不其然者。又，不論同喻、異喻，概由喻體、喻依所成。喻體指一般的眞理，喻依爲其實例。

◉附：霍韜晦《佛家邏輯研究》第二章（摘錄）

從形式上看，因明比量推理的論式有三支。曰：宗、因、喻；亦名三支作法。其中宗是主張（或曰結論），因與喻都是支持宗體使其得以建立的根據。喻中又有兩支，曰：同喻、異喻。同喻、異喻之中，又各有喻體和喻依，作用是在於舉出同類事物以顯示因宗之間的不相離性，由此而證成宗義。由於宗亦即證成的目標，所以亦名所立；因、喻均用以證成宗體，所以亦名能立。玆舉因明中所常用的例子，說明如下：



此式若以符號表示，則爲

宗：凡S是P

因：凡S是M

喻：如M，則P。如X_1、X_2……
　　如非P，則非M。如X_1、X_2……

這樣的三支作法的形式，首先值得我們注意的是它的排列：先標宗，後出因。若與西方傳統邏輯的三段論法（Syllogism）相較，則在次序上似乎恰恰相反。蓋三段論法的符式是：

大前提：凡M是P

小前提：凡S是M

結　論：凡S是P

從表面看：三段論法的大前提可相當於因明的同喻（因明同喻的符式如M，則P，若寫成定然式則作凡M是P），小前提即因支，結論就是宗支。正因爲因明論式和三段論法在形式上有這幾點相似，所以近代學者研究佛家邏輯，頗有人即以三段論法比附因明。其實，三段論法與因明之間，雖說是有幾點相似，但如果我們即由這幾點相似去了解因明，却是一點也把握不著因明的特殊形態的。換句話說，因明與三段論法的同異，並不在於三支排列的先後，而是在於他們兩者各有不同的形態：蓋一般西方邏輯的推理式（如三段論法），我們可以說，其目的都是在於成就一向前的推理，或由因以成果；但因明論式却是就一已設的結論，再回溯其所以然，目的在證明此結論的成立。即就這種回溯與證明的歷程上說，我們可名之爲由果溯因的形態，或稱之爲歸證推理。因明論式三支的排列及其邏輯構造（見下），就是受這樣的形態所影響的。

至於說，因明論式何以會採取一種這樣的形態？此則恐怕是與因明當時的應用有關。原來印度古代，自吠陀（Veda）的時候起，諸家學派即競爲正理上的辯論。各國人君，常親自主持論議，集全國學者，公開對辯，勝者受上賞，敗者則割舌自殺，風氣所及，對辯論術的研尋自成必要，因明學就是在這樣的情形下產生及發展起來的。爲了適應辯論上的程序，所以因明論式以宗支置於第一，蓋此即爲立敵雙方的諍論所在，而論據（因）則可伺對方的弱點而後立故。所以從這一方面看，則因明實在也就是一門辯論學，而論式的這種由果溯因的形態也可以說是爲適應辯論而設計的一種形態。

〔參考資料〕 呂澂《因明入正理論講解》。

三世因果

指過去、未來、現在三世因果業感之理。其他宗教只談現在世，或只論及現在、未來二世；因此，三世之說可視爲佛教教理的主要特色之一。

所謂三世因果業感之理，即現在世的苦樂乃過去世善惡的業報，而現在世善惡業又感未來世苦樂之果；現在的因招致未來的果，因果連續而有無窮生死，此乃迷界流轉的相狀。又，由於善惡業的性質及强弱不同，使得感果的時期不僅限於次生。

詳示此三世因果相狀者，爲十二因緣。即由於過去世之無明、行之二因而生現在世之識、名色、六入、觸、受等五果。現在之愛、取、有三因又招致未來之生、老死二果。此三世雙重因果表示因果連續無窮。北本《涅槃經》卷三十七云（大正12・582c）：「知從善因生於善果，知從惡因生於惡果，觀果報已，遠離惡因。」

〔參考資料〕 南本《涅槃經》卷三十三；《大毗婆沙論》卷二十；《俱舍論釋論》卷五；《無量壽經》卷下；《俱舍論》卷六、卷九；《成唯識論》卷八；《佛教根本問題研究》（《現代佛教學術叢刊》㊴）。

三世諸佛

又稱三世佛。指過去、現在、未來三世出現的諸佛。其名稱、數目，諸經論所列，並不一致，如《長阿含經》卷一、《增一阿含經》卷四十五等列過去七佛名；《彌勒大成佛經》及《彌勒下生經》等說未來彌勒佛之出世；《增一阿含經》卷四十五謂，未來彌勒佛、師子應佛、承柔順佛等諸佛出現；《決定毗尼經》、《三十五佛名禮懺文》及《大寶積經》卷九十〈優波離會〉等，出釋迦佛等三十五佛名；《觀藥王藥上二菩薩經》及《觀虛空藏菩薩經》等，列普光佛等過去五十三佛；《無量壽經

》卷上，列舉錠光佛等過去五十三佛。

此外，《賢劫經》卷六說現在賢劫千佛；《三千佛名經》列過去莊嚴劫千佛、現在賢劫千佛、未來星宿劫千佛；《五千五百佛名經》出五千五百佛名；《賢劫經》卷八載，賢劫千佛出現後有大名稱劫，其時亦出現千佛，大名稱劫後有喻星宿劫，八萬佛出現，喻星宿劫後有重淸淨劫，其時亦出現八萬四千佛。

〔參考資料〕《信佛功德經》；《法華經》卷一〈方便品〉；《觀無量壽經》；《雜阿含經》卷三十四；吉藏《觀無量壽經義疏》。

三平等觀

密教的觀行法門。有二義，分釋如次：

㈠**指三三昧耶觀**：即觀三平等之理。三平等雖有多種，但眞言行者應常觀「身語意三密本來平等無二」。身語意三密是六大的體性、輪圓的妙用，故遍於各法界，其量相等，平等平等。《祕藏記》謂（大正圖像1．4c）：「眞言行者當作手印誦眞言乃至一切時恒作斯觀。」此外，在修法時，在正念誦前行入我我入觀，亦屬三平等觀。

此觀法有廣歛二觀。廣觀是無相三密。廣觀有情非情，以三密攝一切諸法。一切顯、形、表等色法，皆攝於身密，身密是印契。一切可意不可意等音聲皆攝於語密，語密是眞言。一切眞理爲心之所趣，攝於心密，心密是實相。此三密平等平等、遍一切處。並觀想：一切所見境界，皆是大日如來遍一切處身；一切所聞音聲皆是陀羅尼、諸佛說法音聲；此身語之理攝於自心。自心即實相、實相即本尊、本尊即自心。

歛觀是有相三密，僅通於有情，即觀行者、本尊及已成未成諸佛。首先，安本尊於壇上，入大圓鏡智三昧，觀己身即印、語即眞言、心即本尊，此三密遍各各法界而平等，此稱自三平等觀。「自」，指行者自身。觀行者己身三平等及本尊三平等，同一緣相遍於法界、離對待、絕能所，平等平等，此稱他三平等觀。「他」者，相對於「自」而謂爲「他」，即相對於行者而謂本尊爲「他」。觀本尊及行者自己之三平等，皆同一緣相，且觀已成未成一切諸佛（諸佛與衆生）之三平等也是同一緣相，遍於各各法界而平等；此稱共三平等觀。所謂「共」，是說不僅自他二法共會，而且本尊、行者本身及一切諸佛之三平等皆爲同一緣相，故名爲共。

㈡**指修護摩時，觀本尊、爐壇、行者三者本來平等的觀法**：護摩有內護摩及外護摩，觀護摩之理是內護摩，備辦焚燒種種支具之事法是外護摩。亦即三平等觀是內護摩。依內護摩修三平等觀時，內外事理相應能得悉地；若不修此三平等觀，徒然行外護摩，則無異於外道邪火法，不能斷惑證理，因此，行外護摩時，必修此內護摩三平等觀。《祕藏記私鈔》卷二謂：「護摩大宗以三平等觀爲至極。」

本尊及行者有身口意，爐壇也有身口意，即爐體、爐口、爐火。本尊之身爲爐身，也是行者之身；本尊之口爲爐口，也是行者之口；本尊之智與爐火平等，爐火也是行者的智火。觀本尊、爐壇、行者等三者三密平等，稱爲三平等觀。

三平等觀有種種內容。或就此三法之位處而觀，亦即就本尊所在大壇、護摩壇及行者之座處而觀。《尊勝軌》卷下謂（大正19．381a）：「內護摩者三處同一體，三處同一體者，大曼荼羅即是護摩曼荼羅，護摩曼荼羅即是己身。」《建立軌》謂（大正18．930c）：「三處同一體，大壇即護摩，護摩即己身。」或就本尊爐壇行者的主體而觀，也就是觀大日、火天、行者三者平等。《尊勝軌》卷下謂（大正19．381a）：「己身即是火天，火天即是毗盧遮那如來，毗盧遮那如來、火天、己身，三種無二，等無差別。」《建立軌》謂（大正18．930c）：「己身即火天，火天即大日，身口意和合，三平等無異。」《大日經疏》卷二十謂（大正39．781c）：「本尊即火，火即自身也。」

此外，修觀有兩傳：(1)是正要入護摩時，結定印，作此觀，以《大日經疏》卷八爲本據。(2)是供蘇油時，執杓作此觀，然後作供。《法務雜要》謂：「左手執大杓，右手執小杓，以小杓端重大杓上作此觀，次供蘇油也。」此傳以《烏芻澀麼軌》爲本據。

〔參考資料〕 《護摩祕要鈔》卷七；《護摩事鈔》卷下；《傳流傳授私勘》卷三；《乳味鈔》卷七；《諸尊要鈔》。

三生成佛

華嚴宗用語。該宗將修行過程分爲三階段，即(1)見聞位，(2)解行位，(3)證入位。由於《華嚴經》中有若干事例，所以該宗將此三階段配屬三生，故稱三生成佛。如《華嚴一乘十玄門》云（大正45・518a）：「如經一生得見聞，若薰習，二生成其解行，三生得入果海。」

《華嚴經探玄記》卷十八云（大正35・454a）：

「依圓教宗，有其三位：㈠見聞位，則是善財次前生身，見聞如此普賢法故，成彼解脫分善根故，如歎德中辨者是。㈡是解行位，頓修如此五位行法，如善財此生所成至普賢位者是。㈢證入位，即因位窮終，潛同果海，善財來生是也。」

三生之中，見聞位又稱見聞生，就是得見別教一乘的境界，聽聞如來所說教法、善友所訓法門，熏成無盡無礙種子，成就解脫分之善。

解行位又稱解行生，就是由上述見聞一乘境界的法力熏習，得以棄捨果縛之身而感得稱爲解行身的法門之身。在這個階段，依此解行身修習一乘法門的勝解，成就圓滿的大行，故稱解行生。

證入位又名證入生、證果生、證果海位。就是解行既滿，證得佛果菩提。

三生成佛，是華嚴宗特有的教義。根本的依據是《華嚴經》，華嚴宗裡開始提出這個觀念的是智儼，至法藏而大成其說。雖然在華嚴宗的典籍中，「三生成佛」是一個常用的術語，但是此宗並非把成佛的時間和所憑藉的生身固定化的規定爲三生。如《華嚴經探玄記》卷三說，普莊嚴童子值遇一切功德本勝須彌山佛和一切度離癡淸淨眼王佛，得聞妙法，現身成見聞解行，遂證得普賢法門十信滿位成佛；這是一身而經三生。又如《探玄記》卷十六說，兜率天子雖先聞經，熏習金剛種子，但遇逆緣墮地獄；後在地獄中，由於兜率天幢王的大光明照臨，滅除衆苦，歡喜出地獄，生於兜率天，聞天上妙音而證十地法，遂證入果海。此中，聞經以至墮地獄是見聞生，生天以後即於一身而經解行、證入二生。

《華嚴經孔目章》卷四也說五種疾得成佛（大正45・585c）：

「依華嚴經，疾得成佛有其五種：㈠依勝身一生即得；從見聞位後，一生至離垢定，後身即成佛。㈡依見聞逕生疾尅。㈢依一時疾得成佛。㈣依一念疾得成佛。㈤依無念疾得成佛。（中略）㈢依一時疾得成佛者，如善財童子於知識處，一時之間獲普賢法。㈣依一念疾得成佛者，如契普賢法，一念即成佛。此依俗諦念也。㈤無念疾得成佛者，一切法不生、一切法不滅，若能如是解，是人見眞佛故。」

所以「三生成佛」之說，雖然是華嚴宗爲令一般人了解成佛的歷程而提出，但是若究實而論，華嚴宗還是主張三生即一生，而成佛實在於一念之中。

〔參考資料〕 《華嚴五教章》卷二；《新華嚴經論》卷七；《華嚴經疏鈔玄談》卷一；《華嚴成佛妙義》；《華嚴五教章復古記》卷二（上）；《五教章通路記》卷四十。

三光天子

指日天子、月天子、明星天子。《法華經》卷一〈序品〉云（大正9・2a）：「復有名月天子、普香天子、寶光天子、四大天王，與其眷屬萬天子俱。」《法華經文句》卷二（下）謂，名月等三天子，是帝釋的內臣，有如卿

相；或說是三光天子，即名月是寶吉祥月天子，為大勢至所化現；普香是明星天子，虛空藏所化現；寶光是寶意日天子，觀世音所化現。《法華玄贊》卷二（本）則云：（大正34・675b）：

「三光乃是四王天攝，更無別天。有經：觀音名寶意，作日天子，即此寶光；大勢至名寶吉祥，作月天子，即此名月；虛空藏名寶光，作星天子，此名普香。日宮，火精作，徑五十一踰繕那；月宮，水精作，徑五十踰繕那；星亦水精作，極大者十八乃至小者四俱盧舍，一俱盧舍三里餘，此並空中旋繞四洲。」

但是梵文《法華經》與此相當之處，則列舉月天子（Candra deva-putra）、日天子（Surya deva-putra）、普香天子（Samanta-gandha deva-putra）、寶光天子（Rathap-prabha deva-putra）、光明天子（Avabhāsap-rabha deva-putra）等五天子之名。可見除了被中國註經家配為日天子的寶光天子之外，還有另外的日天子。

三自性論

大乘瑜伽行派論書。印度・世親菩薩造，全論共三十八個頌。民國三十八年，由劉孝蘭於重慶依藏文譯本譯出。現收於《大藏經補編》第九册。

所謂三自性，即偏計所執自性、依他起自性、圓成實自性。此三自性為無著、世親學系的總樞紐。本論對三自性的各別性質、相互關係、悟入的次第、方法和利益等問題，均較集中和較具體地作了說明。《三自性論》貫徹了「唯識」為立場、「辯證」為方法的特點。

本論另有金克木依梵文原本及二種藏文譯本譯出的異譯。

◉附：劉孝蘭譯〈三自性論〉

敬禮世間自在婆伽梵！

(1)偏計同依他，及與圓成實，許此三自性，智者深所知。

(2)由緣自在轉，及唯分別事，所現即依他，似現為偏計。

(3)所現之似現，常恆無所有，此無變異故，即圓成自性。

(4)偏計彼所現，有此二似現，彼中無有此，彼即無二法。

(5)云何彼中無？謂無能偏計，及其所計義，說心名分別。

(6)由因果性故，許心有二種：謂阿賴耶識，及與七種轉。

(7)初由染種習，積集故名心，二由於種種，行相轉故名。

(8)彼虛妄分別，許亦分三種：異熟與執我，以及了別他。

(9)初異熟自體，彼即根本識；餘者名轉識，由能所見轉。

(10)以有無二一，雜染清淨相，分別諸自性，許此為甚深。

(11)凡所分別有，彼即畢竟無，故於偏計性，許有有無相。

(12)錯亂體性有，似現體全無，故許依他性，亦有有無相。

(13)若二畢竟無，無二即是有，故於圓成性，許有有無相。

(14)偏計義雖二，有無體一故，愚夫偏計性，許二一自性。

(15)所現有二分，唯亂體一故，爰於依他性，亦許二一性。

(16)二體之自性，即一無二故，亦許圓成性，有二一自性。

(17)偏計及依他，雜染相所知，唯於圓成性，許為清淨相。

(18)二不諦實性，即無事自性，故離偏計性，無別圓成實。

(19)無二之自性，即二無自性，故離圓成實，無別偏計性。

(20)非實唯似現，如是無自性，故離依他起，無別圓成實。

(21)非實二自性，似現體全無，故離圓成實，

無別依他起。

(22)已觀待名言，分別諸自性；依彼增上力，如次證當說。

(23)徧計名言性，唯餘增益性；故離言自性，亦當許爲餘。

(24)先於二我無，入故入依他，二性全非有，唯是徧計故。

(25)次於二無性，證入圓成實；即此證入時，亦說有與無。

(26)此三自性者：無所緣無二，極無如是無，即無事自性。

(27)咒力幻作故，有象身現起，許唯顯現相，象實全非有！

(28)徧計性如象，依他猶象相，於彼無象事，圓成許似此。

(29)從彼根本識，計不實二我，二性極無故，唯有彼行相。

(30)根本識如咒，眞如許似木，分別似象相，二性則如象。

(31)若了此眞義，能如次頓知：徧知及永斷、所證三種相。

(32)徧知無所緣，淨所現爲斷；無二爲所緣，則亦現作證。

(33)象所緣既無，彼行相即滅，所得唯木材，幻化事如爾。

(34)如是二叵得，二現相亦滅，滅時即證彼，圓成無二事。

(35)相違識變故、心見無境故、三智隨轉故、無功解脫故。

(36)若能觸唯心，所知即叵得；所知義無故，心亦不可得。

(37)二都無得故，即緣於法界；由緣法界故，即證圓滿德。

(38)由證圓滿德，即能得無上，三身菩提智，成就自他利！

三衣一鉢

印度佛敎出家人的基本衣食用具。比丘隨身所用的衣物是三衣：安陀會（antarvāsa）、鬱多羅僧（uttarāsaṅga）、僧伽梨（saṃghāṭi）。三衣加上鉢，即謂「三衣一鉢」。

依佛制，初期的出家者須過質樸的僧團生活，因此在個人物品方面，僅獲准持有三衣一鉢、座具及漉水囊，其中，尤以三衣一鉢爲出家者最重要的持物。《大堅固婆羅門緣起經》卷下云（大正1・211b）：「謂一類人起正信心，修出家法。（中略）但持三衣一鉢，餘無所有。」並且對其形式、大小、顏色、縫製法、穿法等皆有所規定。

關於比丘常應隨身攜帶三衣一鉢之事，《摩訶僧祇律》卷八云（大正22・293c）：「出家離第一樂，而隨所住處，常三衣俱，持鉢乞食，譬如鳥之兩翼，恒與身俱。」《四分律行事鈔》卷下之一亦說三衣是賢聖沙門的標幟，鉢爲出家者的用具，非俗人可用，應執持三衣瓦鉢，即是少欲少事。或略稱衣鉢。至後世，比丘臨入滅時，常將此衣鉢傳與門人，作爲傳法的信物。也因此，才有稱呼主要弟子爲「衣鉢傳人」的稱謂。

在三衣一鉢及生病時之藥物以外，不合律制而擅自蓄積的物品，謂之「長物」。在印度佛制中，有所謂「三長物」者，指衣長物、鉢長物、藥長物三者。略稱長衣、長鉢、長藥。依佛制，僧尼所蓄衣鉢，以三衣一鉢爲限；所蓄藥物，不得超過七日。若越此限，則所私自貯存者，分別稱爲衣長物、鉢長物、藥長物。私蓄三長物，是犯戒的。比丘戒三十捨墮中的第一蓄長衣過限戒，第二十一蓄長鉢過限戒，第二十六蓄七日藥過限戒，即指私蓄三長物而言。

依經律所載，六羣比丘等，蓄有多種衣物，以莊嚴自身，此不契少欲知足之制，故佛乃立制，規定十日內須將多餘長物施與他人，不許持爲已有。如欲保有此長物，可於僧前行說淨；行說淨已，其長物則成淸淨物，蓄之無犯。

◉附：渡邊楳雄〈釋尊及其敎團〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》①）

以受在家者布施為原則的出家佛教徒的衣食住中，首先，關於衣物（cīvara），根據傳說，規定只能持有三件，這是出自釋尊自身的經驗，以為這樣大體上對印度的氣候就能適應。這就是所謂的三衣（te或ti-cīvarāni）制度。三衣是：

(1)**下衣（antaravāsaka，安陀衣）**：規定用五塊布縫成，掩蓋腰部以下。如人所知，由於它的作法，下衣也稱為五條，這種詞語傳到今日的日本佛教間。

(2)**上衣（uttarāsaṅga，鬱多羅僧衣）**：與前述的下衣相反，是專為掩蓋上半身而做的，規定可用七塊布縫成，因此準於上述，也稱為七條，這種詞語也傳到現在的日本佛教各宗派之間。

(3)**大衣（saṁghāṭi，僧伽梨衣）**：據說有一次，釋尊覺得很冷，因此有大衣的制定。如人所知，大衣是由九塊布縫成的，因此準於以上二衣，也稱為九條，這種詞語也一樣傳於日本佛教徒之間。

可是，藉以上那種五條以及九條的詞語，大致可以想像它的情形，本來三衣在佛教都稱為袈裟。即：袈裟（kaṣāya）本來的意思是指壞色衣。教主釋尊本來穿白色衣服，但釋尊長年累月風塵僕僕，忙於修行，久而久之，他本來的衣服變成袈裟，即「壞色衣」。因此，漸漸地穿壞色衣，反而變成佛教的制度，不但規定如上述的三衣，而且越發提倡穿這種衣服的精神，專從垃圾堆撿破布回來做成三衣，取名為糞掃衣（paṁsukūla-cīvara），平常穿用。

出家佛教徒的食物，原則上，都是在家人布施的；自然可想像那些食物同於在家人的食物。在這種意義下，後說的戒律之間只規定，允許自由選擇時，應避免口中覺得美味的魚肉，或其他類似的東西。

還有二個與飲食有關的問題，即：飲食的「時間」及用具。為什麼？因為，先就第一個飲食的「時間」而言，出家佛教徒按規定只能午前吃一次固體的食物，午後只能喝飲料，其他應全部避免。這種午前一次正當的用餐，稱為正食，此詞語迄今尚為日本佛教所使用。其次談另一個有關食具的問題。食具譯為應量器，梵語為pātra（鉢多羅），看漢語字典可知：現在日本一般社會還使用的「鉢」字，是中國六朝時候才開始製作的文字。這種鉢似乎有陶製、木製等種。出家佛教徒以這種鉢，早上進入城裡或村內乞食，然後帶回精舍，在同道之間互相分配食用。有時，釋尊及其弟子們也常受到信徒的招待，到他家去接受施食；這種事實也見於佛典。

〔參考資料〕 《緇門警訓》卷三〈示敬護三衣鉢具法〉、卷七〈大智照律師送衣鉢與圓照本禪師書〉；《四分律》卷六；《四分律比丘含註戒本》卷上。

三身成道

「三身」指佛陀之法、報、應三身。「三身成道」係討論佛陀之三身是同時成道，或異時成道的論題。為日本之法相宗與天台宗所立。法相宗之說載於《唯識論同學鈔》卷十之四及《略述法相義》等處。天台宗之說見諸《天台宗二百題》等書。

(1)**法相宗所說**：有同時、異時二義。約同時之義而言，因菩薩在三僧祇劫中滿足自他二利功德，證一轉依妙果，所以，三身豈有前後成道之理，若實身、化身非同時成道，則前後佛果有增減的過失。《法苑義林章》卷七云（大正45・361c）：「故成三佛不減不增。」故三身成道必是同時。

約異時之義而言，菩薩在十地滿心，二利之行已滿將成正覺時，實身往自在天宮，化身在知足天，實報身在自在宮；唱正覺時在知足天的化身降閻浮，是故，八相化儀皆為成事智所現。因此，《法華玄贊》卷三（本）云（大正34・696a）：「果道滿已，住知足天乃至下生，成等正覺。」另外，《大乘法苑義林章決擇記》卷四云（卍續98・171上）：「自在宮中成正覺已，知足化身即下閻浮亦成正覺。」然其八相次第所現佛身是穢土化身，係對雜

類之機所顯現。

要言之，當先有實身成道，其次才有八相次第，化身成道，故三身成道必是異時。但淨土化身却是同時，此因知足以下之身是變化身，故雖未成佛，但三身無缺減之失。

上述二義，以異時義爲殊勝。

⑵**天台宗所說**：也有同時、異時二義。同時義，指佛果是自覺覺他覺行圓滿二利功德同時成就，故自覺滿時即現應用，恰如月出，其影映萬水而無前後之別。圓佛三身是一成一切成，三佛具足三身相即，所以必是同時。因此，《法華玄義》卷七（上）明圓佛成道之文云（大正33・766c）：「一成一切成，（中略）三佛具足無有缺減，三佛相即無有一異。」

異時義，謂圓佛乃三身相即，內證圓滿，赴機垂用。內證雖不簡時，但垂用必待機緣成熟，故三身不能同時成道。例如法華會座上之龍女，先在海中證得內證眞身，後始往無垢世界赴機垂用。

上述天台宗之同時、異時二義，以異時義較爲適當。

三車四車

佛經譬喩語。三車指羊車、鹿車、牛車，加上大白牛車則爲四車。依《法華經》〈譬喩品〉所載，有一長者，其諸子於火宅內嬉戲，不覺危險將至，長者乃以方便誘引，告訴諸子有羊車、鹿車、牛車在門外可遊戲，諸子聞之，爭相出宅，至門外，向長者索車，爾時，長者賜諸子等一大白牛車。

此中，火宅比喩迷執的人間界，諸子喩三乘人，三車四車比喩聲聞、緣覺、菩薩三乘及佛乘。《法華經》〈譬喩品〉又謂，若有衆生，內有智性，信受佛法，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘，如諸子爲求羊車而出火宅。若有衆生，勤修佛法，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘，如彼諸子爲求鹿車而出火宅。

若有衆生，勤修佛法，求佛智、一切智等，愍念衆生，利益天人，度脫一切，是名大乘，菩薩求此乘，故名爲摩訶薩，如諸子爲求牛車而出火宅。長者見諸子安穩出火宅到無畏處，自惟財富無量，等以大車賜諸子，如來亦如是，有無量智慧力無所畏諸法之藏，初說三乘引導衆生，然後但以大乘度脫之。

古來對此段經文的解釋，大致可分兩說。一說認爲三車中的牛車與門外所賜的大白牛車同一，即三乘中的菩薩乘之外別無一乘法；此乃三論家及法相宗所立，稱之爲三車家或三乘家。另一說主張大白牛車異於三車中的牛車，即三乘之外別有一乘法；此爲天台宗及華嚴宗所立，稱之爲四車家或一乘家。

其中，主張三車者，又有多說，茲略述如次：

⑴**窺基所說**：依《法華經玄贊》卷五之意，聲聞人之空無漏智爲羊，其有漏後得智如車體，以羊車比喩聲聞；緣覺人之空無漏智爲鹿，其有漏後得智爲車體，緣覺喩爲鹿車；菩薩之人法二空之根本智爲牛，無漏之後得智如車體，菩薩可喩爲牛車。

⑵**吉藏所說**：依《法華義疏》卷五、《法華玄論》卷五之意，聲聞之果爲羊車之體；緣覺之果爲鹿車之體；畢竟空之理喩爲牛車之體，就其畢竟空之理，分爲菩薩因位之觀得及佛果位之觀得，即相當於牛車與大白牛車。而就門外索車言之，從一性皆成之觀點來看，一切二乘皆有門外索車，菩薩則自發心當初即望佛果而進，不需索車。門外大白牛車，對二乘而言，雖與門內相約有別，但對菩薩而言，卻正是所約定的牛車。

有關四車家的說法，略述如次：

⑴**法雲所說**：依《法華義記》卷四之意，聲聞之盡無生智爲聲聞乘之體，喩爲羊車；緣覺之盡無生智爲緣覺乘之體，喩爲鹿車；菩薩之盡無生智爲菩薩之體，喩爲牛車；佛果究竟之盡無生智爲一乘之體，喩爲大白牛車。此乃依四車立四乘教。

⑵**智顗所說**：依《法華文句》卷五（下）之

意，聲聞所證得的滅諦、道諦爲聲聞乘之體，喻爲羊車；緣覺證得的滅諦、道諦爲緣覺之體，喻爲鹿車；菩薩證得之滅諦、道諦爲菩薩乘之體，喻爲牛車；佛所知見之諸法實相之理爲一乘之體，喻爲大白牛車。

⑶**法藏所說**：依《華嚴五教章》卷一之意，斷三界之煩惱業、離分段生死而證得之聲聞涅槃，爲聲聞乘之體，喻爲羊車；斷三界之煩惱業、離分段生死而證得之緣覺涅槃，是緣覺乘之體，喻爲鹿車；斷三界之煩惱及所知二障、離分段生死而證得之不退，爲菩薩乘之體，喻爲牛車；以諸法圓融無礙之無盡法界教義爲一乘之體，喻爲大白牛車。

在上列五師之說中，光宅寺之法雲最早立四車說，天台智顗繼之同立四車說。其次，三論宗之吉藏不服法雲、智顗之說而立三車說。其後，法相宗之窺基亦立三車說。最後，華嚴宗之法藏乃破吉藏、窺基之論，而立四車說。

〔參考資料〕《法華思想》〈大乘佛教的法華經位置〉。

三枝充悳（1923～　　）

日本佛教學者。靜岡縣人。昭和二十五年（1950），畢業於東京大學文學部哲學科。其後，曾留學西德，得慕尼黑大學哲學博士學位。歷任國學院大學、筑波大學（哲學・思想學系）之教授職，以及日本印度學佛教學會、比較思想學會、日本宗教學會理事。專攻佛教思想史、比較思想。著作甚豐，有《大智度論の研究》（德文）、《初期佛教の思想》、《比較思想論》、《東と西の思想》、《佛教と西洋思想》、《ヴァスバンドゥ》、《龍樹・親鸞ノート》、《般若經の眞理》、《インド佛教思想史》、《中論——緣起・空・中の思想》、《バウッダ・佛教》（與中村元合著）等，另編著有《講座・佛教思想》、《東洋文化と日本》二書。計其著書、編著及譯書，合有四十餘册，且有論文三百篇。

三法度論（梵Tri-dharmika-śāstra）

三卷。東晉・僧伽提婆譯。據《出三藏記集》卷十所載，本論作者爲世賢（刊本誤作山賢）。本書又名《三法度經論》。收在《大正藏》第二十五册。係以三種分類法闡述四阿含的要義。《四阿含暮抄解》二卷爲本書的同本異譯，係婆素跋陀撰，前秦・鳩摩羅佛提等人譯，亦收於《大正藏》第二十五册。

本書全文計分德品、惡品、依品等三品，每品各分三眞度。「眞度」爲梵語khaṇḍa（章段）的音譯，又作犍度。茲分釋如次：

⑴**德品**：說施、戒、修三眞度。第一眞度，初述三法（德、惡、依）之緣由，次說德有福、根與無惡三者。「無惡」中又立忍辱、多聞及不惡三者，「不惡」再分別爲眞知識、眞御意及眞由三者。「眞由」更開具、方便與果三者，「具」亦分善損、伏根與近行禪三者。第二眞度，將前述的「方便」開爲戒、上止、智三者，並分別加以解說。第三眞度，將前述的「果」分別爲佛、辟支佛及聲聞三者，並加以詮解。

⑵**惡品**：第一眞度說身、口、心三惡行，第二眞度明染、恚、慢三愛，第三眞度闡明非智、邪智及惑智三無明。

⑶**依品**：第一眞度說色、行及知三陰，第二眞度說欲、色及無色三界，第三眞度說細滑、度與解脫三入。

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第四講（摘錄）

《三法度論》應該是屬於犢子系賢胄部的著作。可以從三個方面來刊定：第一，作者。婆素跋陀，意譯爲「世賢」（刻本誤作「山賢」），即是犢子系賢胄部的祖師。第二，從書的組織看。本論採用三分法，與後來眞諦所譯《部執異論》介紹犢子部的主張相符。眞諦譯本中犢子部主張，比《異部宗輪論》增加了幾條，其中有一條：「如來說經（指四阿含）有三義：㈠顯生死過失（相當《三法度論》的「

惡」），㈡顯解脫功德（相當《三法度論》的「德」），㈢無所顯（相當《三法度論》的「依」）。」正與本論的說法相同。第三，從學說思想來看。犢子系有三點主張與《三法度論》所說的一致。一是犢子主張有「中有」（「生有」與「死有」之間的狀態），此論也有「中間涅槃」即在中有中入滅的說法。二是犢子主張「十三心見道」（即現觀），此論也有其說。三是犢子主張有「勝義我」，在十八部中，只有犢子部如此主張。他們認為有「我」與佛說無我並無衝突；因為他們主張的「勝義我」屬於不可說法一類。通常說我，皆從人我與五蘊的關係著眼，故有我與五蘊是一是異的問題：是五蘊之外另有我呢，還是五蘊即我？但犢子認為不可作決定說，分別觀察五蘊都不是「我」，但「我」也離不開五蘊，彼此關係是不可定說的。《三法度論》也承認有人我，它把佛說加以總結，認為「不可說者（人我），受、過及滅施設。」就是說，在「受」、「過」、「滅」三種施設的情況下，必須承認有人我。

㈠**受（取）施設**：五蘊組織成有情，它區別於木石的特點在於有「受」，即有知覺；既然有知覺，就不能光用五蘊來代表，必須假設有人我，才能夠有執受者，有「受」（取）的作用，此即有情的個體。例如，經上常說的「如是我聞」、「佛說法」等等，都以此假說「我」為前提。

㈡**過去施設**：為了把假設的主體在時間先後即過去、現在、未來三世連續起來，也定要有「我」才行。如佛就說自己有過去種種「本生」。

㈢**滅施設**：最後達到涅槃，也總得有一個個體來體現。

因此，《三法度論》認為，根據佛在上述三種情況下的假設來分析，雖然所謂人我與五蘊的關係是不可說的，但是對於應該有個人我這一點，必須有正確的理解（智慧），否則，就是無知（對「不可說」的「無知」）。這就是犢子部對於有勝義我的主張。此外，在犢子系另一部派正量部的《三彌底部論》，也可用來旁證，它對人我有更詳細的解釋（《三彌底部論》為苻秦時失譯本）。

《三法度論》中勝義人我的主張傳譯過來之後，即對當時的學說產生了巨大的影響。從佛學初期傳入中國以來，對於人我問題本來說得不大清楚，正如僧叡說的：「此土先出諸經，於識神性空，明言處少，存神之文，其處甚多。」因此有我論，占著優勢，使輪迴、報應等宗教思想，大為散播。甚至像接受了般若學性空之說的慧遠，而於大乘是否說我尚存疑問；及至《三法度論》譯出，他還把大乘也說成是講有人我的了。他在序文中說，此書為「應眞大人」（阿羅漢）所撰，「後有大乘居士」為之「訓傳」云云，足為例證。

慧遠原來受過鳩摩羅什的影響，與羅什既有書信往還，又為羅什所譯《大智度論》寫過序文，對龍樹的中觀和畢竟空的思想還是有過研究的，他直到晚年，還是堅信有我的。當時有人反對輪迴之說，他即依據有我說著《明報應論》、《三報論》，大加提倡，因而更為宗教因果思想加强了作用。他的根據，就是《三法度論》。通過道安及慧遠的宣揚此書，其時記述佛教的有關撰述如《牟子理惑論》、《後漢書》，也都以為佛教主張有人我，可見此書影響之大了。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《開元釋教錄》卷三；《緣山三大藏目錄》卷中。

三昧耶戒

密教的戒律。又稱三摩耶戒、祕密三昧耶戒、佛性三昧耶戒、三昧耶佛戒，略稱為三戒。乃立於三三平等一致之理，以衆生本有之清淨菩提心為戒體，法界無量之萬德為行相的祕密眞言戒。為眞言行者為止惡修善所修，戒法通顯密諸戒，即含攝五戒、八戒、具足戒等，而歸於「衆生諸佛平等一如」之一戒。

《大日經》卷二〈具緣品〉以此戒為三世

無礙智戒，並說其戒相爲四重禁：「常不應捨法、捨離菩提心、慳吝一切法、不利衆生行。」《大日經疏》卷九釋云（大正39・671a）：「今此四戒如受具竟，已略示戒相，當知即是祕密藏中四波羅夷也。」而《無畏三藏禪要》稱此戒爲諸佛內證無漏清淨法戒，或稱眞法戒，且以十重戒爲其戒相，即⑴不退菩提心，⑵不捨三寶，⑶不謗三寶，⑷不生疑惑，⑸不令退菩提心，⑹不令發二乘心，⑺不輒說深妙大乘，⑻不發邪見，⑼不說我具無上道戒，⑽捨一切無利益事。此十重戒亦是波羅夷罪。

三昧耶有平等、本誓、除障、驚覺四義，故此三昧耶戒亦具此等諸義。即：

⑴行者初發心時，知三三平等之理，安住佛地三昧道，照見心、佛及衆生三無差別。此即平等義，爲三昧耶戒的根本義，故或稱此戒爲生佛不二戒。

⑵既以三平等之理爲緣，乃起大誓願，修大悲，行四無量、四攝等，能利益衆生，即本誓義。

⑶由本誓發得三三平等之戒體時，能除滅過去、現在、未來的惡業罪障，即是除障義。

⑷自驚察身心，制止放逸懈怠，即是驚覺義。

授傳法灌頂時，須另設道場先授此三昧耶戒，其道場稱爲三昧耶戒場、三昧耶戒壇。授戒的作法稱爲三昧耶戒儀，或稱三昧耶戒作法。戒儀的順序如下：先禮三寶，其次運心供養、懺悔罪障、請師、羯磨（四重戒、十無盡戒等）、授眞言等。

在受三昧耶戒之後，退失本誓而不修行，稱爲退三昧耶；或已受密法，卻對密藏產生疑謗之念，稱爲破三昧耶；或未得阿闍梨允許，恣意見聞聖教口訣，稱爲越三昧耶。此三類行，爲眞言宗之三大重罪，謂爲三種重罪。此中，關於越三昧耶罪之義，《大日經疏》卷九嘗作如下之廣說，而謂（大正39・675a）：

「若菩薩於衆生諸法中，作種種不平等見，則越三昧耶法。若於此平等誓中，作種種限量之心，亦越三昧耶法。諸有所作隨順世間名利，不爲大事因緣，亦越三昧耶法。放逸懈怠，不能警悟其心，亦越三昧耶法。以越三昧耶故，有種種障生，自損損他，無有義利，是故，諸菩薩等奉持此三昧耶如護身命，不敢違越也。」

◉附：吳明〈佛法戒律論〉（摘錄）

梵語三昧耶，義有多種：⑴時（一時佛在）會（大會經）宗（顯示論）平等。⑵誓願。⑶警覺。⑷除垢障。三昧耶戒，即平等本誓戒，意謂與佛平等誓願。密宗修行，在傳法灌頂前，須先受三昧耶戒。由傳法之師取法水自頭頂灌下，稱「傳法灌頂」，以示永不違越。三昧耶戒，就是以三種菩提心爲戒。《金剛頂宗發菩提心論》云：

「若有上根上智之人，不樂外道二乘法，有大度量，勇銳無惑，宜修佛乘。當發如是心：我今志求阿耨多羅三藐三菩提，不求餘果。誓心決定故，魔宮震動，十方諸佛，皆悉證知。常在人天，受勝快樂。所生之處，憶持不忘。若願成瑜伽中諸菩薩身者，亦名發菩提心。何者？爲次諸尊，皆同大毗盧遮那佛身。（中略）凡人願爲善之與惡，皆先標其心而後成其志。所以求菩提者，發菩提心，修菩提行。既發如是心已，須知菩提心之行相。其行相者，三門分別。諸佛菩薩，昔在因地，發是心已，勝義行願三摩地爲戒。乃至成佛無時暫忘。惟眞言法中，是說三摩地法，於諸教中，缺而不書。一者行願，二者勝義，三者三摩地。」

所以三種菩提心，就是行願菩提心、勝義菩提心、三摩地菩提心，以三種菩提心爲戒，即三昧耶戒。此諸佛菩薩共同發心平等本誓之戒也。所謂行願者，如論云：「我當利益安樂無餘有情界，觀十方含識，猶如己身。」所謂勝義者，如論云：「觀一切法無自性。」所謂三摩地者，如論云：「當知法爾應住普賢大菩提心，（中略）照見本心，湛然清淨。」三種

菩提心可分爲大悲（行願）、大智（勝義）、大定（三摩地）三德。東密胎藏界則分爲佛部（大定）、蓮花部（行願）、金剛部（勝義）三部。亦有分爲觀音（行願）、文殊（勝義）、普賢（三摩地）三尊，或分爲表德（行願）、遮情（勝義）與不二（三摩地）。

三昧耶戒，不同於一般戒律，乃祕密戒律，其中常有大阿闍黎或密宗傳人之心得，成爲入密宣誓之必備儀式。按東密教法，如未受傳法灌頂，擅入密宗事相領域，將會構成「越三昧耶罪」。因行人尚未發菩提心，未能與佛平等誓願也。

「三昧耶戒」語出《大日經》〈具緣眞言品〉所列舉之四重戒，即：

⑴**不應遠離菩提心：**因學密行人尚在因位，具有菩提心而未圓滿，時有遠離之虞。且菩提心爲三昧耶戒之根本，菩提心存則三昧耶戒在；菩提心失，則三昧耶戒失，故首要告誡不應遠離。

⑵**不離正法不（或起）邪行：**此條對出家在家行人有同有別。出家在家均不能離開正法，即不離佛法般若，此乃共同之點。但出家人爲佛法常住，清淨梵行，故不能邪行，如淫事。在家人行菩薩道，需入世俗行事，有時難免邪行，如夫婦性生活。三昧耶戒於此開許，但前提是不能離開正法，即不能脫離般若，脫離菩提心而邪行，此乃差別之處。故出家人爲不離正法不邪行，在家人爲不離正法起邪行。

⑶**於一切法不慳吝：**佛法爲公，不得私有。菩薩行願，弘法利生。慳吝法施，是乃滅法。故於一切法，自人天乘以至佛乘諸法，皆應法施，不得慳吝。慳吝即失菩提心，違反平等本誓。然於此知，法施是爲利人，說法施皆應當機。故對大乘根機，不應說小法令退墮；對小乘根基，不應說大法令疑謗；不應向外道輒說自具妙戒，自有大法，令其嫉恨退失。

⑷**不得不饒益衆生：**此乃菩提心根本所決定，法爾如此；有「衆生有一不成佛者，我不成佛」之大定；有「觀一切法自性，法爾如是，我爲法王，如法自在」之大智。有一不饒益衆生，即遠離菩提心，違犯平等本誓。

以上四重戒，即佛所說三昧耶戒。亦即諸佛之平等本誓。以後四重禁戒，具體發展成爲十重戒，亦稱十波羅夷。此十重戒在顯密二教中又各不相同。

顯教十重戒即《梵網經》所說十無盡藏戒，犯此戒律，則得波羅夷罪。即戒律中之嚴重罪。顯教十重戒是：殺、盜、淫、妄語、酤酒、四衆過、自讚毀他、慳惜加毀、瞋心不受悔、謗三寶。

密教十重戒有三種，其中二種是《大日經疏》所說，另一爲善無畏三藏所說。《大日經疏》第一種十重戒爲：⑴不應捨正法。⑵不應捨離菩提心。⑶於一切法不應慳吝。⑷勿於一切衆生作不饒益行。⑸不謗一切三乘教法。⑹不應於一切法生慳吝。⑺不得邪見，撥無因果。⑻於發大心人勸其深心，不令退息。⑼於小乘人前，不觀彼根而說大法。⑽菩薩常當行施，不得施他人以害物之具。

《大日經疏》第二種十重戒爲：⑴不捨佛寶，⑵不捨法寶，⑶不捨僧寶，⑷不捨菩提心，⑸不謗一切三乘教法，⑹不慳吝一切法，⑺不起邪見，⑻不阻止他發大心，亦不得見其懈退而不勸發，⑼不差機說法，⑽不施一切不饒益他物。

善無畏《無畏三藏禪要》之十重戒爲：⑴不應退菩提心，妨成佛故。⑵不應捨三寶皈依外道，是邪法故。⑶不應毀謗三寶及三乘教典，背佛性故。⑷於甚深大乘經典不通解處不應生疑惑，非凡夫境故。⑸若有衆生已發菩提心者，不應說如是法令退墮，趣向二乘，斷三寶種故。⑹未發菩提心者，亦不應說如是法，令彼於二乘之心，違本願故。⑺對小乘人及邪見人前，不應輒說深妙大乘，恐彼生謗獲大殃故。⑻不應發起諸邪見等法，令斷善根故。⑼於外道前不應自說我具無上菩提妙戒，令彼以瞋恨心求如是物不能辦得，令退菩提心，二俱有損故。⑽但於一切衆生有所損害及無利益者

，皆不應作及教人作、見作隨喜，於利他法及慈悲心相違背故。

總攝上說，三昧耶之十戒條文歸納如下：

(1)不退菩提，不離菩提心。
(2)不捨離三寶，不皈依外道。
(3)不毀謗三寶，不謗三乘法。
(4)不應捨正法，不疑大乘法。
(5)不應起邪見，不撥無因果。
(6)於法不慳吝，不差機說法。
(7)不應向大心，說法令退墮。
(8)不應向小根，輒說微妙法。
(9)不應向外道，自說具妙戒。
(10)必饒益有情，不作損害行。

藏密修學，亦首依持三昧耶戒，但其所出經典與唐密、東密略有不同。藏密三昧耶戒取自德光《律經》、慧賢《律經注》與宗喀巴《祕密戒頌》。藏密以原始乘所守爲別解脫律儀，大乘所守爲菩薩律儀，金剛乘所守則爲密咒律儀。藏密戒中亦按修學次第等級不同而有不同之戒。未受何級灌頂修持何級密法者，即不得與聞其三昧耶戒。但菩薩戒亦爲密宗戒之基礎，故學密在受「十四根本墮」三昧耶戒前，必須先受菩提戒。此爲東密、台密、藏密所同，蓋非大乘菩薩行人，不得入密也。

〔參考資料〕《不空羂索神變真言經》卷十五；《守護國界主陀羅尼經》卷九；《施諸餓鬼飯食及水法》；《大日經疏》卷五、卷十一、卷十六、卷十七；《菩提心論》；空海《三昧耶戒序》；《栂尾祥雲全集》第二卷；高井觀海《密教事相大系》第三編；上田天瑞《戒律の思想と歷史》。

三昧耶形

指密教諸尊手持的器物及手結的印契。又作三摩耶形，略稱爲三形。是表示諸佛菩薩之本誓（因位的誓願）的形相。三昧耶（samā-yā）有平等、本誓、除障、驚覺四義，而諸尊所持的器物或印契皆具此四義，故名三昧耶形。

諸尊所持器杖及印契等係象徵諸尊內證之德，內德外相平等無別，故有「平等」義；又如文殊菩薩所持的利劍表示大智斷惑的本誓，轉法輪菩薩手持的寶輪表說法破執之本誓，故有「本誓」之義；諸尊將印契持物示於衆生時，衆生因其功德，能除垢障，離煩惱、業、苦等三障，故有「除障」義；諸尊以三昧耶形驚醒衆生之長眠，俾使發心修行。又，行者結本尊之密印，自其三昧驚覺，故有「驚覺」義。

密教認爲執持刀、劍、輪寶、金剛杵、蓮華等三昧耶形時，天魔波旬不敢違越，諸佛自身亦不能違越。衆生見彼三昧耶形，信其本誓，如法修行，則從所願而得福智。又，《兩部曼荼羅義記》謂波羅蜜意指到彼岸，三昧耶形指本誓，本誓即到彼岸的誓願，所以三昧耶形又稱波羅蜜行；住諸尊三昧耶形，即是入定的形相，寂住本誓願。

因三昧耶形表諸尊之本誓，故有時以此形直接代表諸尊，畫在曼荼羅上，此稱三形曼荼羅，或稱三昧耶曼荼羅。如金剛界九會中的三昧耶會、降三世三昧耶會等即是。

又，金剛界五部諸尊的三昧耶形，各成一類。即如來部是八輻或十二輻輪，蓮華部是赤白蓮華，金剛部是五鈷、三鈷金剛杵，寶部是各種顏色的寶珠，羯磨部是刀劍等。

◉附：宮坂宥勝、金岡秀友、眞鍋俊照合著《密敎圖典》〈象徵的世界〉

密教是直參佛的眞實（超越語言的絕對境界）的宗教。因此，必然地，需要強力地自覺到只用語言與論理絕對不可能到達，而必須用其他方法去直入、直參。這種方法並不是公開的，而是祕密的。所用的也不是通常的語言與論理，而是佛的眞實語言。因此，這種教法才叫做密教或密藏；這種語言，才叫做眞言。

因此，修行者之擬與此等祕密境界合一而從事的實踐，勢必不能僅靠語言（口）而已。身體與佛合一謂之身密，加上口密與意密，謂之三密。三密之間是相連而不可分離的，其實踐上的順序大致如次：

此中，以身體去體驗佛之境界的身密，為三密之首，最為重要。然而，身密的基本內容，則是用手指各種形狀的組合以顯示佛陀境界的印契（手印），以及直接顯示佛陀境界的持物。關於持物方面，阿彌陀佛的「開敷華」（已開放的蓮華）以及不動明王的劍與索等是最為有名的。手印方面，則以阿彌陀佛的法界定印、聖觀音的施無畏印及與願印等最為有名。

像這樣，密教諸尊全部都有固定的印契與持物，用以顯示其境界（三昧耶）。以此，美術史家可以依據印契與持物，來判別該尊是那一尊佛菩薩，不過，印契與持物的眞正目的則是在於佛菩薩以之為象徵來顯示其境界。

「三昧耶」就是這種情況下的用語。該詞原是梵語samaya的音譯，有平等、本誓、驚覺、除垢障四義，每一義都可顯示出佛陀的境界。由此四義，修行者乃可以進入佛之平等境界、汲取佛之本來誓願、蒙受佛的啓覺、並斷除煩惱污垢。由此可見，眞言行者修行的全部階段，可由此三昧耶顯現出來。

將三昧耶用形式顯示的曼荼羅（三昧耶曼荼羅）以及各個三昧耶形，很早就已在日本盛行，而此三昧耶形更加象徵化，亦即用種子（梵字）來表示各尊佛的情形，也廣泛地流行。日本所傳的梵字，稱為「悉曇」，屬於北方笈多文字的系統。除了文法之外，在書法上極其深廣地流傳迄今，與早期在中國、韓國所傳者，有很大的不同。

〔參考資料〕《金剛界七集》卷上；《祕藏記》；《兩部曼荼羅義記》卷五；《兩部曼荼羅隨聞記》卷三；《金剛界曼荼羅尊位現圖鈔私》卷三；《祕藏記私本鈔》卷二；《乳味鈔》卷八；《密教奧義》卷下。

三界唯心

謂欲、色、無色等三界中，一切諸法皆由一心所變現。又名三界唯一心、三界一心等。舊譯《華嚴經》卷二十五〈十地品〉云（大正9・558c）：「三界虛妄，但是心作。十二緣分，是皆依心。」《大乘入楞伽經》卷二云（大正16・599c）：「大慧！云何觀察自心所現？謂觀三界唯是自心，離我我所，無動作無來去。」二書皆謂三界生死、十二緣生諸法皆虛妄無實，全係由一心所作。不過，關於「一心」係指何物？性相兩家所說不同。《入楞伽經》卷一〈請佛品〉及《大乘起信論》係以如來藏為一心。無性《攝大乘論釋》卷四則謂阿賴耶識為心。

《大方廣佛華嚴經疏》卷四十以三義十門論之。其中之三義，即：(1)二乘之人謂有前境不了唯心，縱聞一心，但謂眞諦之一；或謂由心轉變，非皆是心。(2)異熟賴耶名為一心，揀無外境，故說一心。(3)如來藏性清淨，理無二體，故說一心。至於十門，則如下所述：

(1)謂實有外法，但由心變動故，假說一心。

(2)相見俱存，故說一心。此通八識及諸心所，並所變相分本影具足。由有支等薰習力故，變現三界依正等報。如《攝大乘》及《唯識》等論廣說。

(3)攝相歸見，故說一心。亦通王數，但所變相分無別種生，能見識生帶彼影起。如《解深密經》、《二十唯識》、《觀所緣緣論》，具說斯義。

(4)攝數歸王，故說一心。唯通八識，以彼心所依王無體亦心變故，如《莊嚴論》說。

(5)以末歸本，故說一心。謂七轉識皆是本識差別功能無別體故。《楞伽》云：藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪騰躍而轉生。又云：譬如巨海浪無有若干相，諸識心如是異亦不可得，既云離水無別有浪，明離本識無別前七。

(6)攝相歸性，故說一心。謂此八識皆無自體，唯如來藏平等顯現，餘相皆盡。經云：一切衆生即涅槃相等。《楞伽》云：不壞相有八，無相亦無相，如是等文誠證非一。

(7)性相俱融，故說一心。謂如來藏舉體隨緣，成辦諸事，而其自性本不生滅，即此理事渾融無礙，是故一心、二諦皆無障礙。《起信》云：依一心法有二種門，乃至不相離故。又《

密嚴》云：佛說如來藏以爲阿賴耶及如金與指環喻等。又《勝鬘》云：自性清淨心不染而染，難可了知，染而不染亦難可了知，皆明性淨。隨染舉體成俗即生滅門，染性常淨本來眞淨即眞如門。斯則即淨之染不礙眞而恒俗，即染之淨不破俗而恒眞，是故不礙一心雙存二諦，深思有味。

(8)融事相入，故說一心。謂由心性圓融無礙以性成事，事亦鎔融不相障礙，一入一切一中解無量等，一一塵內各見法界、天人、脩羅不離一塵，其文非一。

(9)令事相即，故說一心。謂依性之事事無別事，心性既無彼此之異事，亦一切即一。上文云：一即是多，多即一等。

(10)帝網無礙，故說一心。謂一中有一切，彼一切中復有一切，重重無盡，皆以心識如來藏性圓融無盡故。

上述十門，初一小教，次三涉權，次三就實，後三約圓中不共。

〔參考資料〕 《十地經論》卷八；《辯中邊論》卷上；《成唯識論》卷七；《成唯識論述記》卷七（末）；《華嚴經探玄記》卷十三；《大日經疏》卷二；山口益《佛教における無と有との對論》第二部。

三祇百劫

指菩薩由發心至成佛果之間的修行時限。「三祇」是指三阿僧祇劫，「百劫」是百大劫的略語。

「阿僧祇」意爲無數或無央數，乃數目之最大極限，非算數所能知。「劫」是時間名，意爲「長時」，即長遠的時間。「三阿僧祇劫」是菩薩積集菩提資糧的時限；「百大劫」是菩薩爲得佛身相好、修福業所須的時限。

據《大毗婆沙論》卷一七七所述，菩薩在成佛果之前，首先須長時積貯菩提資糧，其次修相好之行，繼之下生王宮，最後於菩提樹下，三十四心斷結成道。此四階中，第一階即三大阿僧祇劫，第二階即百大劫。三祇中，初阿僧祇間，供養七萬五千佛，第二阿僧祇七萬六千佛，第三阿僧祇七萬七千佛。其間，更修六度行，但以未斷惑，故其行屬有漏行。

三祇過後，修百劫相好業。菩薩於此時限中，須積集深妙福德，以成三十二相之業。即以百福莊嚴一相，三十二相完成，歷時百劫。

三祇百劫之說，亦見於《俱舍論》卷十八，然《瑜伽師地論》卷四十八、《攝大乘論》卷下等，唯舉三祇，不別說百劫。故古來智顗、法藏諸師以三祇百劫之說爲小乘所立。

〔參考資料〕 《大智度論》卷四、卷二十七；《華嚴五教章》卷二；《唯識論同學鈔》卷九之二；《授決集》卷下；《菩薩瓔珞本業經》卷下；《順正理論》卷四十四。

三科揀境

天台宗的獨特觀行方法。即天台宗於圓頓止觀十境中的第一陰入界境，揀出五陰、十二入、十八界等三科之境以明觀境。其揀境的次第，係先捨十八界、十二入而取五陰；其次於五陰中揀去色、受、想、行等前四陰，而取第五識陰；於識陰中又揀去眼、耳、鼻、舌、身等前五識，而取第六識；又於第六識中揀去善惡之識，而取悠悠之無記識；後從心王、心所中揀去心所，而取心王，作爲觀境。

關於三科揀境，《止觀輔行傳弘決》卷五之二云（大正46・291a）：

「陰、入、界三並可爲境，寬漫難示，故促指的，略二就陰，如去丈就尺；略四從識，如去尺就寸。以由界入所攝寬多，陰唯有爲，有爲之中義兼心色，故置色存心。心名復含心及心所，今且觀心王置於心所，故初觀識。（中略）問：五識、五意識及第六識，並能生於受等三心，何等識心及所生三心是今觀境？答：五識、五意識定是今境，未屬煩惱在無記故；於第六中取能招報者，仍須發得，乃屬煩惱境，餘之分別方屬今境。又，此五識及五意識雖在今境，仍在下文歷緣對境中明。」

如同伐木須伐根，灸病須得穴，若對根砍伐，對穴下灸，則木仆病癒；觀第六識介爾妄

心（即三諦三千圓具之妙法）若成，則陰入界豈在融妙自在之外。《止觀輔行傳弘決》卷五之二云（大正46・291b）：「若達心具一切法已，方能度入一切色心，如一一尺無非是寸，及一一丈無非是尺，是故丈尺全體是寸。」要言之，以三科揀境指示觀境，乃爲使修觀行者去寬漫難成，而就近要適切處，正當且迅速地成就觀心法門。在宋代天台宗山家山外之爭中，此三科揀境也是山家派的四明知禮主張妄心觀最有力的證據之一。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷五。

三師七證

出家衆受具足戒時，戒場中應具足的戒師人數。「三師」指戒和尙、羯磨師、教授師；「七證」指七位蒞臨證明的戒師；合稱爲十師或十僧。依教制，若不具備十師，不得傳授戒法，因此戒子於受戒前，必先迎請十師，此稱爲請師法。《傳戒正範》卷二〈二壇法儀〉云（卍續107・45上）：「和尙、二阿闍黎並須如法，七僧爲證，皆清淨明曉。若無和尙，若十僧不滿，皆不成就。」又云（卍續107・47上）：「欲授具足大戒，必須三師水乳，一界六和。」可見除了人數須具足十人之外，戒師必須「如法」與「清淨明曉」，諸師之間必須相互和諧，如同水乳。這樣才算是戒場中師資條件的圓滿。

三師中的「和尙」，俗稱得戒和尙，也稱戒和尙。這是傳戒儀式的核心人物，也是戒子所受戒法的傳授者；此師須具戒臘十夏以上、本身嚴守戒法、智慧具足，堪能教授弟子。「羯磨師」又稱羯磨阿闍梨，指受戒時行羯磨作法的戒師。「教授師」又稱教授阿闍梨，指受戒時講說戒德、教示威儀的戒師。羯磨、教授二者都必須戒臘五夏以上。「七證」是蒞會證明羯磨（傳戒作法）之確實無謬的戒師。《四分律行事鈔》卷上之三〈請師法〉條下云（大正40・25a）：「初請和尙者，以是得戒根本，若無此人，承習莫由，闕於示導不相生長，必須請之。」解「羯磨師」云（大正40・25b）：「羯磨戒師阿闍梨者，受戒正緣，若無此人秉於聖法，則法界善法無由得生。」解「教授師」云（大正40・25b）：「由此人爲汝教授引導開解，令至僧中，發汝具戒緣起方便並因此師。」解「七證」師云（大正40・25b）：「以羯磨法非是獨秉，必取此人證無錯謬，（中略）若論發戒功，與三師齊德。」

此三師七證之制，乃就佛教盛行，人口稠密之地區所立；若在邊地僧衆不多之處，則僅須三師二證。據《毗尼母經》卷四所載，迦旃延於阿畔提國爲比丘授戒時，由於堪爲戒師的僧衆不足，費時十二年始得受具，故佛陀許以邊地五師具足即可。

此外，受五戒時僅須和尙一人，受十戒時只須和尙與羯磨阿闍梨二人即可。至於大乘菩薩戒法在原則上以釋迦爲和尙，文殊爲羯磨師，彌勒爲教授師，一切如來爲尊證師。而實際行事則是僅由一名傳授師任教授阿闍梨即可。此見湛然《授菩薩戒儀》等書。

〔參考資料〕《四分律》卷三十一；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一；《毗尼母經》卷一；《一心金剛戒體祕決》卷下；《傳述一心戒文》卷上；《五分律》卷十七；《摩訶僧祇律》卷二十四；《四分律刪補隨機羯磨》卷上；《大乘法苑義林章》卷三（末）；《四分律行事鈔資持記》卷上三之一；《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷二之五；平川彰《原始佛教の研究》第四章。

三時學會

現代佛教史上著名的佛學研究團體之一。其成員以居士爲中心，研究對象則以唯識法相爲主，與南京支那內學院齊名。其創辦人韓德清（號清淨居士）與歐陽竟無並稱「南歐陽北清淨」或「南歐北韓」，被譽爲民初唯識學的兩位泰斗。

學會命名爲「三時」，出於《解深密經》的三時教判之說。該經所述之第三時所說法門均爲了義教，且特爲趣向大乘者而說。由此可見三時學會的宗趣。

該會的前身是韓德淸所創辦的北京法相研究會。研究會成立於1922年，並開始公開講學。1925年十月，韓德淸以三時學會代表的身分隨太虛至日本出席東亞佛教大會，並在會上發表學術論文〈十義量〉。1927年九月，三時學會正式成立，會員中有許多北京的著名知識份子，如葉恭綽、梅光羲、徐鴻寶、林宰平、朱芾煌、周叔迦、胡瑞霖、韓哲武等人。由韓德淸出任會長。該學會每週講述與唯識學相關的論疏，並舉辦普及佛法的公開演講。除了唯識學的研究之外，更擴及社會事業，於1934年設立大悲醫院。此外，在佛書出版方面，除韓德淸的著述外，所出版的多是法相唯識的古籍。其刊刻、印刷、校勘、裝訂等方面，水準甚高。1935年，該學會曾與上海宋版藏經會合作出版《宋藏遺珍》。

與南京支那內學院相較，三時學會的規模較小，門下人才稍遜，但其學風以細密見長，與支那內學院之談大義迥異，故在唯識學上，亦足以補支那內學院之不足，而與之分庭抗禮。

1949年以後，此學會有趙樸初、周叔迦、巨贊、高觀如、林玄白、周紹良、石鳴珂（芝峯）等三十多名會員，主要在研究玄奘著譯的書，並完成《大唐大慈恩寺三藏法師傳》的英譯，並於1957年出版《法顯傳》的英譯《A Record of the Buddhist Countries by Fa-hsien》以紀念釋尊入滅二千五百年紀念。1959年出版韓德淸生前最後宏著《瑜伽師地論科句・披尋記彙編》，該書台灣新文豐出版公司有影印出版。

三祕密身

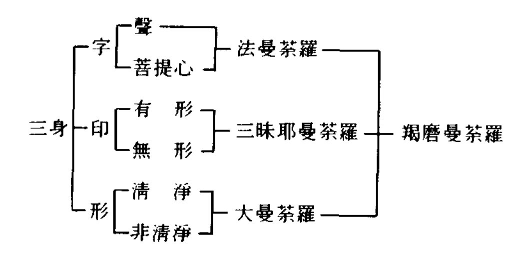
密教用語。指字、印、形等三種祕密身。依眞言宗的教義，諸尊皆有此三種祕密身，三身又各有兩種，即《大日經》卷六〈本尊三昧品〉所言（大正18・44a）：「佛言：祕密主諸尊有三種身，所謂字、印、形像。彼字有二種，謂聲及菩提心；印有二種，所謂有形、無形；本尊之身亦有二種，所謂淸淨、非淸淨。」

(1)字祕密身：以文字爲體。有二種：①聲，爲以音聲爲觀境（不觀字但念聲）的行者，現出如鈴鐸般的美妙音聲；②菩提心，爲以色相爲觀境的行者，顯現心月輪中的種子、眞言。

(2)印祕密身：以印爲體，表佛之本誓。分二種：①有形，在初心行者的觀境中，顯現有形的印契；②無形，在境界較高的行者的觀境中，顯現心內無相。

(3)形祕密身：形即尊形。以形像爲體，分爲二種：①淸淨，對初心行者顯示有相非淸淨之形；②非淸淨，對境界較高之行者顯現無相淸淨身。

若將此三祕密身配屬四種曼荼羅，則字、印、形依次可配於法、三昧耶、大等三曼荼羅，具足此三祕密身的威儀事業爲羯磨曼荼羅。字是《大日經》所說的五十字門及百字輪等，相當於法曼荼羅。印是印契，即表本尊內證的三昧耶形（諸尊的手印及所持的刀、劍、索、金剛杵等），相當於三昧耶曼荼羅。大曼荼羅是五大所成的佛身，因此以本尊的形像爲大曼。三身四曼的關係略如下圖：



三脈七輪

印度瑜伽術與西藏密教用語。指人體內的三條氣脈通道與七個氣脈中心點。

印度軍荼利瑜伽術認爲人體中，氣所流行的通道稱爲脈，而諸脈中最重要的是中脈和左脈、右脈，合稱三脈。在中脈裡又有七個重要的中心點，稱爲輪，分別爲海底輪、生殖輪、臍輪、心輪、喉輪、眉間輪、頂輪。西藏密教擷取軍荼利瑜伽術的修練法，並加入佛教內涵，而以之爲重要法門之一，稱爲拙火定（kun-

dalini，軍荼利，意譯即拙火），故藏密亦有三脈七輪之說。

三脈是中脈和左、右二脈。軍荼利瑜伽認爲中脈起自脊尾的海底輪，經過脊髓，上達頭頂的頂輪。左右二脈則起自左右二睪丸，分別沿中脈的左右邊向上行，至臉部時，分別經過左右鼻孔；其間在海底輪、心輪、眉間輪三度與中脈交會。近人陳健民以爲中脈不在脊髓，而在身體的正中，約於前額髮際向上四指處，如是筆直而下，直至臍下四指處。左右二脈則分別起自左右鼻孔，直上腦際而下，與中脈平行，至臍下四指處與中脈會合，中間則無交會。

七輪是中脈內七個重要的中心點，軍荼利瑜伽認爲七輪是連繫我識、色界身、欲界身及肉身此四種不同素質的機構。這七輪平日爲吾人的習氣與煩惱障所遮蔽，若能把蟄藏於海底輪的軍荼利鼓起，循中脈上昇至頂輪，將七輪的障礙物完全淨化，則吾人的知覺能立即伸展至欲界、色界、無色界，以全知全覺往來其間，而不受時空的限制。西藏密教也主張各輪開發皆具有特別的功德。

七輪由下而上，依次爲海底輪、生殖輪、臍輪、心輪、喉輪、眉間輪、頂輪。每輪均由中心點伸出支脈，狀如蓮華。

海底輪在脊柱下之基處，肛門二指之上、生殖器二指之下。此輪爲基礎輪，軍荼利在此睡眠；軍荼利在此輪中供給所有餘輪的精神與力量。海底輪，其色黃，有四葉瓣。

生殖輪在生殖器官根處，其色血紅，有六葉瓣。

臍輪在中脈內的臍處，其色如暗雲，伸出十條支脈，現成蓮葉形。

心輪在中脈的中心點，位在心臟附近，深紅色，有十二葉瓣。

喉輪在中脈內喉根處，藍色，十六葉。

眉間輪在眉間，白色，二葉。

頂輪，藏密又稱之爲頂髻輪，在頭頂，伸出千條支脈，稱千葉蓮。軍荼利瑜伽認爲此輪爲大自在天主所住處，拙火上升至此與大自在天會合時，修行者即可享無上大樂，而成爲無上智士。

◉附：陳健民〈中黃督脊辨〉（摘錄自《曲肱齋叢書》）

中者，中脈，無爲法，表法身。依菩提心、中觀見，修二無我空性，及密宗果位方便所開發。由此脈開發，顯現法身空性；與大樂相合，則證報身；與大悲相合，則證化身。惟佛家密宗獨有。

黃者，黃道，有爲法。對前任赤道、後督黑道而言。《參同契》稱黃中。其身見執，隱伏於自然見中，依此修先天定功，證天仙身。

督脈，亦有爲法。本《莊子》〈養生主〉，具身見執，後昇與任脈前降，轉河車，行周天，證人仙、地仙身。

脊者，脊柱，有爲法。生理學家以爲脊柱動物之軀幹，人、畜二身并屬之。

佛家、道家膚淺行人，以此四者位置接近，故多誤會，作證得果身之大障，故當辨一。道家督脈，世皆認爲在脊柱中，故當辨二。佛教密典言中脈者，亦多云在脊柱中，故當辨三。道家黃道，在任、督二者之中縫，幾乎與中脈位置相同，故當辨四。繼婆羅門後起之印度教中之哈札瑜伽派，所言三脈五輪，與密宗幾乎全同，亦云在脊柱中；世鮮有知佛祖借用其名，而別具昇華要點之所在，故當辨五。首當知者，中脈從何得名？循名責實，理焉廋哉！（中略）

至若捨棄外道黃、督異說，專修中脈者，當本無上瑜伽部規定之要旨以實修之。其前行各種破除身見，及昇華作用、防止後有等，皆當一一檢討。如有未如量證得者，當一一補充。正修中脈時，但當直觀果位修中之法，不宜再念及黃道、督、脊之位置；觀七輪時，不問五臟六腑之位置，但依修中貫穿七輪之觀想行之，當知此中脈者，即是法身佛之代表。由此支撐之七輪及二十四大脈等，爲報身佛之本

體。由此再分出七萬二千毛孔，諸脈充滿，智慧明點即是化身佛之根源。此三身皆屬明行道之果位功德，與凡夫身之黃、督、脊等由無明業力構成者，根本不同。凡身非佛身之模型，亦非佛身之因素，而爲修成佛身之助緣耳。如此觀念必先具足，方可進修中脈而得相應。

平時當以四事自檢：我今能修中脈者，是否依第六意識？內執七識所執爲能修之我，外執諸觀爲所修之中脈？抑或我今能修，乃爲明空無二修習法身之正見？內除七識所執八識之我，外修從上祖師無比中脈教授，別成明行道系統，與我執身見無關。前者非是，後者爲是，此其一。我所修習中脈之較近加行、疏遠加行，皆已分別取得現量證德否？此其二。我之中觀見是否已如量證得？菩提心是否已如實發出？此其三。我之如來藏信心是否完整？有一等人，只信如來藏唯是種子，一切花果全憑修習，此爲不完整信心；我今相信如來藏一切種子花果皆悉具足，我之修習，爲除如來藏外層之障礙而已，是爲完整信心，此其四。

至若中脈之是否開發，又必與各祖師開發之經驗相同。有一等人以爲丹田有火，脊柱內上下掣動，或全身暖熱，或泥丸如破裂狀，或轉河車，或見直線光明，皆認爲開中脈相，此殊不是，只能爲督脈開發之相而已，尚非黃道開通之相，何況中脈？中脈開發之相，必以十事自檢：⑴煩惱與菩提無別；⑵力大無比，飛行自在；⑶無雲晴空相續現起；⑷一切禪案眞理無不了達；⑸具足無漏通；⑹超出時間、空間之限制，大悲事業所行無阻；⑺通達三世智；⑻無念光明大定相續不斷；⑼煙等十相前行早已具足；⑽安樂充滿，涅槃輪迴無有分別。如此完全具足，方可謂中脈及各輪等皆已開發，有一不具足，當如法再修。此上三段，爲對讀者最切要之勸告。

〔參考資料〕 劉銳之《西藏密宗靜坐法詳解》；聖喜發難陀《印度軍荼利瑜伽術》第二章。

三國佛教

三國佛教，指西元220至265年間魏吳蜀三國時代的佛教。

其中，魏繼後漢，建都洛陽，一切文化都承後漢的餘緒，所以魏代的佛教也可說是後漢佛教的延長。在這個時期，有天竺、安息、康居等國的沙門曇柯迦羅、曇諦、康僧鎧等，先後來到洛陽，從事經典的翻譯。魏明帝（227～239）曾大起浮屠（見《魏書》〈釋老志〉），陳思王曹植也喜讀佛經，並創作梵唄。

吳據江南，建都建業。佛教由中原輾轉傳入。當時支謙、康僧會等先後入吳。孫權問支謙以經中深義，拜爲博士，令和韋昭等一同輔導東宮（見《出三藏記集》卷十三）。又康僧會感得舍利，使孫權爲之建寺塔，號建初寺。尚書令闞澤答孫權問，評比三教的高下而推尊佛法（《廣弘明集》卷一引《吳書》）。後來孫權之孫孫皓即位，將要毀壞佛寺，汚穢佛像，因康僧會說法感化，終於從受五戒。

蜀僻處西偏，舊錄相傳有蜀《首楞嚴》二卷，蜀《普曜經》二卷（《出三藏記集》卷二），似乎已流傳佛教，但這兩部在蜀流傳的經久已逸失，其詳未見記載，所以歷代經錄中只有魏、吳錄，而無蜀錄。

戒律的傳來，是三國時代佛教中重大的事件。先是魏境，雖有佛法流行，然而僧衆只是剪除頭髮，也沒有稟受歸戒，且所有齋供禮儀咸取法於傳統的祠祀。到了魏廢帝嘉平二年（250），中天竺律學沙門曇柯迦羅（此云法時）遊化洛陽，主張一切行爲應遵佛制，於是洛陽僧衆共請譯出戒律。迦羅恐律文繁廣，不能爲大衆所接受，因而譯出《僧祇戒心》，即摩訶僧祇部的戒本一卷，又邀請當地的梵僧舉行受戒的羯磨來傳戒。這是中土有戒律受戒之始，後世即以迦羅爲律宗的始祖。

當時又有安息國沙門曇諦（此云法實），也長於律學，於魏高貴鄉公正元二年（255）來到洛陽，在白馬寺譯出《曇無德（法藏）羯磨》一卷，此書即一直在中土流行。因它原出曇無德部的廣律，即《四分律》，後來中土的

律宗獨尊《四分》，和它有關。當時開始依此羯磨而受戒的有朱士行等人，一般即以士行爲中土出家沙門的開始。

魏代的譯師，除曇柯迦羅、曇諦之外，還有康居沙門康僧鎧，於嘉平（249～253）末年來到洛陽，譯出《郁伽長者所問經》一卷、《無量壽經》二卷等四部。又有龜茲沙門帛延，於高貴鄉公甘露三年（258）來洛，譯出《無量清淨平等覺經》二卷、《叉須賴經》一卷、《菩薩修行經》一卷、《除災患經》一卷、《首楞嚴經》二卷等七部。此外，還有安息沙門安法賢，在魏代譯出《羅摩伽經》三卷、《大般涅槃經》二卷，翻譯年代不詳，其書也都缺失。

吳代的譯經，開始於武昌，大盛於建業。譯人有維祇難、竺將（一作律）炎、支謙、康僧會、支彊梁接等五人。

維祇難爲天竺沙門，於孫權黃武三年（224）攜《法句經》的梵本來到武昌，由他的同伴竺將炎與支謙共同譯出二卷，後經校訂（現存）。

竺將炎後於黃龍二年（230），在揚都（建業）爲孫權譯出《三摩竭經》、《佛醫經》各一卷（現存）。就中，《佛醫經》是和支謙共譯的。

支謙是這一時代的譯經大師，先世本月支人，他的祖父法度在東漢靈帝（168～189）時，率領國人數百東來歸化，支謙即生在中國。早年受業於支讖的弟子支亮，漢獻帝末年，避亂到武昌，更入建業，一直到吳廢帝亮建興年中（252～253），專以譯經爲務。所譯廣泛涉及大小乘經律，包括大乘《般若》、《寶積》、《大集》等經，凡八十八部一一八卷，現存五十一部六十九卷（此據《開元釋教錄》卷二）。其中重要的譯典，有《維摩詰經》二卷、《大明度無極經》四卷、《太子瑞應本起經》二卷等。東漢・支讖原傳弘方等般若之學，譯出的《道行般若經》十卷和《首楞嚴三昧經》二卷（已佚），盛行於魏晉之間。支謙繼承支讖的思想體系，改譯《道行》爲《明度》，文體亦變冗澀爲簡潔流利。純用意譯，即向來不翻的眞言也沒有例外（如《無量門微密持經》的八字眞言）。又曾爲他自己所譯的《了本生死經》作註，爲經註的最早之作（《出三藏記集》卷六、卷十三）。

康僧會的祖先是康居人，世居天竺，他的父親因經商遷到交阯，僧會十餘歲時出家，明解三藏。赤烏十年（247）來到建業，先後譯出《六度集經》九卷（現存）和《吳品經》（《般若》五卷，已佚）等。他又著有《安般守意》、《法鏡》、《道樹》三經的註解，並且都作了序文。他早年從陳慧等傳承安世高「安般」之學，在《安般》序中，論述心的溢蕩乃由於內外六情而起，須修「安般」——即數息、隨、止、觀、還、淨六行以治之。這是僧會學說的要點。

支彊梁接（正無畏）於吳廢帝亮五鳳二年（255），在交州譯出《法華三昧經》，即《正法華經》六卷（已佚），爲《法華經》的第一譯。此外，失譯諸經在古、舊錄中被認爲是出於魏吳時代的有八十七部（《開元錄》卷二）。

這一時期中，中土沙門開始西行求法者，即朱士行其人。士行，穎州人，出家以後，研鑽《般若》。以此經舊譯文義不貫，難以通講，常慨嘆其翻譯未善；又聞西域有更完備的《大品經》，乃誓志西行尋求。以甘露五年（260）從雍州（在現今陝西省長安縣西北）出發，越過流沙，到了于闐（今新疆和闐，當時大乘經教盛行），寫得《大品般若》的梵本九十章六十餘萬言，於晉武帝太康三年（282）遣弟子弗如檀（譯云法饒）等十人送回洛陽，後於元康元年（291）由竺叔蘭譯出，名《放光般若經》。他本人即留在于闐，到了八十歲圓寂。

三國時代佛教的傳弘，雖然範圍還不廣闊，但已逐漸和固有的文化相結合。如支謙、康僧會都是祖籍西域而生於漢地，深受漢地文化

的影響，在他們的譯籍裏，不但文辭典雅，並且自由運用老式的成語，以表達佛教思想。其次，支謙依《無量壽經》和《中本起經》製作連句梵唄三契，康僧會也依《雙卷泥洹》製泥洹梵唄一契。他們都創作歌詠經中故事的贊頌聲調，通於樂曲。

舊傳康僧會來到吳地傳播佛教時，還帶來印度佛教畫本，當時畫家曹不興，即據以繪畫佛像，成爲名家。這些都對佛教的傳播有大影響。至於寺塔的建築、佛像的雕塑，也各具備一些規模，只是遺物不存，難言其詳了。（黃懺華）

〔參考資料〕 E. Zurcher《The Buddhist Conquest of China》。

三國遺事

書名。五卷。高麗・一然（1206～1289）撰。記載朝鮮新羅、高句麗、百濟三國所流傳的遺聞軼事。收在《大正藏》第四十九册。相傳爲一然晚年的作品，由弟子潤筆而成。關於朝鮮三國的史書，在本書之前，另有《三國史記》。本書主要輯錄《三國史記》以外的記事及古傳說。書中有關佛教的記事甚豐，也包含了新羅的古代歌謠、檀君故事、駕洛開國傳說等有關古代朝鮮的歷史、地理、風俗等資料。係朝鮮佛教史的重要文獻之一。

全書由五卷九門組成，卷一、卷二爲紀異，卷三爲興法、塔像，卷四爲義解，卷五爲神咒、感通、避隱、孝善。卷首列有三國遺事王曆之年表。此書之分科方式，當係受我國《梁高僧傳》等僧傳的影響。

根據本書卷末跋文所述，本書在撰述後二百餘年（明・正德七年，1512），由慶州府尹李繼福再刊。後，坪井九馬三、日下寬二人對照有關史料，於日本・明治三十五年（1902）出版校訂本（東大史誌叢書本），並於卷首加上敍、例言、目次。此校訂本後轉載於《卍續藏》中。另外，日本京都帝國大學的今西龍氏以所得更完整的正德再刊本，於大正十年（1921），加上內藤虎次郎氏的序，出版柯羅版（Collotype，影印正德本），後成爲《大正藏》之底本。其後，又有末松保和氏出版的影印版（學習院東洋文化研究所，昭和三十九年）。此外，也有由朝鮮學者所完成的韓文本。

三密加持

密宗用語。「三密」，指身口意三密。「三密加持」指行者與佛菩薩等本尊之三密能夠相應，且相互加持。即謂衆生三密與本尊之三密相應涉入，彼此攝持，成辦悉地。《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》謂（大正19・322b）：「三密纔相應，自身同本尊。能遍入佛智，成佛猶不難。」《大日經疏》卷一謂（大正39・579b）：「入眞言門略有三事：一者身密門，二者語密門，三者心密門。（中略）行者以此三方便，自淨三業，即爲如來三密之所加持。」

譬如佛日影現於衆生心水之中，曰「加」；行者之心水能感佛日，曰「持」；故加持者，表如來大悲與衆生信心之相涉。法佛三密甚深微細，等覺十地不能見聞，故曰「密」。諸佛同具刹塵三密，互相加入，彼此攝持。衆生三密亦復如是，故名三密加持。

就差別門而言，衆生所起三密係以妄想爲源，三毒爲體，故異於佛界三密；然若就平等門而論，以佛眼所觀，衆生三密與諸佛三密平等無異。職是之故，行者三密與本尊三密相互加持，可速成大悉地。又，此三密相應之果，名三法道果。三法者，謂印契、眞言及意密。道果者，果之義。

◉附：神林隆淨著・歐陽瀚存譯《密宗要旨》第九章

(一)三密之意義

三密者：身密、口密、意密。諸佛諸尊之身口意三業，隱密深玄，吾儕凡夫，不易測知，故呼爲三密。身密者，謂結印契於手，住於如法之坐法；口密者，謂口誦本尊之眞言；意

密者，謂於行者心中，觀念本尊之念願本誓。此在諸佛諸尊方面，雖稱爲三密，至於吾儕凡夫，則因無隱密深玄之義，故爲三業。原始佛教等，亦於須淨三業，屢爲開諭。蓋淨三業，乃佛教之根本義，極當視爲重要者。惟通佛教之淨三業，僅對於凡夫一方言之。關於諸佛諸尊方面，殆全未涉及。眞言密教視諸佛諸尊之三密，極爲重要。眞言行者，淸淨三業時，不僅謂心不懷邪念，且須觀念本尊之本誓念願；口不僅不發粗言雜語，且須口誦本尊之眞實言；身不僅不爲惡業，且須表示本尊福德莊嚴之相於其身。是故眞言行者之三業，信當爲諸佛諸尊之三密所加持感應。且因與普通一般之三業相區別，而常稱之爲三密。又眞言行者住於瑜伽行之時，本尊之三密，加持感應於其三業之上，乃爲必要之條件，苟不循此觀念與信仰，則非眞言行。故開說三密，固可視爲眞言宗特徵之一，其稱眞言宗爲密教，亦因此三密妙行也。

㈡三平等觀與加持成佛

三密有自、他、共三種之異。行者之身，住於本尊之相狀，口誦本尊之眞言，意念本尊之本誓。身、口、意三業，成爲一味一相，作周遍法界觀，名自三平等觀。行者之三平等，與本尊之三平等，加持感應，爲一如一體之時，名他三平等觀。復次，不僅本尊之三平等，與行者之三平等，成爲一如一體，且已成一切諸佛之三平等與未成一切諸佛之三平等，亦復成爲一味一相，而爲平等平等，名爲共三平等觀。

眞言密教，所得誇爲超過餘教者，即在此三密平等觀。依於修習三密平等觀，行者之三業，爲本尊之三密所加持，進至與本尊同一之境地，成爲自心澄淨，得於自心中。諦觀諸佛之嚴密淨土，眞言行者，雖尚未得超脫宿世之業力，然爲大日如來三密功德所加持，開顯自心中諸佛諸尊之佛國土。就令爲一時者，然同時亦得謂行者與本尊大日如來，安住於同一之境界，稱之爲加持成佛。似此加持成佛，於一再修習之間行者之三密，愈益澄淨，遂得佛身圓滿之顯得成佛。

作此三密平等觀之時，當視諸法萬有之一切德，如納於自己之一身。諸法萬有之一切色相，攝之於身密之中，一切聲音納之於口密之中，一切概念綜括於意密之中，如是以一切諸物象，悉統攝於行者之三業中，自身即成爲宇宙法界大我之身。宇宙大我之身，即遍法界大日如來之義，行者果得成爲宇宙大我之身。蓋即成佛之實證實觀也。

〔參考資料〕《菩提心論》；《即身成佛義》；《大日經疏》卷三；《青龍寺儀軌》；《玄法寺儀軌》。

三教指歸

書名。三卷。日僧空海著。內容闡示儒道佛三教之歸趣，並論其優劣。關於製作年代，或說延曆十年（791），或說延曆十六年，而以延曆十年起草，十六年修訂爲通說。

全書上、中、下三卷中，上卷有作者自序、龜毛先生論，卷中爲虛亡隱士論，卷下爲假名乞兒論。其中，序文敍述作者出家的動機及撰述本書的理由；龜毛先生論以下，採對話方式以論三教優劣。在一故事中，虛設龜毛先生、虛亡隱士、假名乞兒等三人，依次分別述說儒教、道教、佛教之要旨，最後以龜毛先生、虛亡隱士均歸依佛教終結，以意味三教中以佛教最爲深遠廣大。全文以華麗的四六駢體漢文寫成，運用頗多典故成語。卷末另附有十韻詩。

本書另有異本，別稱《聾瞽指歸》。此異本爲一卷本，其原本藏於高野山金剛峯寺，一般考證爲空海眞跡，現爲日本國寶。一卷本與三卷本除序文及卷末十韻詩外，內容大體相同；二本今皆收在《弘法大師全集》卷九。

《三教指歸》本文至鎌倉中期始開版（即建長五年版，1253），然其註疏於較早的平安中期已有敦光、濟暹二註，鎌倉初期又有撰者不明的註。其後，版本方面另有天正八年（

1580）、元祿十年（1697）、享保六年（1721）等刊本；註疏則經室町時代、德川時代，迄近代仍有作品出版，研究者甚衆。各時代中，以德川時代的註釋爲最多。其中以運敞的《註刪補》與通玄的《簡註》流通最廣。

又，近代刊行的有：渡邊照宏的《譯註》（1961，《古典日本文學全集》卷十五）；渡邊、宮坂共著（1965，《日本古典文學大系》卷七十一）；勝又俊敎《譯註》（1967，《弘法大師著作全集》卷三）等。

〔參考資料〕《諸宗章疏錄》卷三；《密宗書籍目錄》；《弘法大師年譜》卷二。

三敎論衡

指佛敎與儒、道二敎在學說及行事方面的論諍。儒、道兩敎是中國本土的產物，佛敎則由印度傳來，因此在思想、信仰、禮儀、習慣等方面均有所差異。三者經常發生敎義及禮儀上的論諍，也常爲爭奪帝王的信仰與勢力而發生衝突。據《漢法本內傳》的記載，東漢明帝時，迦葉摩騰、竺法蘭始傳佛敎至中國，道士褚善信等上表皇帝，與二者於洛陽白馬寺門外辯法，終爲摩騰等折服。但這大概是後世揑造的臆說。茲擇取歷代相關史事略述如次：

⑴**三國時代**：吳．康僧會曾就孫皓所問，謂周孔雖亦說善惡報應，但卻略嫌顯近，釋敎則備極幽遠。曹植亦曾作《辯道論》，駁斥道敎不老不死之說。又，《廣弘明集》卷一〈吳主孫權論敍佛道三宗〉項記載闞澤答吳主孫權之問，謂孔老二敎法天制用，不敢違天；諸佛設敎，則天法奉行，不敢違佛。因此孔老不能與佛敎相比。凡此，爲我國三敎論衡之始。

⑵**西晉時代**：帛遠與道士王浮論佛道優劣，王浮因辭窮而僞造《老子化胡經》貶抑佛敎。後來佛敎徒也作《清淨法行經》，以三聖派遣說酬之。東晉時，孫盛作《聖賢同軌老聃非大賢論》及《老子疑問反訊》攻擊道敎。同時也有所謂輪迴與果報問題的爭論，羅君章作《更生論》、廬山慧遠作《形盡神不滅論》，論神識之不滅；孫綽作《喩道論》、慧遠作《明報應論》，說因果報應之不妄；戴安公則作《釋疑論》破因果之說，周道祖與慧遠嘗寫文章與之論辯。又，慧遠作《沙門不敬王者論》、《沙門袒服論》說明佛制不同於中國傳統的禮俗。對此，何無忌則撰《難袒服論》加以非難。

⑶**南朝方面**：劉宋時代主要是神滅論、天命說與靈魂不滅論的對立。慧琳著《白黑論》、何承天著《達性論》，主張神滅、天命，而反對佛敎之說。對此，宗炳作《明佛論》酬之，並與何承天、慧琳書信往復討論，顏延之亦與何承天往復辯難，劉少府製《答何承天》破其說，鄭道子作《神不滅論》。此外，何尚之撰《答宋文帝讚揚佛敎事》，回答宋文帝關於因果報應的疑問。劉宋末，道士顧歡撰《夷夏論》，以佛敎爲夷狄之法，僧紹著《正二敎論》、僧敏著《戎華論》駁之，謝鎭之、朱昭之、朱廣之、慧通亦作論駁之。

相傳爲東漢．牟融所撰的《牟子理惑論》，應是此時代的產物。該論敍述佛敎與儒道二敎的調和，以及剃髮、不婚、神滅、夷夏等方面的問題。

蕭齊時代，張融著《門律》，提倡以道敎爲主的佛道一致說，周顒與之往復辯論，孟景翼則作《正一論》贊成張融之說。此時，由於范縝再倡神滅論，神滅問題之討論盛極一時。蕭琛作《難神滅論》，曹思文與范縝往復辯難。其後，梁武帝亦主張神不滅論。

⑷**北朝方面**：北魏太武帝深信道敎，重用道士寇謙之，乃於太平眞君七年（446）滅佛，毀壞經像、坑殺沙門。未幾，文成帝立，佛敎才告恢復。孝明帝時，令曇無最與道士姜斌論佛道先後，後姜斌被判配徙。北齊文宣帝，亦令佛道二敎論法而終排斥道敎。北周武帝納道士張賓、衞元嵩之言，於天和四年（569）令佛道二敎辯論優劣。甄鸞著《笑道論》、道安著《二敎論》、僧勔撰《十八條難道章》、《釋老子化胡傳》，均斥擊道敎。建德三年（

574）勅廢佛道二教。後來北周滅北齊，亦滅該地的佛教。宣帝時恢復二教的流傳。北齊末，顏之推著《顏氏家訓》，此書之〈歸心篇〉嘗論五常與五戒同一。

⑸隋唐時代：隋・李士謙有《三教優劣論》。吉藏作《三論玄義》，主張佛教為優。

唐興，皇帝為擡高皇族的血統優越感，以老子相傳姓李，故推重道教，致使道教與佛教之間屢起爭端。高祖武德四年（621，一說七年），道士太史傅奕上「減省寺塔僧尼益國利民事十一條」，痛陳僧尼寺塔之弊，佛教徒法琳撰《破邪論》、李師政撰《內德論》、明槩撰《決對傅奕廢佛法僧事》與之對辯。不久，道士李仲卿作《十異九迷論》，佛教徒劉進喜撰《顯正論》反抗之，法琳也著《辯正論》力斥其非。武德八年，為行釋奠禮時用道、儒、佛的席位次序，慧乘與李仲卿論戰。貞觀十一年（637），詔以道士位於僧尼之上；智實、法常等上表請以佛先道後，為此，傅奕與普應、蔡晃與慧淨又有論諍。

高宗時，以道教為國教，尊老子為玄元皇帝，道教之勢益盛，與佛教的衝突也告增大。佛教徒會隱、神泰、義應、靜泰、子立、靈辯等與道士黃頤、李榮、黃壽、姚義玄、惠長等交互論難。此時，道士鑑於佛經的優越，遂剽竊佛理而製道經，常有妄誕之說。為此，麟德元年（664），道世上表辯道經之偽。於是在總章元年（668），詔僧道論《老子化胡經》之眞偽，後被禁斷。至嗣聖八年（691），詔僧尼之位次先於道士，於是紛諍稍緩。

玄宗時，又尊崇道教，依姚崇所奏，淘汰僧尼，嚴禁寺院佛像之造立。又，玄宗時有道氤與道士伊謙，代宗時崇惠與道士史華，德宗時覃延與道士葛參成及儒士徐岱，敬宗時沙門道士四百餘人，文宗時義休與道士楊弘元及儒者白居易等，互論三教優劣。同時又有湛然出自儒家而弘天台教觀，其門人儒者梁肅著《止觀統例》；澄觀論《華嚴》與《易》之類同；李翱撰《復性書》而採拾《起信》、《圓覺》、《楞嚴》之說，以為宋代儒學之先驅。

憲宗時，韓愈著《原道》、《原人》等文，論佛道二教之弊，又上《諫佛骨表》以佛教為夷狄之法，後又撰《與侍郎孟簡書》攻擊佛教。對此，孟簡以《論夷夏》與《因果報應》酬之；圭峯宗密著〈原人論〉斥儒道二教為迷執，又說《周易》與眞如緣起之說近似；河東節度使巡官李節撰《餞疏言》論駁韓愈的《原道》。

唐武宗會昌五年（845），用道士之言，實行大規模的破佛。未幾，又復天下佛寺。此後，三教論諍被稱為三教論談，成為朝廷禮儀之一，漸趨融合，如馬遠、陳清波、孫位等，畫孔、老、釋迦三聖像一幀，以表示其融合。

⑹宋代：儒學勃興，排斥佛教之風大盛。孫復的《儒辱》、歐陽修的《本論》、石守道的《怪道》、胡寅的《崇正辯》、李覯的《潛書》皆力主儒學而排斥佛學。特別是歐陽修撰《新唐書》及《新五代史》，將有關佛教的事全行删除，可見其極端。對此，智圓在《閑居編》中倡三教並存不廢之說，契嵩撰《輔教編》及《非韓三篇》明儒佛之一貫，張商英撰《護法論》指斥韓愈、歐陽修之言。此外，張橫渠、程明道、程伊川、朱紫陽等大儒均倡排佛論，然其學說取之於佛教者甚多。楊時、李綱等則主張三教融會。

在道教方面，乾德四年（966），河南府進士李藹因撰《滅邪集》排斥佛教而被流放。開寶五年（972），定僧先道後的位次。淳化元年（990），參政蘇易簡、僧統贊寧與道士韓純德共同奉敕集三教聖賢的事蹟。眞宗撰《崇釋論》論儒佛一致，後轉歸道教。當時主張道教的有王欽若、張君房等人。至徽宗，頗崇信道教。大觀元年（1107），置道士之位於僧尼之上。政和七年（1117），令天下的大寺改號神霄玉清萬壽宮，安置長生、青華帝君像，焚棄誹謗儒道二教的佛典。宣和元年（1119），令改稱佛為大覺金仙、菩薩為大士、僧為德士、尼為女德、住持為知宮觀事。

(7)南宋：先有宗杲倡三教融合之說，接著孝宗撰《原道論》、宗曉撰《三教出興頌》、劉謐著《三教平心論》、子成著《折疑論》、志磐於《佛祖統紀》卷四十一、金代李純甫撰《鳴道集說》等，都反對儒家排佛而倡三教一致。

南宋末年，道士李志常與沙門印簡同受蒙古忽必烈尊崇，至淳祐九年（1249），李志常受命掌天下道教，於是佛道二教的軋轢再起。後來忽必烈就西藏僧八思巴受戒，道士的反感益增。寶祐三年（1255），道士丘處機、李志常等率領全眞教徒侵佔京郊的佛寺四八二所，並毀棄佛像，刊佈《太上混元上德皇帝明威化胡成佛經》。寶祐六年，佛道二教在元憲宗前辯論《化胡經》眞僞，李志常敗。元・至元十八年（1281），勅令除《道德經》外，燒棄道藏及其印版。至元二十八年，勅祥邁撰《辯僞錄》以明道教之僞。

但在這段時間內，金代王中孚創全眞教、元代酈希誠創大道教、張宗演創正一教，流行於大江南北，其教會組織初步確立。又，明・正統年間（1436～1449）完成《道藏》，萬曆年間（1573～1620）續入補成，其教勢因而振興。

(8)明代：太祖撰《三教論》、《釋道論》，沈士榮撰《續原教論》，姚廣孝有《道餘錄》，屠隆有《佛法金湯編》，德清撰《大學決疑》、《觀老莊影響論》、《道教經解》，袾宏撰《竹窗三筆》、《緇門崇行錄》，智旭撰《周易禪解》、《四書蕅益解》、《儒釋宗傳竊議》等，均論三教之調和。儒家胡敬齋、羅整庵、王陽明等人，均有批評佛教之說。叔心撰《居業錄》、詹陵的《異端辨正》、曹端的《夜行燭》皆倡排佛之論。但大體說來，明儒大多主張儒佛調和。

(9)清初：一明著《會心內集》、《無根樹解》等，亦倡三教融會。然而此時期，各教都喪失生氣，漸趨萎靡沈滯。

(10)民國以後：在西方文化的衝擊下，儒佛二教均力圖振作，二教之間也曾有過大辯論。即熊十力的《新唯識論》以儒家爲主，評論佛教思想。對此，劉定權撰《破新唯識論》、印順撰《評熊十力的新唯識論》。熊氏又作《破破新唯識論》、黃艮庸撰《新論平章儒佛諸大問題之申述》以反駁上述劉、印二文。

在日本，有佛教、神道及儒教三教的論衡。日本自上古以來即以神道爲政治及道德的規範，至應神天皇在位（270～310），阿直岐、王仁等人自百濟傳入《論語》，爲儒教興學之濫觴，不久佛教也傳入，遂有三教。欽明天皇在位（540～571）時，蘇我、物部二氏對奉祀佛像一事有論諍。其後，以皇室爲首，一般均重神祇，同時也崇信儒佛二教。後來，本地垂迹之說興起，致使神佛融合之論盛行。即自中古來，三教或以佛教，或以神道爲中心而融合。

德川時代，神道及儒教與佛教對立，乃至有排他論產生。如自儒家林信勝倡理當心地神道之說，破神佛之融合以來，說儒教者多事排佛。寬文（1661～1672）初年，智脫撰《儒佛合論》破之，於是有儒佛的諍論。到了近世，儒者與國學者也盛行排佛論，佛教徒也多有反駁。明治元年（1868）頒神佛分離令，三教事實上分離對立。在1870年前後，曾發生頗爲強烈的「排佛毀釋」運動，對佛教打擊甚大。

〔參考資料〕《弘明集》；《廣弘明集》；《高僧傳》卷七；《大乘玄論》卷一；《集古今佛道論衡》；《續集古今佛道論衡》；《續高僧傳》卷十五、卷二十三、卷二十四；《大唐內典錄》卷五；《唐護法沙門法琳別傳》卷上；《白氏文集》卷六十八；《釋氏六帖》卷八；《釋氏稽古略》卷二、卷四；《鐔津文集》卷一、卷二、卷十四；《宋高僧傳》卷五、卷十七；《佛祖統紀》卷十、卷四十五～卷四十七。

三部大法

指金剛界大法、胎藏大法與蘇悉地大法。爲日本天台密教（略稱台密）獨特的密教分類法。東密（東寺密教，即空海的眞言宗）依《

金剛頂經》及《大日經》，僅論金剛界、胎藏界兩部大法，而將蘇悉地法攝屬胎藏中；台密則除了示智德諸相的金剛頂部，與說理性平等的胎藏部外，又有說理智不二的蘇悉地法，且以後者爲重。此蘇悉地法係以《蘇悉地經》爲所依。登阿闍梨位後，始能修之。

〔參考資料〕《阿娑縛抄》卷三十五；《蘇悉地大法對受記》；《儼避羅鈔》卷十七、卷十八；《四十帖決》卷六；《了因決》卷二、卷三十二；《天台霞標》卷一之二、卷三之一、卷六之二。

三細六粗

《大乘起信論》用語。三細與六粗之合稱。爲根本不覺所生之三種微細相，以及更以境界爲緣而生起之六種粗顯相。《大乘起信論》云（大正32・577a）：

「依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。云何爲三？一者無明業相。以依不覺故心動，說名爲業。覺則不動，動則有苦，果不離因故。二者能見相，以依動故能見，不動則無見。三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。」

可知三細者，即無明業相、能見相、境界相，因其相微細難知，故名三細。茲分別略釋如次：

⑴**無明業相**：又稱業相。謂在靜止狀態之眞如，即心之本體依無明開始動搖時之相。因未能辨認能所主客，所以是迷界原始之狀態。業爲動作義，有動作便有苦，對苦果說，初動是原因，故亦有業因義。

⑵**能見相**：又稱見相、轉相。「轉」爲「轉起」之意，一旦動搖便不停止，既已動搖現業相，即一轉而起能緣之主觀見照作用。雖曰能見，但非如用肉眼見物，而是極微細之認識作用，故名所緣不可知。

⑶**境界相**：又稱現相。不起見相則無境界相，既有主觀見照作用在前，故客觀之對象，即隨而顯現。

上列三細，可以鏡、物作喩：業相如鏡面，見相猶鏡面能照物，現相則如因鏡能照而映現萬象。

所謂六粗，即以現相之境界爲緣，所生起之六種迷相。《大乘起信論》云（大正32・577a）：

「以有境界緣故，復生六種相。云何爲六？一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。」

茲分釋如次：

⑴**智相**：對前境界相，不知彼是現於主觀心內之幻影，執爲心外之實在而起染淨、善惡、是非、愛憎等分別。智爲分別之意，如對現於鏡面之影像，誤認其有實體。此係俱生法執。

⑵**相續相**：依前智相所起善惡、愛憎等妄分別之益加堅强，而對愛好之境感樂，對憎惡之境感苦，愛憎之念與苦樂之情相應，繼起相應不斷。此是分別法執。

⑶**執取相**：依前相續相緣念苦樂境界，常住持苦樂之境，執著益深，遂起我執。此爲俱生我執。

⑷**計名字相**：對前相住持執取益加深刻，且於所取之相，設種種名字、言句，以致對怨親、美醜等名起愛憎之念。此是分別我執。

⑸**起業相**：指依前計名字相，構造苦樂、怨親、愛憎等名稱，惹起貪瞋等煩惱，致使身口二業起善惡之活動。

⑹**業繫苦相**：指繫於善惡諸業，感生死苦果，乃至輪迴無窮。

上列六種相，較三細相更爲可知，較粗顯，故稱六粗。然而六粗中前四相皆屬意業，是我法二執的煩惱。若配於惑業苦三道，則前四相爲惑，起業相爲業，業繫苦相則相當於苦。

此三細、六粗之九相，總攝一切染法，且

只依不能了知眞如眞面目之根本無明而起。故多種不同染法歸結於根本無明，皆是無明中之狀態，不覺中之差別相。

〔參考資料〕《大乘起信論義疏》卷上；《大乘起信論義記》卷中（本）；印順《大乘起信論講記》；久松眞一《起信の課題》。

三無性論（梵Try-asvabhāva-prakaraṇa）

二卷。陳・眞諦譯。收在《大正藏》第三十一冊。爲《顯揚聖教論》〈成無性品〉釋論部分的異譯本；或說是《無相論》的一部分。主要依據古唯識義闡述三性三無性說，與玄奘所譯護法系的唯識說不同，是古唯識研究上的重要資料。內容首先敍述造論旨趣，略說三性三無性；次說分別性的品類、功用差別、相惑粗重惑、依他性的成立差別及體相、俗諦眞諦；更細說七種眞如、五相與三相之相攝、三性事用、四種不可思惟、四種道及二種轉依等。

關於本書的作者，圓測的《解深密經疏》卷四謂（卍續34・764下）：

「三十唯識、三無性論，世親所造，如何二論有此差別？又彼世親依彌勒宗及無著等，故知同一無性者，眞諦謬耳。或可今勘眞諦三無性論即無著所造顯揚論無自性品，然彼眞諦譯爲別本。」

又，《緣山三大藏總目錄》卷中謂（法寶總目錄2・37b）：「私云：本論天親造也。所以知者，爲讓釋於自述中邊論故。但釋論未知誰造。」蓋或說世親，或說無著，迄無定論。

〔參考資料〕《法經錄》卷五；《歷代三寶紀》卷九；《開元釋教錄》卷七；《至元法寶勘同總錄》卷九；《閱藏知津》卷三十七；《印度哲學研究》卷六。

三業惑亂

日本江戶中期，淨土眞宗本願寺派有關宗義安心的諍論。起因於寶曆十二年（1762），功存主張的三業歸命說——衆生爲得救，須以身口意三業歸依阿彌陀佛。所謂三業歸命說乃學林（新義派）的主張；以安藝爲主的在野學者（古義派）則以「自力非正義」批判之。二派各以功存的《願生歸命辨》、大瀛的《橫超直道金剛錍》爲代表。由於諍論愈演愈烈，以致幕府也介入其中，且於文化元年（1804）將智洞（新義派）、大瀛、道隱（古義派）召至江戶，以裁決正邪。審問中，智洞、大瀛病歿。三年十一月四日，宗主下「御裁斷御書」，以古義派爲正義，統一宗意。

◉附：村上專精《日本佛教史綱》第四期第十五章（摘錄）

在關於安心異義的糾紛中被稱爲最大的糾紛，是西本願寺所謂的「三業惑亂」。所謂「三業惑亂」，是由功存發起的，而到智洞時達到頂點。功存是越前人，道心素堅，行儀嚴正，經常以親身行爲啓導後進。當時在越前有倡導所謂「不凭祕事」的邪義教說，妄說在他力眞宗當中不能有歸佛的思想。功存爲了駁斥這種邪說，寫了《願生歸命辨》，大力主張「三業歸命」之說。這就是所謂「三業安心」。因爲功存的「三業安心」雖看到邪徒偏離正道，但却不知自己也陷於極端，所以詰難他的人很多，陸續地產生了《疑問六條》、《興復記》、《歸命本願決》、《正僞辨》、《正僞後篇》、《抉腹篇》等書。然而功存在明和六年（1769）擔任能化之職，掌握本寺學林全權以來，內擁法主，外通官府，能在十年喧囂的駁論聲中保全職位。

寬政八年（1796），功存去世。第二年，智洞繼承能化職務。智洞是美濃（在今岐阜）人，智略才學皆超過功存。他在就職那年，於學林內宣講《大無量壽經》，繼承功存的觀點，主張「三業安心」之說。儘管各地羣起反對，但智洞依仗他的才學智略，而且下面又有義霜、大魯、正運等八名傑出弟子，還極力迷惑本寺的任職者，後來竟把起來反抗的人統統逮捕，決心要使眞宗的教旨發生一個大的變革。然而由於道隱、大瀛二人，特別是大瀛的努力，使智洞的目的沒能達到，大瀛最初寫了十六

條質疑給學林，又著述《金剛錍》三卷，措詞深刻，能暴露出智洞邪說要害，對是非的判斷已近於決定。此時學林的壓制，反而助長了各地反抗的氣焰，他們或是闖入本山（西本願寺），或是向地方領主控訴。幕府雖然向西本願寺下達鎮撫之令，但西本願寺無論如何也控制不住，最後把此事上訴二條城官府。

於是，兩派的首領被召到二條城，讓他們對面辯論，後來幕府又把他們調到江戶審問，下令把智洞及其徒義霜等人處以流罪或是驅逐出去，這樣，事情才平定下來。此時是文化三年（1806）。從《願生歸命辨》開始問世到此時共四十三年；從智洞把紛爭擴大至此時也經過了十年。其宗本來就是以「一念歸命」的他力信心作爲從開祖親鸞以來宗義的核心的。智洞從權勢利益的目的出發，私斷宗義，違背祖訓和師（僧朴）說，因任職關係採用功存的教說，力陳「三業安心」之說。這是這次糾紛的主要原因。

三經一論

淨土宗正依的四部典籍。即(1)《無量壽經》：二卷，曹魏・康僧鎧譯；主要在揭示阿彌陀佛因位的願行及果上的功德。(2)《觀無量壽經》：一卷，劉宋・畺良耶舍譯；主要在揭示往生淨土的行業。(3)《阿彌陀經》：一卷，姚秦・鳩摩羅什譯；主要在揭示淨土的莊嚴及執持名號、諸佛護念的利益。(4)《無量壽經優婆提舍願生偈》（略稱《往生論》）：一卷，世親菩薩造，元魏・菩提流支譯；主要在揭示淨土的教法，贊述三經的要義。

〔參考資料〕《選擇本願念佛集》卷上；《決疑鈔直牒》卷三；《淨土法門源流章》；《三國佛法傳通緣起》卷上；《釋淨土二藏義》卷十六。

三經義疏

日本聖德太子撰。爲《勝鬘經義疏》一卷、《維摩經義疏》三卷、《法華義疏》四卷的總稱。收在《大正藏》第五十六册。根據《上宮聖德太子傳補闕記》所述，《勝鬘經義疏》始作於推古十七年（609），費時約一年九個月；《維摩經義疏》始作於推古二十年（612），費時一年八個月；《法華義疏》始作於推古二十二年（614），費時一年三個月左右。

近世日本學者，頗有人主張此三書並非聖德太子所撰。有人以爲這三書是古代日本在「聖德太子信仰」盛行時的僞作；有人則以爲雖非太子手撰，但係由他口述的草稿所整理而成的。

三解脫門（梵trīṇi vimokṣa-mukhāni，藏rnam-par thar-baḥi sgo gsum）

略稱三脫門或三門。謂通往解脫之道的三種法門，即空、無相、無願，此三者又稱爲三三昧。茲分釋如下：

(1)**空門**（śūnyatā）：謂觀無我、我所，一切諸行不眞實、不常、恒空。

(2)**無相門**（animitta）：又作無想。謂觀因空故，不起著於相。

(3)**無願門**（apraṇihita）：又作無作或無欲。謂觀無相故，於未來死生相續，無所愛染願求。

將三解脫門作爲實踐原理，是大小乘佛典所共通的。空、無相、無願三者，雖然又可稱爲三三昧，但是三三昧是有漏、無漏共通的，而三解脫門則唯通無漏。故《俱舍論》卷二十八云（大正29・149c）：「此三各二種，謂淨及無漏。世出世間等持別故。世間攝者通十一地，出世攝者唯通九地，於中無漏者名三解脫門。能與涅槃爲入門故。」

《顯揚聖教論》卷二云（大正31・490b）：「若無差別總名空無相無願者，此通聞、思、修所生之慧，世及出世，應知。若名空無相無願三摩地者，唯是修所生慧，通世出世，應知。若名空無相無願解脫門者，此唯出世，應知。」

印度瑜伽行派以爲，三解脫門係由遍計所執等三性所建立。《瑜伽師地論》卷七十四云

（大正30・705a）：「三種解脫門亦由三自性而得建立。謂由遍計所執自性故立空解脫門，由依他起自性故立無願解脫門，由圓成實自性故立無相解脫門。」

◉附：《大智度論》卷二十（摘錄）

三解脫門，佛說名爲三昧。問曰：今何以故名解脫門？答曰：行是法得解脫，到無餘涅槃，以是故名解脫門。無餘涅槃是眞解脫，於身、心苦得脫；有餘涅槃爲作門。此三法雖非涅槃，涅槃因故，名爲涅槃。世間有因中說果，果中說因。是空、無相、無作，是定性，是定相應心心數法，隨行身業、口業，此中起心不相應諸行和合，皆名爲三昧。譬如王來，必有大臣營從。三昧如王，智慧如大臣，餘法如營從。餘法名雖不說，必應有，何以故？定力不獨生，不能獨有所作故。是諸法共生、共住、共滅、共成事，互相利益。

是空三昧二行：一者，觀五受衆，一相、異相無故空；二者，觀我、我所法，不可得故無我。

無相三昧四行：觀涅槃種種苦盡故名爲盡，三毒等諸煩惱火滅故名爲滅，一切法中第一故名爲妙，離世間故名爲出。

無作三昧十行：觀五受衆因緣生故無常；身心惱故苦。觀五受衆因四行：煩惱、有漏業和合能生苦果，故名爲集；以六因生苦果，故名爲因；四緣生苦果，故名爲緣；不多不少等因緣生果，故名爲生。觀五不受衆四行：是八聖道分，能到涅槃故道；不顚倒故正；一切聖人去處故迹；愛見煩惱不遮故必到。

是三解脫門，在九地中：四禪、未到地、禪中間、三無色，無漏性故。或有說者：三解脫門一向無漏，三三昧或有漏或無漏；以是故，三昧解脫有二名。如是說者：在十一地：六地、三無色、欲界及有頂地。若有漏者，繫在十一地；無漏者不繫。喜根、樂根、捨根相應。初學在欲界中，成就在色、無色界中。如是等成就不成就，修不修，如阿毗曇中廣說。

復次，有二種空義，觀一切法空：所謂衆生空、法空。衆生空，如上說。法空者，諸法自相空。如佛告須菩提：色、色相空，受想行識、識相空。問曰：衆生空，法不空，是可信；法自相空，是不可信。何以故？若法自相空，則無生無滅；無生無滅故，無罪無福；無罪無福故，何用學道？答曰：有法空故有罪福，若無法空，不應有罪福。何以故？若諸法實有自性，則無可壞。性相不從因緣生，若從因緣生，便是作法；若法性是作法，則可破。若言法性可作可破，是事不然！性名不作法，不待因緣有。諸法自性有，自性有則無生者，性先有故。若無生則無滅，生滅無故無罪福，無罪福故，何用學道？若衆生有眞性者，則無能害，無能利，自性定故。如是等人，則不知恩義，破業果報。法空中亦無法空相，汝得法空，心著故，而生是難。是法空，諸佛以憐愍心，爲斷愛結，除邪見故說。

復次，諸法實相能滅諸苦，是諸聖人眞實行處。若是法空有性者，說一切法空時，云何亦自空？若無法空性，汝何所難？以是二空，能觀諸法空，心得離諸法，知世間虛誑如幻。如是觀空，若取是諸法空相，從是因緣生憍慢等諸結使，言我能知諸法實相，是時應學無相門，以滅取空相故。若於無相中生戲論，欲分別有所作，著是無相。是時復自思惟：我爲謬錯，諸法空無相中云何得相、取相作戲論？是時應隨空、無相行，身口意不應有所作，應觀無作相，滅三毒，不應起身口意業，不應求三界中生身。如是思惟時，還入無作解脫門。

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種。觀諸法空，是名空；於空中不可取相，是時空轉名無相；無相中不應有所作爲三界生，是時無相，轉名無作。譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門，空、無相、無作。若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。若入是空門，取相得是空，於是人不得爲門，通塗更塞。若

除空相，是時從無相門入。若於無相相心著，生戲論，是時除取無相相，入無作門。阿毗曇義中：是空解脫門，緣苦諦攝五衆；無相解脫門，緣一法，所謂數緣盡；無作解脫門緣三諦攝五衆。摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。

以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。問曰：如經說涅槃一門，今何以說三？答曰：先已說，法雖一而義有三。復次，應度者有三種：愛多者，見多者，愛、見等者。見多者，爲說空解脫門：見一切諸法從因緣生，無有自性，無自性故空，空故諸見滅。愛多者，爲說無作解脫門：見一切法無常苦，從因緣生，見已心厭離愛，即得入道。愛、見等者，爲說無相解脫門：聞是男女等相無故斷愛，一異等相無故斷見。佛或一時說二門，或一時說三門。菩薩應徧學，知一切道，故說三門。更欲說餘事故，三解脫門義略說。

〔參考資料〕《聖法印經》；舊譯《華嚴經》卷二十五；《大毗婆沙論》卷一〇四；《十地經論》卷八；《大乘義章》卷二；《摩訶止觀》卷七（上）；《止觀輔行》卷七之二；《大乘法苑義林章》卷二（末）；《仁王經疏法衡鈔》卷二；《大乘法相宗名目》卷一（下）；《法印經》；《佛地經論》卷一；印順《空之探究》第一章、第二章。

三道寶階

又名三道寶梯。從須彌山頂的忉利天直通地面的三道階梯，分別由金、銀、水晶作成，故稱三道寶階，這是依帝釋之命令而變化成的。

依據以須彌山爲中心的世界觀，地面與天界之間並無往來的階梯，往來地面與天界一概經由神足。但據《增一阿含經》卷二十八等的記載，在有名的「佛上忉利天爲母說法」的故事中，當佛陀要從忉利天回地面時，帝釋命令自在天子變化出三道寶階，使佛陀不用神足而從忉利天回到地面。於是就構成了佛陀自忉利天回地面時，在諸天神的擁衞下，由三道寶階而下的壯觀場面。

在現存的印度古代雕刻中，頗有描述這個場面的，如巴路特（Bhārhūt）、山崎（Sanchi）的塔門刻畫，以及印度鹿野苑博物館藏的鹿野苑出土之梵天、帝釋侍立釋尊像均是。

以這個故事爲張本，《阿閦佛國經》〈弟子學成品〉記載：在阿閦佛國的妙喜淨土中也有三道寶階，人間與天上可以由此互相往來。《海龍王經》卷三云，龍王爲迎佛及比丘衆、諸菩薩到龍宮說法，也化作三道寶階由海邊通至龍宮。這些都是由佛陀忉利天說法故事中的三道寶階演變而來的。

〔參考資料〕《義足經》卷下〈蓮花色比丘尼經〉；《維摩詰經》卷下〈見阿閦佛品〉；《撰集百緣經》卷九；《有部毗奈耶雜事》卷二十九；《辟支佛因緣論》卷上；《大唐西域記》卷四；《高僧法顯傳》。

三聚淨戒（梵tri-vidhāni śīlāni）

三聚淨戒是總括大乘菩薩一切戒律的三個分類，即攝律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒。三聚淨戒這個名稱最初見於陳、隋之際天台家等有關著述，但其內容早已見諸譯籍。

菩薩戒本沒有特殊的戒相，《法華經》〈安樂行品〉所舉的不親近國王、王子、外道、梵志、凶戲、相撲等十項「不親近處」，可說是大乘菩薩的最初戒相，但尚沒有菩薩戒的名稱。《涅槃經》〈師子吼品〉開始把戒律分爲聲聞戒和菩薩戒。它說：從初發心乃至得成阿耨多羅三藐三菩提的名爲菩薩戒，若觀白骨乃至證得阿羅漢果的名爲聲聞戒。這只是從志願和行果的淺深而區別聲聞戒和菩薩戒而已。又《涅槃經》〈聖行品〉列舉「息世譏嫌戒」，如不作販賣輕秤小斗欺誑於人，因他形勢取人財物，害心繫縛，破壞成功。燃明而臥。常受一食，未曾再食，不食肉不飲酒。進止常與三衣鉢具，其止息床不置二枕。不故往觀視軍陣，不諂諛邪命自活等達四十四項。關於出家菩薩的制戒比之於《法華經》所說的「不親近處

」是更詳細了。這些戒相雖有「害心繫縛」，「破壞成功」等危害他人的重罪，但大概是輕罪的多，所以名爲「息世譏嫌戒」。

漢譯佛經中，最初提到三聚淨戒的類別，並說明其內容的是姚秦・竺佛念譯的《瓔珞經》（具稱爲《菩薩瓔珞本業經》，二卷）。《瓔珞經》〈大衆受學品第七〉說，一切戒的根本是三受門，即攝善法戒，所謂八萬四千法門。攝衆生戒，所謂慈悲喜捨化及一切衆生皆得安樂。攝律儀戒，所謂十波羅夷。《瓔珞經》把攝律儀戒置於三聚的最後，這和《菩薩戒羯磨文》的三聚次第恰恰相反。一般小乘的經律都以二百五十戒或五百戒作爲律儀戒，但《瓔珞經》並不採取小乘的律儀，而以十波羅夷爲大乘的律儀，這是它的特色。

其次說三聚淨戒的是北涼・曇無讖譯的《地持經》（具稱爲《菩薩地持經》，十卷），這是《瑜伽論》〈本地分〉中「菩薩地」的異譯，是瑜伽系統的戒法最初傳譯的作品。《地持經》很具體地說，一切戒有三種：(1)律儀戒，(2)攝善法戒，(3)攝衆生戒。律儀戒是七衆所受的戒，七衆就是比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷。攝善法戒是菩薩所受的律儀戒，即上修菩提的一切身口意的善法。攝衆生戒，略說有十一種，即爲衆生作饒益事、看病、說法、報恩、救護、勸慰、施與等。《瑜伽師地論》所說的瑜伽戒品和《地持經》大致相同。又被認爲《地持經》異譯的《善戒經》（具稱爲《菩薩善戒經》，劉宋・求那跋摩譯，十卷）也提到了三聚的戒法。《善戒經》說，在家出家所受持的戒名爲一切戒。一切戒有三種：一者戒，二者受善法戒，三者爲利衆生故行戒。第一的戒是七衆所受的戒，即攝律儀戒。一切戒即三聚淨戒的異名。

《瓔珞經》、《地持經》之外，漢譯《攝大乘論》的三種譯本關於「三聚淨戒」的名稱也有個別的不同。北魏・佛陀扇多的譯本稱爲「止戒、攝善法戒、作衆生益戒」。陳・眞諦的譯本稱爲「攝正護戒、攝善法戒、攝衆生利益戒」。唐・玄奘的譯本則稱爲「律儀戒、攝善法戒、饒益衆生戒」。

羅什所譯的《梵網經》和《瓔珞經》、《地持經》並稱爲大乘戒的三大聖典。它對後世的影響最大。《梵網經》雖沒有明確提到三聚，但它說的十重四十八條輕禁的戒法是仿小乘比丘戒條的形式而制定的。這些「十重四十八輕戒」是大乘菩薩戒最具體的戒相。

中國菩薩戒的弘傳和闡述，至隋煬帝從智顗受菩薩戒時已經非常盛行。隋・靈裕有《受菩薩戒法》的註疏，他在鄴都時，就有許多人從他受了三聚戒，同時徐州攝論學者靖嵩並著有《三聚戒玄義》流行於當時。其他許多佛教學者對三聚淨戒又有許多解釋。隋・智顗的《菩薩戒經義疏》雖說到律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒，但他把這三聚淨戒概稱爲菩薩戒，說它是過去、未來、現在一切菩薩所當學的戒法。隋・慧遠撰《大乘義章》立了七門分別三聚戒。其中就「止作」二門分別說：三聚別論，律儀是「止」，止諸惡故。其餘二聚是「作」，作諸善故。三聚通論，一一之中皆有「止作」。最後結論說「三聚皆止惡故」。這就是說，三聚淨戒第一的攝律儀戒，是以防止自己作惡爲主的戒法，所以稱它爲「止」，是一種自利的行爲。第二攝善法戒和第三攝衆生戒是大乘菩薩在修行中實踐一切善的行爲和發願長期爲人類利益服務的戒條，所以稱它爲「作」，是一種自利利他的行爲。

道宣認爲三聚戒是三身之本。他說：(1)律儀戒在斷諸惡，即法身之因；(2)攝善法戒在修諸善，即報身之因；(3)攝衆生戒在慈濟有情，即化身之因。唐・天台學者明曠更進一步發揮他的見解。他把三聚和四宏誓願以及三身配合起來，認爲一切戒大體上不出四弘三聚。攝律儀戒在斷煩惱，配於「煩惱無盡誓願斷」；攝善法戒在成就佛道和修學法門，配於「佛道無上誓願成」和「法門無量誓願學」；攝衆生戒在度衆生，配於「衆生無邊誓願度」。又攝律儀戒，如持不殺，止惡不生，離諸染污，是爲

法身之因；攝善法戒在行諸善，深究法門而證佛道，是為報身之因；攝眾生戒在以慈悲利益眾生，是為應身之因。因此，明曠的主張是站在四弘誓願的基礎上通過三聚淨戒的實踐而成立三身的。最後他又把三聚和天台的空假中三觀結合起來，並試作了結論說：「故知戒戒三聚互融；三觀三身相即。三聚三身既無優劣，四十八輕十重等持心性，寧有淺深。」

三聚淨戒的精神比之於小乘戒是積極的，它和小乘戒雖採取同樣形式的律儀戒，但其說明却具有積極的大乘精神。小乘戒只列舉那些不可為的事情，而大乘戒則多舉那些不可不為的事情。關於禁止的戒，大小乘的精神也有不同。例如十重禁戒第一的殺戒，據唐・法藏引瑜伽戒品解釋說，如果菩薩看見盜賊為了搶劫財物將殺害許多人命或殺害大德聖者，想到那人若是這樣地做必將墮於地獄受極大苦，菩薩因不忍看他墮入地獄受苦，決心讓自己代他入於地獄而殺了他，所謂「以憐愍之心，而斷彼命」。這在菩薩戒不但不為犯罪，反而是有很大功德的。（林子青）

〔參考資料〕《解深密經》卷四；《大乘本生心地觀經》卷三；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》；《無畏三藏禪要》；《瑜伽師地論》卷四十一；《攝大乘論本》卷下；慧谷隆戒《天台教學概論》第三篇；平川彰《初期佛教の研究》第五章；佐藤達玄《中國佛教における戒律の研究》第十二章。

三魂七魄

結合中國傳統魂魄信仰與佛法而產生的魂魄說，即三種魂識與七種魄識，合稱三魂七魄。此說出自疑偽經典《地藏菩薩發心因緣十王經》（略稱《地藏十王經》）。並非正統佛教思想。

中國素有魂魄之說，如《左傳》〈昭公七年〉的疏說：「附形之靈為魄，附氣之神為魂。」中國民間信仰認為魂為天氣，魄為地氣；即魂為陽氣、精神，魄為陰氣、形骸。若人死，則魂升天、魄歸地。

《地藏十王經》將魂魄之說與《大乘起信論》的說法相結合，創出三魂七魄之說。經文云（卍續150・769下）：「於阿賴耶識開為三魂。」它們分別是：胎光業魂神識、幽精轉魂神識、相靈現魂神識。《十王經》認為這三魂與如來之法、報、應三身不二而二。經文又說阿賴耶識所變現的七轉識就是七魄，它們是：雀陰魄神識（即舌識）、天賊魄神識（即耳識）、非毒魄神識（即眼識）、尸垢魄神識（即身識）、臭肺魄神識（即鼻識）、除穢魄神識（即意識）、伏尸魄神識（即末那識）。

三摩呬多（梵、巴 samāhitā，藏 mñam-par-bshag-pa）

意譯等引、勝定。謂由定力所引生的身心安和平等，或由前加行等所引發的定之分位。據《成唯識論述記》卷六（本）所載，等引唯定心作意專注，不通於散；另依《瑜伽論略纂》卷一載，三摩呬多地通有心無心，以有漏及無漏之五蘊功德為其體性。《瑜伽師地論》卷十一載，四靜慮、八解脫、三等持及五現見三摩鉢底等四種名等引地。

關於等引的意義，《瑜伽論略纂》卷五云（大正43・66c）：「三摩呬多，此云等引。舊云三摩提，訛略也。此有七名。一云三摩呬多，釋論解言，謂勝定地，離沉掉等平等能引，或引平等，或是平等所引發故，名等引地。此卷下言，非於欲界心一境性，由此定等無悔歡喜安樂所引故，即以三義解等引。一等能引，二引平等，三平等方便所引發故，能引所引俱平等也。」

《成唯識論述記》卷六（本）云（大正43・432c）：

「言等引者，一引等故名等引，謂身心中所有分位安和之性，平等之時名之為等，此由定力故此位生，引生等故名為等引。二等所引故名等引，謂在定位身心平等，由前加行入定之時定勢力制伏沉、掉，名之為等，此等引生在

定分位，此在定位定數，從前加行得名，名爲等引，等能引故。」

此上所引皆謂等引有離昏沉、掉擧等平等能引，或引平等，或平等方便所引發等三義。

◉附一：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

印度梵語是三摩呬多，譯義爲「等引」。「等」是平等，「引」是前後的引續，引發功德，等引是殊勝的定。說到定，梵語名三摩地，簡譯爲三昧，意義是「等持」。什麼叫平等？原來，一般的心是不平等的，不平衡的；心是散亂的，妄想紛飛。修定是精神集中，繫念一境以息除妄念。但心是不平等的，平常是散亂，要他不散而歸於一，又易於昏沈，什麼都不解了，進一步就是睡眠。如將心提起，心又向上飛揚——掉擧。不是掉擧，就是昏沈；不是偏於這邊，就是偏於那邊。不能保持心的平等安和，就不能得定。學佛而要修定的，要修習到內心平等，不散亂，也不昏沈；不起種種分別，却又明明白白，這就是平等持心的等持。由於心的定——等持，引起平等的前後延續，引發定中的種種功德，所以名爲等引。靜慮（四禪），等至（八定），等持（三三摩地），解脫（八解脫），這些勝定，都名爲三摩呬多——等引。

◉附二：《大寶積經》卷四十九（摘錄）

復次舍利子！菩薩摩訶薩所證之定極善深妙，菩薩應時安住於中平等引攝，是處說名三摩呬多。舍利子！云何名爲平等引攝。舍利子！三摩呬多者，引攝有情平等之性，故名此定三摩呬多。舍利子！三摩呬多者引攝其心平等性故，又三摩呬多者引攝欲解平等性故，又三摩呬多者引攝方便平等性故，又三摩呬多者引攝增上欲解平等性故，又三摩呬多者引攝柁那平等性故，又能引攝尸羅羼底毗利耶靜慮般羅若平等性故，又三摩呬多者引攝一切諸法平等性故。舍利子！是名菩薩摩訶薩三摩呬多，深妙靜慮引攝平等諸法性故。

〔參考資料〕《玄應音義》卷二十三；《大日經疏》卷十七；《慧琳音義》卷四、卷三十六；《大日經疏鈔》卷三；宇井伯壽《瑜伽論研究》。

三摩鉢底（梵、巴 samāpatti，藏 sñoms-par ḥjug-pa）

指禪定時，身心經由定的勢力所領受的平等安和之相。又作三摩鉢提、三摩拔提、三摩跋提、三摩跋，音譯爲等至、正受或正定現前。

依《俱舍論》卷二十八載，四靜慮及四無色定爲根本八等至。前七各有味等至、淨等至及無漏等至三種，有頂地除去無漏，唯有味等至、淨等至兩種。關於「等至」的語義，《成唯識論述記》卷六（本）云（大正43·432c）：「其等至者，亦有二義。一云至等，謂在定定數勢力令身心等有安和相，至此等位名爲等至；二言等至，由前加行伏沉、掉等能力，至此安和分位名爲等至。此與等引大義少同。」

準此可知，三摩鉢底係指身心安和的狀態，即三摩地的境界。

有關三摩地（即等持）與三摩鉢底的差別，《大毗婆沙論》卷一六二曾列擧數說（大正27·821c）：

「有說等持一物爲體，等至五蘊爲體。有說等持一剎那，等至相續。有說諸等持即等至，有等至非等持，謂無想等至、滅盡等至。有說亦有等持非等至，謂不定心相應等持。由此應作四句，有等至非等持，謂二無心定。有等持非等至，謂不定心相應等持。有等至亦等持，謂一切有心定。有非等至亦非等持，謂除前相。」

依《俱舍論光記》所載，三摩地通定散、通三性，唯有心平等，持心趣向於境；三摩鉢底通有心定、無心定，唯在定不通於散。此外，《瑜伽師地論》卷十一（大正30·329a）：「等至者，謂五現見三摩鉢底、八勝處三摩鉢底、十遍處三摩鉢底、四無色三摩鉢底、無想三摩鉢底、滅盡定等三摩鉢底。」《瑜伽論

略纂》卷五釋云(大正43・67a):「三摩鉢底通目一切有心無心,諸定位中所有定體。諸經論中就勝,唯說五現見等相應諸定,名爲等至。」

三摩鉢底的種類,若廣說大乘藏所立有五百種,小乘所立有六十七種,而在陳譯《攝大乘論釋》卷十一中則僅略舉境、衆類、對治、隨用、隨引及由事等六種體類差別。《十地經論》卷五所載(大正26・158b):「三摩跋提者,五神通。」即約等至之用而釋。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷十一〈功德華聚菩薩十行品〉;《觀無量壽經》;《雜阿含經》卷十七;《大乘義章》卷十三;慧遠《觀無量壽經義疏》;智顗《觀無量壽佛經疏》;善導《觀無量壽佛經疏》〈玄義分〉;《解脫道論》卷二、卷六;《菩薩地持經》卷九、卷十;《雜阿毗曇心論》卷七。

三論玄義

一卷(或二卷)。隋・吉藏撰。總敘《中》、《百》、《十二門》三論的要旨。成書於仁壽二年(602)四月,是他居揚州慧日道場時應楊廣之請而作。收在《大正藏》第四十五册。

全書內容分兩大部分:(1)通序大歸,(2)別釋衆品。在(1)通序大歸中,說三論的立義,不出破邪、顯正二轍。破邪是把邪計、邪執歸納爲四類:①破外道執有實我、實法。其中,先述天竺邪因邪果、無因有果、有因無果、無因無果四執,後舉震旦《莊》、《老》、《周易》三玄,一一用佛理摧破它。②破毗曇雖達我空而執諸法實有。③破成實雖明人法二空而未能窮源盡理。④破大乘而墮於有所得見。如此,無論內道外道、大乘小乘,凡計有所得的都加遣破。其次顯正,說有人正、法正二義。三論的作者龍樹論師應《楞伽》、《摩耶》等大小乘經的懸記,建立正法,這是人正。三論是究竟無餘之說,這是法正。次就三論說有體正、用正二義。體正是說諸法實相無所得理,言忘慮絕,非眞非俗,絕諸偏邪。用正是說爲令衆生契無所得的理體,於無名相中強設名相,說眞俗二諦來顯示它。如此,雖有體、用二正,要以破遣有所得見、顯示無所得理爲顯正。

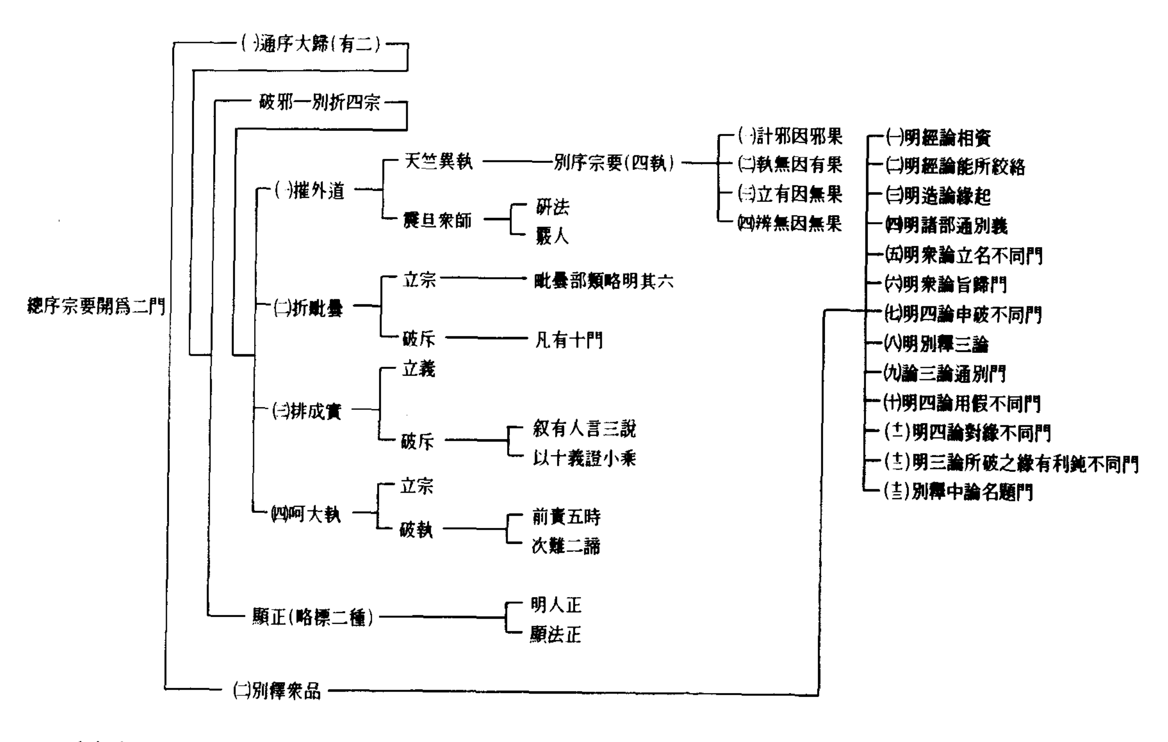
在(2)別釋衆品中,有十三科:①經論相資,說諸佛爲衆生失道而說經,菩薩爲衆生迷經而造論。②經論能所絞絡,說經以二智爲能說、二諦爲所說,論以二慧爲能說、言教爲所說。而經論互相絞絡,或此能爲彼所,或此所爲彼能。③造論緣起,說龍樹、提婆爲諸部異執迷失佛教的本意,因而造論破他們的迷情。④諸部通別,說《中論》通破大小二迷、通申大小二教,《十二門論》通破大迷、通申大教,《百論》通破障大小之邪、通申如來大小兩正,所以都是大乘通論。⑤衆論立名,說《大智度論》從所釋經、《中論》從理實、《十二門論》從言教、《百論》從偈句立名。⑥衆論旨歸,說《大智度論》以二慧(實慧、方便慧)、《中論》以二諦、《百論》以二智(權智、實智),《十二門論》以境(實相)智(般若)爲宗。⑦四論破申,說《中》、《百》、《十二門》三論通破衆迷、通申衆教,《大智度論》別破般若之迷、別申般若之教。又其中《百論》正破外、旁破內,餘二論正破內、旁破外。⑧別釋三論,說《中》、《百》、《十二門》論同具破邪、顯正、言教三義,所以合稱三論。⑨三論通別,以《大智度論》和三論相對來說,則《智論》爲別論、三論爲通論。若專就三論說,則《百論》爲通論之廣、《中論》爲通論之次、《十二門論》爲通論之略。⑩四論用假,說《大智度論》多用因緣假,《中論》、《十二門論》多用就緣假,《百論》多用對緣假。⑪四論對緣,說提婆的出世,正爲破斥當時盛興的外道,兼除小迷及小乘有所得見。龍樹的出世,爲當時五百部盛興,破小迷,申大教,令回心向大。⑫三論破緣,說有聞《百論》始捨罪福、終破空有而言下得悟無生;有聞《百論》後出家受經,方乃得悟;有聞《百論》不了尋經更起迷執,爲《中論》所破,方乃得悟;有直至聞《十二門論》方乃得

悟。⑬《中論》名題，說此論的立名有廣有略，略但稱《中論》，中是所論的中道實相理，論是能論的言教。廣稱《中觀論》，由中道實相發生正觀，由內有正觀宣於口而為論。

吉藏於《玄義》外，尚著有《中》、《百》、《十二門》三論疏，分別就論中文句及其意義詳加解釋。

《玄義》此土無註解，日本古代的佛教學人，研究此書甚盛，著有《檢幽集》七卷（證禪）、《鈔》三卷（貞海）、《肝要鈔》五卷（亡名）、《科注》七卷（藩祐）、《首書》二卷（鳳潭）、《玄談》一卷（明道）、《講話錄》二卷（前田慧雲）、《講義》一卷（村上專精）等。（黃懺華）

◉附：《三論玄義》大綱圖



〔參考資料〕《三論典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》㊽）。

三賢十聖

三賢與十聖的併稱，為大乘佛教之菩薩修行階位。

㈠三賢：賢謂賢善調和，即指修善根而制伏煩惱，使心調和的三種修行階位。大小乘所說的三賢位有所不同。

⑴大乘三賢：指地前的菩薩位有三階三十心之別。又稱三十心。相對於「十聖」而言。據《菩薩瓔珞本業經》卷上所述，三賢的菩薩制伏三界煩惱、粗業道、粗相續果，亦不起粗。該經又云（大正24・1016a）：「修三賢法入聖人位。」

關於三賢三十心的名稱，有多種說法。《菩薩瓔珞本業經》以十位、十行、十迴向為三賢；《仁王般若波羅蜜經》以十信十種性、十止性種性、十堅心道種性為三賢；《梵網經》卷上則以十發趣、十長養、十金剛為三賢。以上諸說雖有不同，但一般係依《瓔珞經》及華嚴之說，以十住十行十迴向三十心為三賢。而相對於外凡，則稱三賢為內凡。天台宗談四教中之別教時，認為十信位伏界內之見思惑，十住位斷界內之見思惑及界外上品之塵沙惑，十行位斷中品之塵沙惑，十迴向位則斷下品之

塵沙惑，並伏無明。

⑵**小乘三賢**：指植育順解脫分之善根（即修有漏善根）三位，即五停心觀、別相念住、總相念住三位。此是七方便中的前三位；相對於四善根稱為內凡，此三位則稱外凡，又總此七位而稱七賢。①五停心觀，謂相應修定者不同的根機，依五種禪定方便統一精神。②別相念住，指個別觀察身、受、心、法等四念住。③總相念住，即總觀四念住。

綜言之，大小乘皆認為三賢乃指修行者中的凡夫位，是十聖等聖者位以前的階位。

㈡**十聖**：指十地位的聖者。十地菩薩皆已斷惑，證會正性，故稱十聖。「三賢」之對稱。《大乘義章》卷十七（本）云（大正44・788b）：「見道已前調心離惡，名之為賢；見諦已上會正名聖。故仁王中，地前并名為三賢，地上菩薩說為十聖。」

此外，對此三賢十聖，《仁王般若波羅蜜經》卷上〈菩薩教化品〉謂（大正8・827b）：「三賢十聖忍中行，唯佛一人能盡原。（中略）三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」《仁王般若經合疏》卷中謂，三賢十聖是因位，故名忍中行；佛居果地，窮原盡理，故名能盡原；三賢即地前三十心，十聖即十地菩薩。

〔參考資料〕 ㈠《四教義》卷五；《菩薩瓔珞本業經疏》卷下；《梵網經菩薩戒本疏》卷一；《華嚴探玄記》卷五；《四念處》卷一；《天台四教儀集註》卷中。㈡《法華經玄義》卷五（上）；吉藏《仁王般若經疏》卷中。

三輪體空

指布施時之應有態度。又稱三事皆空、三輪清淨。指布施時住於空觀，不執著能施、所施及施物三輪。此三輪略如下述：

⑴**施空**：指能施之人體達我身本空，既知無實在的能施之我，布施時便無希求福報之心。

⑵**受空**：指既體達本無能施之人，故對受者不起慢心。

⑶**施物空**：指了達資財珍寶一切所施物品本來皆空，對所施物品不起貪惜心。

如此透悟三輪體空之布施行，最為清淨，亦最殊勝。般若部經典中，隨處可見此等說詞。《金剛般若波羅蜜經》云（大正8・749a）：「於法應無所住行於布施。」宗泐、如玘《金剛般若波羅蜜經註解》云（大正33・229b）：

「世人行施，心希果報，是為著相。菩薩行施，了達三輪體空故，能不住於相。三輪者，謂施者、受者及所施物也。佛告善現：應如是不住於相而行施者。蓋欲菩薩降伏妄心也。」

《大般若波羅蜜經》卷三九二〈成熟有情品〉謂，修布施時若起執著，則更受身，展轉受大苦，因此應了達施者、受者、施物、施果本性空，而不執著；其意與上述相同。

此外，《法界次第》卷下之上載（大正46・686b）：「若布施時，施人、受人及財物三事皆空不可得，入實相正觀。」或謂三輪之相有粗細，即施者於自身起慢心，對受者懷愛憎之念，對施物生惜心，是為粗三輪相；未達萬法如幻之理，執有實我法而布施者，此為細三輪相。

三藏法師

對精通佛教聖典中之經、律、論三藏者的尊稱。又稱三藏比丘、三藏聖師，或略稱三藏。

在中國，對攜來印度、西域佛典，從事漢譯的僧侶，常尊為譯經三藏或三藏法師。如鳩摩羅什、眞諦、玄奘等人即有此稱。明代吳承恩曾取材自《大唐三藏取經詩話》，而撰寫長篇白話小說《西遊記》。此書問世後，所謂率領弟子孫悟空、豬八戒及沙悟淨，前往天竺取經的三藏法師，則多指玄奘而言。

三轉法輪

㈠**指佛陀在鹿野苑對聲聞乘人（五比丘）三轉四諦法輪**：即⑴示轉，開示四諦法理，係對上根者所說；⑵勸轉，勸勉世人修行四諦，係對

中根者所說；(3)證轉，證示佛陀已身已證四諦之理，係對下根者所說。以四諦各具三轉，故稱三轉十二行相。《法華文句》卷七（下）云（大正34・99a）：「三轉者，謂示勸證云云。亦將三轉對示教利喜。示即示轉，教即勸轉，利喜即證轉也。」

或謂此三轉可配屬見道、修道及無學道。

(二)三論宗嘉祥吉藏所立的判教名目：略稱三法輪或三輪。即將佛陀一代教說三分爲根本法輪、枝末法輪及攝末歸本法輪。係根據《法華經》〈信解品〉的長者窮子喻，以及〈譬喻品〉火宅三車喻所立。出自《中論疏》卷一、《法華遊意》等。

「根本法輪」，指佛陀最初在華嚴會座，爲大菩薩開顯大悟界的眞相，說一因一果的法門。「枝末法輪」，指佛陀爲不堪聞一因一果法門的薄福鈍根之人，在四十餘年之間，於一佛乘分別說三乘。「攝末歸本法輪」，到法華會座，則會枝末之三乘教法而歸於根本之一乘教。

關於《般若》、《淨名》等大乘經典與此三法輪的關係，《法華遊意》云（大正34・635b）：「華嚴之後、法華之前爲枝末之教。」《法華統略》云（卍續43・121下）：「三亦根本亦枝末，即法華前諸大乘經未廢三乘者是也。有大乘故，即是根本未廢於小，故有枝末也。」這是說《般若》、《淨名》等大乘經，就其不廢三乘之意義而言，屬於枝末法輪。若更細論之，對迴入之機而言，是枝末法輪；對直入之機而言，則是根本法輪。

對於三轉法輪之外的三論宗其他教判，即聲聞、菩薩二藏，古來有傍正之論。《三論判談集》及《三論玄疏文義要》卷一都判定二藏爲判教正意，三轉法輪爲判教的傍意。明道的《三論玄義玄談》立總別二門，即：若約總相門，則佛陀一代教說一相一味，畢竟不出說空之理；若約別相門，則爲直往之機說般若，爲迴入之機說法華。

三轉讀文

依《法華玄義》卷二（上）所載，天台智顗大師將《法華經》〈方便品〉中十如是之文，以三種不同讀法（即空轉、假轉、中轉）顯示空、假、中三諦之理。十如是之文即：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。

(1)空轉：又稱空諦轉，在「如」字之下斷句，讀作「諸法如，是相如，……是本末究竟等如。」此時，「是」爲指示辭，「如」是不異之謂，即空義。此顯十法畢竟一相平等，諸法皆空。

(2)假轉：又稱假諦轉，在「相」、「性」之下斷句，讀作「諸法如是相，如是性，……如是本末究竟等。」此時，「如」名不異，「是」取「即」義。此顯十法名字施設不同，安立森羅差別，空即假。

(3)中轉：又稱中諦轉，在「是」字之下斷句，讀作「諸法如是，相如是……本末究竟等如是。」此時，「如」是冥如之義，「是」簡除「非」，直指中道實相。此顯十法悉冥如中道實相。

此外，依《法華玄義》卷二（上）所載，南嶽師讀此十如是之文，皆在「如」字下斷句，故稱爲「十如」。

〔參考資料〕《法華玄義講述》卷二（上）；《十如是私記》。

三十三間堂

日本天台宗寺院。爲京都市之重要佛教古蹟。以供奉一千尊觀音雕像，聞名於日本。位於京都市東山區七條。屬南叡山妙法院，正式名稱爲蓮華王院。因大殿隔爲三十三間（間，長度單位，指兩柱間的距離，約一點八一八公尺），而通稱三十三間堂。本尊是千手觀音坐像（湛慶作，高約三公尺）。相傳爲永延二年（988）藤原爲光所建法住寺的一院，事實是平淸盛於長寬二年（1164），奉後白河法皇之

命，在法住寺殿西創建該院。建長元年（1249）燒毀，現存的殿堂係文永三年（1266）所重建。豐臣秀吉於其北鄰建方廣寺時，一度加以合併；豐臣氏滅亡後，歸妙法院管理。為日本僅存平安末期千體觀音堂形式的建築物。

目前，其本堂之建築及本尊、二十八部衆立像、風神雷神像，均被列為日本國寶。

〔參考資料〕《扶桑略記》卷二十七、卷二十八；《日本紀略後篇》卷九；《本朝世紀》；《山槐記》。

三十日佛名

將一個月三十日配以三十尊佛菩薩名號，以供念誦之用。或稱三十日祕佛。此說經論多無記載，密教也只登錄於《靈名簿》中。據說是五代・五祖山師戒禪師所編。《虛堂和尚語錄》卷十謂（大正47・1059c）：

「楊御藥奉聖旨，請跋每月念佛圖。每月念佛之圖，戒禪師所編。自初一定光佛為首，三十日，至釋迦世尊，終而復始，猶若貫花，新新不住，念念不停，口誦心思，光明發現，為人天福，此念佛精誠之感驗也。」

最初可能只是流傳於禪家之間。到後世則廣被使用，如藥師、觀音、地藏的廟會日，或俗說的阿彌陀佛成道日，都是依據此說訂定。其配列方法如下：

一日定光佛，二日燃燈佛，三日多寶佛，四日阿閦佛，五日彌勒菩薩，六日二萬燈明佛，七日三萬燈明佛，八日藥師如來，九日大通智勝佛，十日日月燈明佛，十一日歡喜佛，十二日難勝佛，十三日虛空藏菩薩，十四日普賢菩薩，十五日阿彌陀佛，十六日陀羅尼菩薩，十七日龍樹菩薩，十八日觀世音菩薩，十九日日光菩薩，二十日月光菩薩，二十一日無盡意菩薩，二十二日施無畏菩薩，二十三日得大勢菩薩，二十四日地藏菩薩，二十五日文殊菩薩，二十六日藥上菩薩，二十七日盧遮那如來，二十八日大日如來，二十九日藥王菩薩，三十日釋迦如來。

〔參考資料〕《拾芥抄》卷五；《真俗佛事編》卷三；《佛像圖彙》卷三；《無緣雙紙》卷五；《禪林象器箋》〈稱呼門〉。

三十帖策子

日本眞言宗重要典籍之一。又作《三十帖册子》、《三十帖草子》、《眞言法文策子三十帖》、《弘法大師請來法文册子三十帖》。本書係弘法大師空海在入唐期間，與橘逸勢共同書寫密教的經卷、儀軌等，綴合而成。空海返日後，書祕藏於東寺；貞觀十八年（876），由高野山座主眞然帶回高野山。延喜十九年（919），醍醐天皇敕命納入東寺寶藏。文治二年（1186），仁和寺守覺法親王請移至仁和寺，祕藏寺中。全書為紙本墨書，乃日本牒帖本中最古者，字體有楷書、行書、草書等多種。根據筆蹟，可知非一、二人所寫，但大部分應是空海的手蹟。

〔參考資料〕《續弘法大師年譜》卷三；《三十帖策子勘文》；《東寺長者補任》卷二；《高野春秋編年輯錄》卷三、卷十五；《史料通覽》卷一；《紀伊續風土記》卷四十六。

三時知恩寺

日本佛寺名。屬日本淨土宗。位於京都市上京區新町通上立賣町。比丘尼御所之一，又稱入江殿、入江御所。應永年間（1394～1428），後光嚴天皇皇女見子內親王改崇光天皇的舊御所入江殿為寺，號知恩寺。奉善導大師像為本尊（相傳該像為泉涌寺俊芿自宋所攜回，係善導所作），以足利義滿之女性仙尼為開山，而自居第二世。此後，均由皇女擔任住持。後柏原天皇虔信淨土教，立志於宮中晝夜六時念佛，但由於政務繁忙，遂勅命該寺代行晝三時，從此稱為三時知恩寺。其後，正親町天皇（1558～1586在位）將其移至現址。天明八年（1788），遭回祿之災，後獲賜恭禮門院舊殿而再重建。

〔參考資料〕《雍州府志》卷四；《山城名勝志

》卷二；《山州名跡志》卷二十一；《山城名跡巡行志》卷一；《京都坊目誌》；《國寶目錄》。

三教平心論

就佛教立場，以評論佛道儒三教的論著。凡二卷。元・劉謐撰。著作年代不詳。收於《大正藏》第五十二册、《嘉興藏》（新文豐版）第九册。

「三教」，即佛、道、儒三者，隋・李士謙嘗謂：「佛，日也；道，月也；儒，五星也；豈非三光在天，闕一不可？而三教在世亦缺一不可，雖其優劣不同，要不容於偏廢歟！」然而千餘年以來，三教之徒往往彼此視爲異端，是是非非，紛然淆亂。故作者基於「不可以私心論，不可以愛憎之心論，惟平其心念究其極功。」而作《平心論》，作者站在佛教的立場，一一辯駁唐・傅奕、韓愈，以及宋・程明道、朱晦庵、張橫渠、程伊川等人之排佛論。

內容方面，首先論述三教之極功及廣狹、久近差別。接著以李師政著《內德論》駁斥傅奕「謗佛說」爲引言，針對韓愈等人之排佛論，進行反駁。文中並引述漢・牟子《理惑論》之說，如毀謗佛法乃見解狹隘，應詳觀諦察、較短量長以定其優劣，以及一行、大耳三藏、達磨大師等之神通妙用等。最後以張睢陽、白樂天之讚佛說結束全文。

本書除平心裁決三教之優劣外，並以明快筆調一一論駁排佛思想。可藉此明白看出作者視儒道二教爲世間法，佛教爲世間、出世間法的見解。

◉附：野口善敬〈三教平心論解題〉

劉謐號靜齋，無傳。據《居士傳》卷三十五記載：同時有劉謐者，著《三教平心論》。由此可知其人與李屏山（1185～1231）同時活躍於佛教界。

《平心論》之語義是指儒釋道三教必須出發於「惟平其心念，究其極功」（卷上）之公平立場之謂。明・陸深（1477～1544）認爲此論或係僞作，評曰：「其言捃摭甚淺，頗類今世一種議論。甚可笑也。（中略）蓋其護法之論，皆不足深辯」（燕閒錄）。然而其內容正與宋代的三教一致論趨勢相異。在徹底佛教保護政策的元朝而提倡佛教優先於儒道的三教論，趣意深遠。就形式而言，同時出版的尚有李屏山《鳴道集說》（和刻本近世漢籍叢刊第三集所收），對諸儒之論難，逐章列擧，痛加辯駁；《三教平心論》之論駁形式，却爲綜合之書。開宗明義，先對三教加以辨別，然後批判唐・傅奕（555～639），再反論攻擊韓愈（766～824），之後涉及宋之張橫渠（1020～1077）、程明道（1032～1085）、程伊川（1033～1107）、朱晦庵（1130～1200）其對佛教批評，一切責任歸咎於韓愈，所謂：「先儒毀之，傚韓愈。」《三教平心論》與《鳴道集說》均多引用宋儒言行，而加反駁，兩書互應，多可參照。

《三教平心論》最古之刊本爲元・泰定元年（1324）通城吳鼎刊本；此書與清北藏順治刊本均珍藏於台北國立中央圖書館。清・咸豐年間刊刻有胡珽編《琳琅祕室叢書》第三集所收本，係以舊鈔本爲底本，卷末附錄有據北藏本之校勘〈三教平心論校譌〉，《大正大藏經》亦有收載。又《琳琅祕室叢書》及《大正大藏經》所收者均缺志得之後跋；卷頭却有撰者不明之甲子（泰定元年）序文。和刻本只此一種，或爲江戶刊本，但無刊記，不明刊年。

三教合一論

主張儒、佛、道三教融合爲一的說法。佛教於漢代開始傳入中國；至三國、西晉、東晉期間陸續進行佛典的翻譯。當時的佛典翻譯多採用老莊思想，可見佛、道的交流早已存在。降至南北朝，佛教進入研究時代，開始進行《三論》、《成實論》、《十地論》、《攝論》及《淨土論》等的研究；道教則經張陵的創設，至寇謙之而發揚光大。此時，二教開始發生紛爭。但另一方面，張融與孟景翼等人則持道

佛一致論。

至於儒教，因受漢代訓詁學的影響，並沒有陷入紛爭的旋渦，但對佛教的未來主義及報應思想仍多加非難。另外，東晉·孫綽《喻道論》及北齊·顏之推《顏氏家訓》都在這一時期，提出兩教調和論。在此之前，三教僅謀求相互調和，並未採合一的形式。道教雖然在表面上反對佛教，但是在傳教時，也常常引用佛教論點。

唐朝時，韓愈造〈原道〉、〈原性〉攻擊佛教；宗密則依據佛教的立場，造《原人論》加以抗辯。後，韓愈的弟子李翱撰《復性書》，爲儒教開啓另一嶄新面貌。該書雖根據《中庸》所撰，但仍摻有佛教的內容。到宋代，周濂溪《太極圖》，顯然是採用道教的說法。程伊川及朱子的理氣說，則與華嚴的理事無礙義理相通；陸象山的唯心立場也近似禪悟。儘管這些作品表面是排擠佛教或道教，但內容仍包含了它們的論點。其後，明代的袾宏、德清、李卓吾、袁黃等人的思想也都有「三教合一論」的特質。

〔參考資料〕 常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》；中村元《東洋人の思惟方法》；久保田量遠《支那儒道佛三教史論》。

三階教研究

有關隋代佛教教團——三階教的學術著作。日本·矢吹慶輝著。係首次將三階教的歷史、教義及典籍公諸於世的近代學術研究成果。原名《三階教の研究》，1927年由東京岩波書局出版。中文譯本，原有留日學僧墨禪於1931年左右的翻譯，刊登於《海潮音》雜誌，但未譯完。

三階教雖曾在隋唐時代流行數百年，但因屢受政府及佛教其他宗派的抵制，終於在歷史上銷聲匿跡，不爲後人所知。日本大正年間，矢吹慶輝在歐洲研究敦煌古寫本，發現三階教文獻，乃依之寫成《三階教の研究》一書；並於大正十二年（1923），以此書獲文學博士學位。此書實爲三階教研究的首度發表，重要性自可想見。

全書分三部，第一部〈教史及教籍史〉，介紹教祖信行、三百年教史，以及該教典籍之目錄與性質。第二部〈教義及實修〉，介紹三階教教義，如末法觀、教判、佛陀觀、佛法觀、無盡藏法、禮佛觀念、所依經典，以及與華嚴、天台、淨土、地藏信仰等的關係。第三部含「附篇」及「別篇」。「附篇」收〈餘錄〉、〈大雲經與武周革命〉、〈（舊稿）關於三階教之研究〉、〈後記〉。「別篇」爲《三階教殘卷》，爲敦煌及日本的三階教典籍之輯逸及校刊。

《三階教殘卷》所收，包含目前所發現之三階教根本資料十二種。茲略介紹其中之重要部份如次：

(1)**〈信行遺文〉**：這是信行所撰的幾段文字。主要一段在敍述學習三階教「常樂我淨行」的方法，亦即禮佛、布施、頭陀行等事。此外並述及修持方式，如謂：「坐禪者常坐，莫問晝夜，一向不得臥。禮佛者各各須得淨衣。一日一夜，三時洗浴。莫問晝夜，常禮不息。除半夜一時臥，晝日一時食之多少。坐禪禮佛一種唯得一食。」又信行有關布施之警句：「誓願頓捨身命財，直到成佛。」亦收在此數段遺文之中。原寫本收藏在大英博物館。爲斯坦因所收集。

(2)**《三階佛法》卷二、卷三**：《三階佛法》爲研究該教教義的最根本典籍。此二卷即該書殘本。原寫本卷二爲斯坦因所收集，現藏於大英博物館。卷三爲伯希和所得，現藏於巴黎國民圖書館。

(3)**日本所傳《三階佛法》四卷**：此書爲日本所流傳之三階教資料，爲研究該教教義之較完整典籍。版本有法隆寺、正倉院、興聖寺三種。茲摘引該書數段文字於此，以供參考：

卷一：「佛滅一千年已後，一切聖人一切利根眞善正見成就凡夫，悉普滅盡。」

卷三：「一切第一第二兩階佛法內，有一

切戒見俱不破、有一切破戒不破見、兩種正見成就衆生。一切第三階佛法內，唯有『一切行壞體壞、戒見俱破、顚倒一切』一種衆生。」

卷四：「佛滅度一千年已後，一切比丘取我十二部經，競共讀誦。以上著中，以中著下，以下著上，中著前後。非義言義，亦如六師外道，各言我是。當爾之時，十二部經，雖行於世，無有威德。」

⑷《三階佛法密記》卷上：此書爲《三階佛法》一書的註釋。原有上中下三卷，今僅存上卷。原寫本爲伯希和所得，現藏巴黎國民圖書館。關於該教所謂的「三階」，本書即有註釋云：「佛在世，佛自住持佛法，位判是第一階時。佛滅度後一千五百年以前，由有聖人及利根正見成就凡夫住持佛法，位判是第二階時。從佛滅度一千五百年以後，利根凡夫戒定慧別解別行，皆悉邪盡，當第三階時。」

⑸《對根起行法》：此書也是三階教教義典籍。今存者不完全，僅爲殘卷。原寫本爲斯坦因所得，現藏在大英博物館。

「對根起行」猶如通常所謂的「對症下藥」。該教認爲衆生的根性，隨時代的變異而有所不同。每一時代的衆生，必須修行適合該時代的法門，始有效果。本書即說明此一原理及其方法者。茲徵引該書數段於次：

「別法就根者有二義，一者對根明淳益無損。（中略）二者不當根學別法，淳損無益。何以故？由不當根，下人行上人所行法故。」

「普法無病者，如來藏佛性等體是普法。一切凡聖一切邪正同是一體，更無別法，唯是如來藏。一切凡夫，莫問根基上下，學之淳益無損。」

⑹《無盡藏法略說》、《大乘法界無盡藏法釋》：此二寫本俱爲斯坦因所得，現藏大英博物館。「無盡藏法」是三階教根據布施波羅蜜多所發展出來的法門。主張衆生應行布施，以了却前生的宿業。信徒將財物布施到三階寺院，三階寺院則將該等財物用來救濟天下貧苦百姓及補助其他貧窮寺院。三階教寺院內有此類財政組織，名爲無盡藏院。即專爲處理此等事情的。

這二種寫本，即係說明無盡藏法的文獻。茲摘引《大乘法界無盡藏法釋》之一段文字於次，以供參考：

「若不因作無盡藏，陪（賠）無始已來百千生百劫（中略），爾許債負，何由得了？行者今因無盡藏施，無始宿債，一時頓停。不畏債主，更爲障道業障報障一時頓滅。父母兄弟六親眷屬頓出三塗，豈非大益？」

⑺《七階佛名經》：此寫本錄三階教徒禮懺、勸讀、隨喜、迴向、發願之文詞及稱禮之佛名等。可供研究三階教儀式者參考。原本爲斯坦因所得，現藏於大英博物館。

◉附：湯用彤〈矢吹慶輝「三階教研究」跋〉

（摘錄自《往日雜稿》）

三階教由信行禪師開創。魏州信行，生於梁武帝大同六年，終於隋文帝開皇四年。後其教流行國中，雖經隋唐二代四次勅斷，仍緜延約至四百年，教籍且遠傳入高麗、日本。有宋初葉，乃漸絕響，並其名亦湮沒不彰。迨信行死後一千三百三十二年，而日人矢吹慶輝所撰《三階教之研究》出世。矢吹氏蓋因悉莫高窟古卷之散在倫敦、巴黎、北平、日本者，中有三階教之殘卷，遂兩次往歐洲抄集，復廣搜我國典籍中之史實，勒成此書。除强半敍教史教義外，並附印敦煌殘餘及日本所存三階教籍之全部，合訂一巨册，都六百餘紙，可謂美矣備矣。

書中詳述武則天時「大雲經讖」事，極饒興味，但與三階教毫無干係。蓋謂《開元錄》「天授立邪三寶」之語係指「大雲經讖」，著者實誤解原文。緣《開元錄》卷十八「僞經」中著錄三階撰述，而謂此宗：「即以信行爲教主，別行異法，似同天授，立邪三寶。」夫天授明即提婆達多，破釋迦僧伽之人，非指則天年號。況唐朝人民無直斥武后之理。即如下文「我唐天后證聖之元」云云已可證。提婆達

多別行異法，據法顯、玄奘所傳，自晉及唐，印土尚有信者，則所謂「邪三寶也」。書中並錄大英博物院藏敦煌寫本一卷，乃疏《大雲經》彌勒授記事，卷首殘缺，不省書名及作者姓名。按《東域傳燈錄》載《大雲經神皇授記義疏》一卷，則此書或原標是名。又其疏末有「來年正月癸酉朔」之語，矢吹氏謂是咸亨元年，歲在癸酉。然此自係天授二年，其正月朔日，恰爲癸酉。按載初元年七月沙門薛懷義等表上《大雲經》。至九月九日武則天稱帝，改元天授。此殘卷之作正在斯年，或亦懷義等之所表上也。

書中詳敍信行弟子，而未載靈琛。琛俗姓周，弱冠出家，即味大品經論。後遇禪師信行，更學當機佛法。居相州慈潤寺。（《八瓊室金石補正》〈慈潤寺故大靈琛禪師灰身塔銘〉）相州爲信行早年所在地。慈潤寺爲唐·慧休住寺。武德中，玄奘曾遊相州從休學。靈琛則於貞觀二年卒於慈潤寺，是玄奘或得見之。三階敎居士除裴氏數人外，又有管氏。唐·萬安令管均卒於乾封元年，其子僧嗣泰在調露元年收骨起塔於終南山鳴埠禪師林左。管真卒於顯慶四年，亦同時在同處起塔。二人均城陽人，顯屬一族（墓誌皆載《八瓊室金石補正》）。三階敎僧死後恆葬於信行塔側。（事不知起於何時。宋·張茂中《遊城南記》之續註謂始於裴行儉妻，非是。）則管均、管真、嗣泰皆服膺信行之敎者也。（《續僧傳》載禪師慧歡卒於大業六年，遺命捨形寒林，並葬梗梓谷。均三階僧送死常例。慧歡亦姓管氏。但傳又言爲京兆雲陽人，係慧崇弟子，則恐非與管均等同族同信仰也。）

建無盡藏實始於梁武帝。《祐錄》十二謂皇帝造《十無盡藏記》是也。至嘉祥大師嘗用財施充十無盡藏，委付曇獻，資於悲敬。而唐·玄琬亦撰有《無盡藏儀》。據《南海寄歸傳》，善遇法師曾在齊州營無盡藏食供養無礙。所受檀施咸隨喜捨。吉藏、玄琬，俱一時名德，善遇乃義淨之師，均非三階敎徒，可知無盡藏固一時風尚也。至於玄奘弟子神昉，確與三階敎有關。大英博物館藏有上元三年（係高宗時）《法華經》寫本，校者有慈門寺無及、化度寺法界，均三階寺僧。閱者有太原寺嘉尚、慧立，皆玄奘弟子。慧立，《宋僧傳》謂爲魏國寺沙門，按此即崇福寺，原名太原及魏國。《開元錄》亦言慧立高宗時爲太原寺主。嘉尚之在斯寺無考。法相名宿固亦曾共三階敎人校閱寫經也。

三聖圓融觀

華嚴宗特有的觀法。觀華嚴三聖（毗盧遮那佛、文殊、普賢二菩薩）圓融相即，故稱三聖圓融觀。此觀法出自華嚴宗第四祖澄觀《三聖圓融觀門》。

華嚴三聖各有象徵，如來爲果，菩薩爲因。而二大菩薩又分別代表修行歷程中相對的特質：文殊表能信之心、能起之解、能證之大智；普賢表所信之法界、所起之行、所證之理。三聖圓融觀即是了知這些不同特質是相圓融的。

首先是二聖法門各自圓融，即文殊所代表的信、解、智是前後相貫、相融相即的；普賢所代表的法界、行、理也有著依理起行、由行證理，理外無行、由理顯行的相融相即關係。

其次是二聖法門互相圓融。即文殊、普賢各自所代表的能信所信不二、解行不二、理智不二。因此文殊的信解智三事相融即普賢的法界、行、理三事相融。

再其次是，能達二聖法門相圓融，即是菩薩行滿，離相絕言，是名毗盧遮那如來。

三聖圓融觀的勝義在於：菩薩修行中之因果相融、能所相融、解行相融、與理智相融。修行者能瞭解此義，則念念因圓、念念果滿。依此修行，必能圓滿三聖之德。

〔參考資料〕《華嚴經疏》卷四十九；《華嚴經合論》卷三；《華嚴經疏演義鈔》卷六十一；《華嚴法界義鏡》卷上；《華嚴決疑論》卷一（上）；《華嚴經疏玄談》卷九；《華嚴經行願品疏鈔》卷二；《翻譯名

義集》卷二；《大藏法數》卷八；慧潤〈華嚴法界觀法的構造及其特質〉。

三鉢羅佉多（梵saṃprāgata）

維那於僧衆食前唱說之語。又作三鉢羅佉哆，或僧跋；意譯作善至、正至、時至。乃施主對衆僧表白平等施意之語，或指衆僧所食悉皆平等之意。《梵摩難國王經》謂（大正14・794b）：「夫欲施者，皆當平心不問大小，佛於是令阿難臨飯說僧跋。僧跋者，衆僧飯皆悉平等。」又，《有部目得迦》卷八謂（大正24・445b）：「凡於衆首爲上座者，所有供食置在衆前，先令一人執持飲食，或先行鹽，在上座前曲身恭敬，唱三鉢羅佉多，未唱已來不得受食。當知此言有大威力，輒違受食得惡作罪。」

另外，義淨新律以此爲消解有毒食物之密語。《南海寄歸內法傳》卷一〈受齋軌則〉云（大正54・209c）：「佛與大衆受他毒食，佛敎令唱三鉢羅佉哆，然後方食，所有毒藥皆變成美味，以此言之，乃是祕密言詞。」

◉附：印順《初期大乘佛敎之起源與開展》第八章（摘錄）

三鉢囉佉多，古譯作僧跋。唱三鉢囉佉多，而飲食中的毒性都消除了，這是傳說尸利仇多（Śrīgupta）的故事。尸利仇多（或譯申日、德護）在飲食中放了毒藥，然後請佛與僧衆去應供。《目得迦》以爲唱了「三鉢囉佉多」，毒就沒有了，所以義淨註爲：「或是密語神呪，能解毒故。」然同屬說一切有部（Sarvāstivadāḥ）的《十誦律》卷六十一，卻這樣說（大正23・464c）：「佛如是呪願：淫欲、瞋恚、愚癡，是世界中毒。佛有實法，除一切毒：解除捨已，一切諸佛無毒。以是實語故，毒皆得除。（中略）未唱等供，不得食。」

依《十誦律》，消除飯食中毒質，是由於實語，與唱三鉢囉佉多無關。《十誦律》的意見，與《增壹阿含經》、《月光童子經》、《申日兒本經》、《德護長者經》所說相合。《十誦律》所說的「等供」，是三鉢囉佉多的義譯。《梵摩難國王經》說（大正14・794b）：「夫欲施者，皆當平心，不問大小。佛於是令阿難，臨飯說僧跋。僧跋者，衆僧飯皆悉平等。」

「僧跋」是衆僧飯皆悉平等，正與「等供」的意義相合。佛敎的制度，多數比丘在一處受供，是不問年老年少，有沒有學德，相識或不相識，應該平等心布施供養，比丘們也應該平等心受供養。所以在開始飯食時，唱「三鉢囉佉多」，喚起大家的平等用心。這句話，同時也就成了一種號令。多數比丘在一處受供，坐定了以後，鉢中放好了飯食。爲了保持秩序，不致參差雜亂，所以要有一指令，才一致的開始取食。於是「三鉢囉佉多」，在喚起供養者與受供者的等心而外，又附有開始取食的意義。一聽到唱「三鉢囉佉多」，就開始取食；時間流傳得久了，似乎這就是開始取食的指令。於是乎或解說爲「時至」、「正至」、「善至」。爲什麼要唱「三鉢囉佉多」的原意，一般是模糊了，而只是習慣了的流傳下來。有的與消毒的故事相結合，而解說爲「由是力故，諸毒皆除」，「三鉢囉佉多」也就被誤解爲祕密神咒了。呪願，說達嚫，唱僧跋，主要爲受供前後的頌讚。

〔參考資料〕《四分律行事鈔資持記》卷下三之三；《南海寄歸內法傳解纜鈔》卷一之二；《枳橘易土集》卷十。

三彌底部論

三卷。譯者不詳。收於《大正藏》第三十二册。三彌底部（Sammatīya或Sammitīya），即正量部之別名。本論爲唯一漢譯的正量部經典。依《大唐西域記》所載，玄奘留學印度時，正量部盛行於中、南、西印等地，玄奘返國時，曾攜回該部經論十五部，但均未譯出。此尤能顯示本論之珍貴。

全書主要在討論命終後的轉生與業之關係

，故立欲、色二界及二界中有的轉生，爲確立自家宗義及輪迴主體，乃依經說論證我論、無我論的界限，進而論述人、蘊的同異和常、無常等問題，其間所論也包括他宗和外道的異說與論難。對研究部派佛教的「有我」與「無我」問題的學者而言，本論是一部不能忽略的參考資料。

三轉法輪經（梵Dharma-cakra-pravartana-sūtra）

一卷。唐・義淨譯。收於《大正藏》第二冊。敍述佛陀成道後，首先在鹿野苑爲憍陳如等五比丘三轉四諦之理，憍陳如及八萬諸天乃遠離塵垢得法眼淨。又謂此經能饒益世間，令梵行者速至安穩涅槃之處，故稱之爲三轉法輪。

所謂三轉，即：

(1)**示轉**：肯定四諦，說「此是苦，此是集，此是滅，此是道」及其相狀。

(2)**勸轉**：依四諦之次第，勸應知苦諦、斷集諦、證滅諦、修道諦。

(3)**證轉**：也依四諦之順序，說明既已知、斷、證、修後仍須覺證之原因。又因每一轉各具眼、智、明、覺四行相（巴利傳是眼、智、明、覺、寂五相），故成十二相。此即所謂的「三轉十二行相」。後世之小乘佛教、法相宗、天台宗人對此三轉十二行相，各有不同的看法。

本經異譯本頗多，內容略有不同，大致可分爲廣略二類，所謂廣本乃由(1)序分，(2)離二邊中道八正道，(3)四諦三轉十二行相，(4)五比丘得法眼，(5)諸天歡喜證誠，(6)流通等六部分構成，略本則完全略去第二及第三之四諦釋義部分。本經與《雜阿含》卷十五第三七九經、藏傳《Chos-kyi hkhor-loḥi mdo.》、梵本斷簡皆屬略本，而《轉法輪經》、巴利《大品》第五十六相應第十一～十二經、藏傳《Chos-kyi ḥkhor-lo rab-tu-bskor-baḥi mdo.》、《五分律》卷十五、《四分律》卷三十二等則屬廣本。其中，究以何者爲古本，殊難遽下斷言，但就(2)、(3)皆言及如來成就等正覺而言，當可推知以五比丘爲說法對象而說四諦或中道者，實乃有關如來證道內容之異說，兩者皆是單獨傳世，其後由律藏之編纂者合糅爲一書。漢譯《雜阿含》缺少第(2)中道成道之文，正能呈現其原初風貌，此說另可依阿毗曇全未提及中道之內容爲證，至於巴利《相應部》內存有該文，當係對校律藏修正而成。

三寶感通錄

三卷。唐・道宣撰。收在《大正藏》第五十二冊。全名爲《集神州塔寺三寶感通錄》。本書是作者依其見聞與歷代記傳，集錄自後漢至唐初六百年間，有關塔寺、佛像、經典、僧侶等所發生的感應事蹟而成。

卷上載舍利塔事，有西晉會稽鄮塔緣等二十項。卷中列靈像垂降，有東漢洛陽畫釋迦像緣等五十項。卷下收錄聖寺十二項，瑞經三十八項，神僧三十項，合計八十項。卷末附記編撰時（麟德元年，664）、處（終南山北酆陰之清宮精舍）及因緣，並謂「其餘不盡者，統在西明寺道世律師新撰《法苑珠林》百卷內具顯。」

此外，另有《道宣律師感通錄》一卷，也收錄在《大正藏》第五十二冊，與本書同爲麟德元年所撰，別稱《宣律師感天侍傳》。

三十六部神王

指由帝釋天派遣，守護受三歸依者的三十六種善神。又名三十六善神。《灌頂經》卷三〈三歸五戒帶佩護身咒經〉謂（大正21・502b）：「此諸善神凡有萬億恆河沙鬼神，以爲眷屬陰相番代，以護男子女人等輩受三歸者，當書神王名字帶在身上，行來出入無所畏也，辟除邪惡消滅不善。」

三十六善神即：(1)彌栗頭不羅婆（善光），主疾病；(2)彌栗頭婆呵娑（善明），主頭痛；(3)彌栗頭婆邏波（善方），主寒熱；(4)彌栗

頭旃陀羅（善月），主腹滿；(5)彌栗頭陀利奢（善見），主癰腫；(6)彌栗頭阿樓呵（善供），主癲狂；(7)彌栗頭娑婆帝（善捨），主愚癡；(8)彌栗頭悉坻哆（善寂），主瞋恚；(9)彌栗頭菩提薩（善覺），主淫欲；(10)彌栗頭提婆羅（善天），主邪鬼；(11)彌栗頭呵波帝（善住），主傷亡；(12)彌栗頭不若羅（善福），主塚墓；(13)彌栗頭苾闍伽（善術），主四方；(14)彌栗頭伽麗娑（善帝），主怨家；(15)彌栗頭羅闍遮（善王），主偷盜；(16)彌栗頭修乾陀（善香），主債主；(17)彌栗頭檀那波（善施），主劫賊；(18)彌栗頭支多那（善意），主疫毒；(19)彌栗頭羅婆那（善吉），主五瘟；(20)彌栗頭鉢婆馱（善山），主蜚尸。

(21)彌栗頭三摩陀（善調），主注連；(22)彌栗頭戾禘馱（善備），主注復；(23)彌栗頭波利陀（善敬），主相引；(24)彌栗頭波利那（善淨），主惡黨；(25)彌栗頭虔伽地（善品），主蠱毒；(26)彌栗頭毗梨馱（善結），主恐怖；(27)彌栗頭支陀那（善壽），主厄難；(28)彌栗頭伽林摩（善遊），主產乳；(29)彌栗頭阿留伽（善願），主縣官；(30)彌栗頭闍利馱（善因），主口舌；(31)彌栗頭阿伽馱（善照），主憂惱；(32)彌栗頭阿訶娑（善生），主不安；(33)彌栗頭娑和邏（善至），主百怪；(34)彌栗頭波利那（善藏），主嫉妒；(35)彌栗頭周陀那（善音），主呪詛；(36)彌栗頭韋陀羅（善妙），主厭禱。

〔參考資料〕《往生要集》卷下（本）；《枳橘易土集》卷二十五。

三大阿僧祇劫

指菩薩由發心至成佛的修行期間。又作三阿僧祇、三僧祇、三劫。「阿僧祇」梵語作asaṃkhya或asaṃkhyeya，譯作無數或無央數，原意是指數目的最大極限。「劫」是時間名，梵語作kalpa，譯作長時，意謂長遠的時間。「劫」有大中小之分，此處指大劫。三大阿僧祇劫即三個大阿僧祇劫，是菩薩積集菩提資糧的時間。

一般將此三阿僧祇劫以一阿僧祇劫爲一期，分成三期。但關於各期的修行經歷與成就，諸經所說不一。如《優婆塞戒經》卷一云（大正24・1039a）：「我於往昔寶頂佛所滿足第一阿僧祇劫，然燈佛所滿足第二阿僧祇劫，迦葉佛所滿足第三阿僧祇劫。」《大毗婆沙論》卷一七八謂初阿僧祇劫逢事七萬五千佛，第二阿僧祇劫逢事七萬六千佛，第三阿僧祇劫逢事七萬七千佛。《大智度論》卷四謂初阿僧祇中，心不自知我當作佛；二阿僧祇中，心雖能知我必作佛，而口不稱我當作佛；三阿僧祇中，心了了自知得作佛，口宣我於來世當作佛而無所畏。

關於三劫與修行位次之配列，經論所說並不一致。小乘家說三十四心斷結成道，故無菩薩三祇之位次可論，但天台《四教義》卷四以之配於聲聞的位次，謂初阿僧祇是所謂外凡，即得五停心別相總相念處之位；二阿僧祇劫是內凡中的煖位，亦即用煖法智慧修六度之位；三阿僧祇劫是頂位，即行六度，於四諦觀解分明之位。

大乘佛教方面，《瑜伽師地論》卷四十八謂一切住總經三無數大劫方得圓證：經第一無數大劫，勇猛精進者次第證得極歡喜住；經第二無數大劫，證得無加行、無功用無相住；經第三無數大劫，證得最上成滿菩薩住。《攝大乘論本》卷下謂，有五補特伽羅，經三無數大劫：勝解行補特伽羅經初無數大劫，修行圓滿；清淨增上意樂行補特伽羅與有相行、無相行補特伽羅，於前六地及第七地，經第二無數大劫修行圓滿；無功用行補特伽羅自此已上至第十地，經第三無數大劫修行圓滿。此說以地前所經的時間爲初阿僧祇，初地至第七地爲第二阿僧祇，八地至十地爲第三阿僧祇。

陳譯《攝大乘論》卷下另出七阿僧祇、三十三阿僧祇的說法。七阿僧祇之說以地前有三阿僧祇，地中有四阿僧祇。三十三阿僧祇劫之說謂地前方便地中有三阿僧祇，十地中地地亦各有三阿僧祇，其劫量與前之三阿僧祇等。《

法華經玄贊》卷一分大中小劫論其劫量，謂三十三阿僧祇中，七地已前爲小，八、九、十地爲中，地前爲大。

《華嚴五教章》卷下之二謂，若依始教，修行成佛定經三阿僧祇，但此劫數不同於小乘。若依終教，有定、不定二義。言菩薩修行決定經歷三僧祇，即定三僧祇，此是約化儀，又約實報而言，言非僅經三僧祇，須經無量不可計數阿僧祇，即不定三僧祇。此與於其餘雜類世界立時者不同，是約佛德無限量而言。此外，若依頓教，一切時分皆不可說，因一念不生即說是佛。若依圓教，一切時分皆悉不定，因諸劫相入。

〔參考資料〕《菩薩地持經》卷九；《俱舍論》卷十八；《順正理論》卷四十四；《大乘起信論》；《成唯識論述記》卷九（末）；《俱舍論光記》卷十八；《瑜伽論記》卷二十三；《華嚴經隨疏演義鈔》卷八；《大日經疏》卷二；《天台四教儀集註》卷中。

三千大千世界（梵 tri-sāhasra-mahā-sāhasrāḥ loka-dhātavaḥ，巴 ti-sahassī-mahā-sahassī lo-ka-dhātavo，藏 stoṅ-gsum-gyi stoṅ-chen-poḥi ḥjig-rten）

古代印度人的宇宙觀。又名三千世界、一大三千大千界或一大三千世界。指由小、中、大等三種「千世界」所成的世界。《俱舍論》卷十一（大正29・61a）：「四大洲日月，蘇迷盧欲天，梵世各一千，名一小千界，此小千千倍，說名一中千，此千倍大千，皆同一成壞。」以須彌山爲中心，上自色界初禪，下至大地底下的風輪，其間包括四大洲、日、月、欲界六天及色界梵世天等爲一小世界。一千個小世界，名一小千世界。

《長阿含經》卷十八謂：一小千世界中有千日月、千須彌山王、四千天下、四千大天下、四千海水、四千大海、四千龍、四千大龍、四千金翅鳥、四千大金翅鳥、四千惡道、四千大惡道、四千王、四千大王、七千大樹、八千大泥犁、十千大山、千閻羅王、千四天王、千忉利天、千焰摩天、千兜率天、千化自在天、千他化自在天、千梵天。

一千個小千世界，爲一中千世界。一中千世界有百萬日月、百萬須彌山、百萬四天下、百萬六欲天、百萬初禪天和千個二禪天。中千世界一千個，稱爲大千世界。一大千世界中有百億日月、百億須彌山、百億四天下、百億六欲天、百億初禪天、百億二禪天及一千個三禪天。據經典所述，此三千大千世界爲一佛所化之土，故又稱一佛國。

上述由小千、中千輾轉集成的大千世界，謂之「三千世界」，或「三千大千世界」。是單指由小、中、大三個「千世界」而言，並不是指三千個大千世界。

如以近代之世界觀來衡量，三千大千世界略如下表：

太陽系×1000＝小千世界
小千世界×1000＝中千世界
中千世界×1000＝大千世界（亦即三千大千世界）

此外，根據近人的推算，此三千大千世界實際上應是指十億，而不是百億個世界。

◉附：《顯揚聖教論》卷一（摘錄）

三千世界者：㈠小千世界，㈡中千世界，㈢大千世界。謂一日月之所照臨，名一世界。如是千世界中，有千日月，千蘇迷盧山王，千南瞻部洲，千東毗提訶洲，千西瞿陀尼洲，千北拘盧洲，千四大王衆天，千三十三天，千夜摩天，千覩史多天，千樂化天，千他化自在天，千梵世天，合名第一小千世界。復千小千世界，名爲第二中千世界。復千中千世界，名爲第三大千世界。問：何因緣故，小千世界，名爲卑小？答：猶如特牛，斷去兩角。以缺減故，名爲卑小。如是梵世以下，其中所有千世界，不如上地，故名卑小。如是三千世界，三災所壞，謂火水風災。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十六、卷十九；《增一阿含經》卷九；《大樓炭經》卷一；《起世經》卷

一；《起世因本經》卷一；《大毗婆沙論》卷一三四；《大智度論》卷七、卷九；《瑜伽師地論》卷二；《順正理論》卷三十一。

三性對望中道

法相宗用語。又作三性相對中道或言詮中道。即就遍計所執性、依他起性及圓成實性等三性以論其中道義。《成唯識論》卷七謂（大正31・39b）：「我法非有，空識非無，離有離無，故契中道。」對此，《觀心覺夢鈔》卷下釋云（大正71・83b）：「緣生法體非都無；於此緣生妄計一切遍計所執，體性都無。此緣生中，唯有遠離一切所執空性眞如。於彼空性亦得有此因緣生法。故一切法，非空不空。如是三性相對，詮顯中道義也。」蓋遍計所執之我法，情有理無，故為非有；依他起性為理有情無；圓成實性為眞空妙有，故為非無。既是非有非無，故與中道義契合。

此外，據《成唯識論同學鈔》卷七之一所載，除此對望之中道外，另有一法中道；一法中道即離言中道。離言中道是內證，對望中道是令他開悟。對望中道雖名中道，仍有局於「有」之嫌；若直就依他起、圓成實之法體言，實為本來空寂，一法之上已有中道之理，不須三性對望。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷七（末）；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《唯識論泉鈔》卷七（中）。

三武一宗法難

指中國佛教史最嚴重的四次法難。三武，指北魏太武帝、北周武帝及唐武宗；一宗，指後周世宗。

第一次為魏武法難，發生在太平眞君七年（446）。但早在太延四年（438）時，太武帝已詔令沙門五十歲以下還俗；太平眞君五年（444），又下令王公以至庶民不得私養沙門。至太平眞君七年三月，才下詔徹底滅佛。堂塔伽藍、佛像經卷全被破壞燒毀，僧尼被迫還俗，編入庶民之中。幸有太武帝太子拓跋晃極力護持佛教，才使部分僧尼、佛像經卷倖免於難。待文成帝即位，下令天下郡縣、衆居之處各建佛區，聽任好佛法者出家，重振佛教地位。

此次滅佛的主因是佛道二教之爭、國家財政問題，以及北方民族和漢民族的衝突；另一方面，教團本身的腐敗墮落，也是原因之一。武帝因道士寇謙之的影響而信奉道教，漢人司徒崔浩也是道教信徒，三人同為這事件的主要人物。尤其崔浩與滅佛事件更有密切的關係。此外，不事生產的佛教徒大量增加，逐漸影響到國家經濟，加上教團本身的腐敗墮落，更助長了滅佛的行動。至於促成滅佛的直接動機，則是因長安的大寺院內藏有兵器、釀酒道具及婦女。

第二次為北周武帝的滅佛，發生於建德三年（574）及建德六年（577）。建德三年發生在北周，建德六年發生在遭北周併吞的北齊。這次滅佛事件的主要人物為道士張賓及還俗僧衛元嵩，發生的主因仍為佛道二教的爭論、國家財政上的問題，以及佛教團體本身的墮落。但是第二次的滅佛，並非只滅佛教，道教也遭受被滅的命運。

這次法難與其他三次不同，是先前有文武百官及儒佛道信徒約二千餘人，共論儒佛道三教的優劣，卻沒有達成排佛的立議，即使前後七年間議論達六、七次，仍未得滅佛的結論。其間，在佛教方面，有道安著《二教論》、僧勔著《論十八條》，論佛道的優劣，攻擊道教。甄鸞則奉命研究佛道優劣，著《笑道論》三卷，論道教的虛妄。其後皇帝又屢次論二教的優劣，但仍無法達到期望中的目的，於是命道士張賓與智炫對論，皇帝本身亦與智炫對論，但無論如何都無法使之屈服，於是下詔排斥佛道二教。結果三百萬的僧道被編入軍民，寺觀經像全被破壞，財產亦沒入國庫。奇特的是卻另建通道觀，由僧道中選出沙門道士一二〇人，稱為通道觀學士，在觀中服務。

建德六年，北周併吞北齊之後，也在當地施行滅佛，以致在北齊文宣帝時達到隆盛的佛教，也遭到北周武帝殘酷的蹂躪。武帝歿後，佛教才得以復興，最初選智藏等一二〇人，蓄長髮著俗服，稱菩薩僧，而後才被允許剃髮，這也是罕見的制度。

第三次的唐武宗滅佛（會昌法難），發生在會昌五年（845）。但早在會昌二年，武帝即令僧尼中犯罪或非戒行者還俗，並沒收其財產，因此，京師一地，還俗僧即達三四五九人。其後，又逐漸加强嚴厲的壓制，到了會昌五年遂決定滅佛。滅佛後，被廢棄的寺院有四千六百座，小寺院（招提蘭若）四萬多所，還俗僧尼凡二十六萬五百人，寺田被沒收數千萬頃，奴婢十五萬人。還俗僧及奴婢被列爲兩稅戶，須納租稅；佛像佛具則被製作成錢或農具。但在長安、洛陽各留四寺，僧三十人；各州亦存一寺，分爲三等，各留僧衆二十人、十人、五人。此一佛教的大改革運動，是因佛教集團的腐敗墮落，國家財政上的問題而產生的，而武宗信仰道教、信任道士趙歸眞也是一個重要因素。到會昌六年，武宗駕崩，宣宗即位，佛法才得以再興。

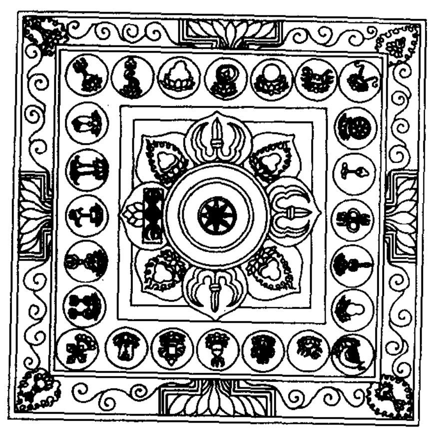
第四次爲後周世宗的滅佛，發生在顯德二年（955）。被廢的寺院有三三三六所，佛像佛具被改鑄爲貨幣，僧尼的剃度也受到嚴格限制。這次法難與前三次不同，並非由於佛道二教之爭，完全是由於國家財政的困窘，以及僧團的墮落，而引起僧界的大革新運動。結果全國僅剩下寺院二六九四座，僧尼六萬一千二百人。度僧制度執行嚴格，有養親義務者，須經雙親許可，始可剃度；在試經方面，男子十五歲以上須誦經一百張或讀經五百張，女子十三歲以上須誦經七十張或讀經三百張。由此可知，後周的滅佛爲單純的滅佛事件，與前三次不能同一而論。其後，宋太祖統一天下，佛教始告復甦。

以上四次法難均有一共通點，即寺院僧尼的增多，造成不事生產者的增加。而對寺院僧尼布施的過於浪費，也給國家帶來嚴重的經濟問題。寺院存在的價值降低，自然使教團的腐敗墮落更趨明顯。但前三次另摻有佛道之爭的原因。

〔參考資料〕《古今佛道論衡》卷一；《唐護法沙門法琳別傳》卷一；《舊唐書》卷一、卷十八；《新五代史》卷十二；《隆興佛教編年通論》卷九、卷十、卷二十五；《釋氏稽古略》卷二～卷四；圓仁《入唐求法巡禮行記》；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；任繼愈《中國佛教史》；鎌田茂雄《中國佛教通史》；牧田諦亮《中國近世佛教史研究》第二章。

三昧耶曼荼羅（梵samaya-maṇḍala）

密教四種曼荼羅之一。指畫諸尊印契及所持器杖之曼荼羅。又稱爲三摩耶曼荼羅、平等曼荼羅或三昧耶智印。《理趣釋》卷上謂（大正19·610a）：「若畫本聖者所執持標幟，即成三昧耶曼荼羅。」《祕藏記》謂（大正圖像1·1b）：「三昧耶曼荼羅，尊等所執持器杖、印契，平等義也。」金剛界九會曼荼羅中，第二會及第九會等即屬此種曼荼羅。又，《即身成佛義》謂（大正77·382b）：「器世界者，表所依土，此器界者三昧耶曼荼羅之總名也。」若以四種曼荼羅攝法界萬有時，三昧耶曼荼羅表所依之器界。若配屬三寶則相當於僧寶，配屬三密則相當於意密，配屬四種法身則相當於等流身。



三昧耶曼荼羅

〔參考資料〕《四種曼荼羅義口決》；《金剛界九會密記》；空海《四種曼荼羅義》；《兩部曼荼羅私抄》卷上。

三時繫念儀範

一卷。全名《中峯三時繫念儀範》。古來以爲係宋・永明延壽的著作，但一般認爲是元・中峯明本所作。收在《卍續藏》第一二八冊。記載淨土行者修三時念佛儀式之次第。內容初列舉呪、雲集讚、登座偈、提綱、緣起、祝水、呈意、演念等勤修順序。次列三時佛事，第一時佛事誦《大阿彌陀經》上卷，第二時佛事誦《大阿彌陀經》下卷，第三時佛事誦《觀無量壽經》，各時均按提綱、講演、舉念、懺悔、發願、西方讚和念之順序勤修。又，第一時佛事與第二時佛事之間，行齋佛儀式；第二時佛事與第三時佛事之間修彌陀懺儀。此外，書末附有勸人念佛、念佛正因說等文。

三聖圓融觀門

書名。一卷。唐・澄觀述。又作《三聖圓融觀》。收於《大正藏》第四十五冊。本書內容，主要在提出華嚴宗獨特的觀法精要，令行者知曉「心、佛、衆生」三法無差別，所證之「理、證、智」亦不離心。

所謂三聖圓融觀，即觀想本師毗盧遮那佛與文殊、普賢二菩薩相互圓融、相即無礙之意。三聖中，毗盧遮那佛爲文殊、普賢二聖的總體，屬果德；二聖爲一佛的別德，屬因位。其中，文殊表能信之心、能起之解、能證之大智，相對於此，普賢表所信之法界、所起之萬行、所證之法界眞理。二聖體用相即以成遮那之德，遮那之果不離二聖之因門，故得因果不二，三聖圓融。

三壇傳戒正範

四卷。俗稱《傳戒正範》。清・寶華山見月讀體撰。係清代以來，我國三壇傳戒的範本，收在《卍續藏》第一〇七冊、《佛教大藏經》第一三八冊。

見月讀體，明末律宗千華派第二祖。嘗爲黃冠三載，後依寶洪山亮如剃度。不久，耳聞江南有三昧律師開戒，慨然慕之，重繭而行，遇三昧於海潮庵，從其受具戒。嘗升上座講《梵網經》，析義敷文，四座稱善。明清之際，戒法淪喪，綱紀蕩然；雖放戒開壇所至多有，然考其學處則懵昧無聞，視其軌儀則疎慵失準，倉皇七日便畢三壇。有鑑於此，師乃撰輯此傳戒正範，以爲規繩。

本書計分四卷，內容略如下列：

(1)**卷一「初壇授沙彌戒前請戒懺悔儀」**：第一淨堂集衆法、第二通啓二師法、第三請戒開導法、第四驗衣鉢法、第五露罪懺悔法、第六呈罪稱量法。

(2)**卷二「二壇授比丘戒前請戒懺悔儀」**：第一明習儀法、第二請戒開導法、第三通白二師法、第四教衣鉢法、第五審戒懺悔法。

(3)**卷三「三壇授菩薩戒前請戒懺悔儀」**：第一通白二師法、第二請戒開導法、第三開示苦行法。

(4)**卷四「初壇傳授沙彌戒正範」、「二壇傳授比丘戒正範」、「三壇傳授菩薩戒正範」**：初壇傳授沙彌戒正範：第一明請師法，第二正請師法，第三開導法，第四明請聖法，第五懺悔法，第六問難法，第七歸依法，第八結歸法，第九說戒相法，第十聽教囑法。二壇傳授比丘戒正範：第一明僧中請師法，第二正請師法，第三壇主白法，第四安受戒者所在，第五差教授法，第六教授出衆問難法，第七白召入衆法，第八明乞戒法，第九羯磨師單白法，第十正問難法，第十一明授戒體法，第十二正授戒體法，第十三次說四墮法，第十四後授四依法，第十五結勸迴向法。三壇傳授菩薩戒正範：第一明敷座結壇法，第二明請師入壇法，第三明禮敬三寶法，第四明正請師法，第五明開導戒法，第六明請聖法，第七授四不壞法，第八懺悔過法，第九明發願法，第十明發戒體法、次正授戒體法，第十一明宣戒相法，第十二明結讚

迴向法。

三轉十二行相（梵tri-parivarta-dvādaśākāra-dharma-cakra-pravartana）

釋尊對四諦法門作三個不同層次的開示，謂之「三轉」。每一轉各有四行相，共計有十二行相。語出《雜阿含經》卷十五、《妙法蓮華經》卷三〈化城喩品〉。

釋尊在鹿野苑初轉法輪時，以示、勸、證等三層次（三轉）闡明苦、集、滅、道四諦；故云三轉十二行相。

⑴**示轉**：首揭此是「苦」、此是「集」、此是「滅」、此是「道」等四諦。這是對四諦之意義的開示。

⑵**勸轉**：次勸苦「應知」、集「應斷」、滅「應證」、道「應修」。這是對四諦之實踐的勸誡。

⑶**證轉**：再以己身作證，苦「已知」、集「已斷」、滅「已證」、道「已修」。這是對四諦之實踐成果的展示。

茲略述小乘、法相、天台對此一問題的看法如次：

⑴小乘佛教以爲，所謂三轉，就苦諦而言，謂此是苦，此苦諦應徧知，此苦諦已徧知。是在見道、修道、無學三道而轉；十二行，謂一一轉發生眼、智、明、覺四行相，故有十二行相。據《大毗婆沙論》卷七十九所述，「眼」乃法智忍，「智」乃法智，「明」爲類智忍，「覺」爲類智。又說「眼」爲觀見義，「智」爲決斷義，「明」爲照了，「覺」爲警察。對此二解，《俱舍光記》卷二十四謂（大正41・370c）：「前解約見道，後解通三道。」此係由於忍僅局於見道，而修道、無學道無忍之故。

若謂苦諦一諦有三轉十二行相，於理而言，四諦實有十二轉四十八行相，今謂三轉十二行相者，乃因一一諦皆有三轉十二行相，其數相等故。

此上係有部所持之義，《俱舍論》卷二十四另有別解，即：三轉者謂三周轉，十二行相謂三周循歷四諦而有十二行相。亦即第一周係佛說見道所觀四諦，即此是苦、此是集、此是滅、此是道，其時所化五比丘入見道，而有「此是苦」等之四行相。第二周係佛說修道所觀四諦，即此苦應徧知，此集應永斷，此滅應作證，此道應修習，其時所化五比丘入修道，乃有「此是苦應徧知」等的四行相。第三周係佛說無學道所觀之四諦，即此苦已徧知，此集已永斷，此滅已作證，此道已修習，其時所化之五比丘有「此苦已徧知」等之四行相。《俱舍光記》卷二十四謂第一周轉是示相轉，第二周轉是勸學轉，第三周轉是引證轉。

⑵法相宗認爲，三轉謂三周轉四諦；十二行相，謂一一轉有眼、智、明、覺四行相。《瑜伽師地論》卷九十五謂（大正30・843b）：

「最初轉者，謂昔菩薩入現觀時，如實了知是苦聖諦，廣說乃至是道聖諦。於中所有現量聖智，能斷見道，所斷煩惱，爾時說名生聖慧眼，即此由依去來今世有差別故，如其次第名智明覺。第二轉者，謂是有學以其妙慧，如實通達我當於後猶有所作，應當遍知未知苦諦，應當永斷未斷集諦，應當作證未證滅諦，應當修習未修道諦。如是亦有四種行相，如前應知。第三轉者，謂是無學已得盡智、無生智故，言所應作我皆已作，如是亦有四種行相，如前應知。」

法相宗立一心眞見道，因而與小乘教在見道分上下八諦、上下別觀有所不同；其眼、智、明、覺實爲一智，非於一諦別起四智。此外，依《法華玄贊》卷四所述，三轉中初轉在見道，名印相轉；次轉在修道，名應修轉；後轉在無學道，名已作轉。

⑶天台宗認爲，三轉謂示轉、勸轉、證轉。示此是苦等相狀爲示轉，勸彼應知苦等而修是勸轉，苦等我已了知等引自令他證爲證轉。《法華文句》卷七（下）以此三轉對應示教利喜之四法與見諦、思惟、無學之三道。且謂爲聲聞有三轉，爲緣覺再轉，爲菩薩一轉；此因根

有利鈍所致。

至於十二行相，則有二解。(1)約教，謂四諦之教有示勸證之三轉，故成十二諦，此爲教之十二。(2)約行，謂三轉各發眼、智、明、覺，故成十二行，此爲行之十二。

此外，《法華文句》以教之十二非輪，行之十二爲輪，十二諦是教法輪，十二行是行法輪。且謂輪有摧碾義，唯教無行豈能摧惑，若不摧惑，亦不名輪。若作二輪，教行相循，共能摧惑，況復教行俱由佛轉，是故教行俱得名輪。又，初轉法輪中有十二行，乃因見道三乘利根之人，聞示轉，發眼、智、明、覺，合舉三人故成十二之數。

〔參考資料〕 《增一阿含經》卷十四；《雜阿含經》卷二十三；《轉法輪經》；《三轉法輪經》；《維摩經》卷上；《四分律》卷三十二；《五分律》卷十五；《有部毗奈耶雜事》卷十九；《大毗婆沙論》卷四十六、卷一八二；《大智度論》卷八十八。

三十七菩提分法（梵saptatriṃśad bodhipākṣikā dharmāḥ，巴 sattatiṃsa bodhipakkhiyā dhammā）

原始佛教與部派佛教最具代表性的實踐論。舊譯爲三十七道品，或三十七品經。菩提分法，意即有助於菩提（證悟）的修行法。內容可分七類，依次如下：(1)四念處（四念住），(2)四正勤（四正斷），(3)四神足（四如意足），(4)五根，(5)五力，(6)七覺支（七菩提分），(7)八正道（聖八支道）。

除此七種之外，原始經典中，還提到信、戒、聞、捨、慧五財，再加上慚、愧的七財；少欲、知足、遠離、精進、正念（不忘念）、定、慧、不戲論的八大人覺，以及八正道加上正智、正解脫的十無學法等種種修道法。此暫不贅。上列這七種修道法，是各自獨立的系統，依據任何一種修道法，均可到達開悟的理想。又全部的修道均可歸納爲戒、定、慧三學，因此上面提到的七種三十七法全部也可分爲三學。總之，三學是修道論最簡單、合理的分類。

有關三十七菩提分法的內容，分述如次：

(1)四念處：亦稱四念住，與八正道中的正念相同，即常念不忘身、受、心、法四者無常、苦、無我。亦即持續抱持「一切法（身、心、境）無常、苦、無我」的正確見解。四念處，就個別而言，身是不淨、受是苦、心是無常、法是無我。也就是念頭（意識）安住在無常、苦、無我三者之上。這與五蘊觀在內容上是相同的。

根據原始經典，四念處就是一乘道（ekayana magga），而由修行的出發點到達最高的悟境，只要依四念處觀來修行也就足夠了。這與依五蘊觀，即可由初步修行以達到最高的悟境的情形是相同的。

(2)四正勤：與八正道的正精進相同。也譯爲四正斷、四正勝、四意斷。將精進努力分爲四項目：①努力斷除已起之惡（斷斷）。②努力使未起之惡不生（律儀斷）。③努力使未起之善生（隨護斷）。④努力增長已起之善（修斷）。

善與惡，這裏所謂的善，是指理想的增長，惡是指理想的減退。就佛教而言，有助於聖道的是善，有礙於聖道的是惡，這也是一般社會就倫理的、政治的、經濟的、肉體的健康等面而說的。

如果努力於四正勤，一定能捨惡向善，並一步一步地接近理想。在佛教裏，對惡的努力，不稱爲精進，而稱爲懈怠。

(3)四神足：又譯爲四如意足。爲了得到神通的優異禪定，依其方法，就四方面言之，即四神足：①欲神足，即欲得禪定。②精進神足，即努力於得到禪定。③心神足，即欲得禪定的守心狀態。④思惟神足，即爲得到禪定而作的思惟觀察。

(4)五根：指信、勤（精進）、念、定、慧五個修行項目。「根」即能力。故五根是使衆生傾向理想的五種能力。因有這五種能力，就可由迷的狀態進入悟的狀態。「信」之所以置於

五根之首，是因爲佛教的實踐道是以信爲出發點。由此可知，五根是初學者的修道法。

佛教所謂五根，除以上所提者之外，另有感覺能力的眼、耳、鼻、舌、身五根。此爲眼等五根，以區別信等五根。

⑸**五力**：前面的五根是指（潛在）能力，而此能力實際發揮出來的具體力量，就是力。在內容上，五力與五根相同，都是信、勤、念、定、慧；就修道立場而言，則五力較五根更進一步。不僅限於信，自有漏的凡夫到無漏的聖者，皆有勤（精進）、念、定、慧，但其中仍有種種不同的階段。

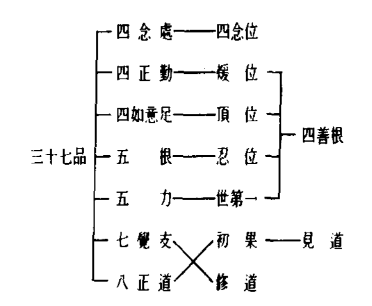
⑹**七覺支**：也譯爲七覺分、七菩提分，指如下七項：念覺支（念等覺支）、擇法覺支（擇法等覺支）、精進覺支（精進等覺支）、喜覺支（喜等覺支）、輕安覺支（輕安等覺支、猗覺支）、定覺支（定等覺支）、捨覺支（捨等覺支）。

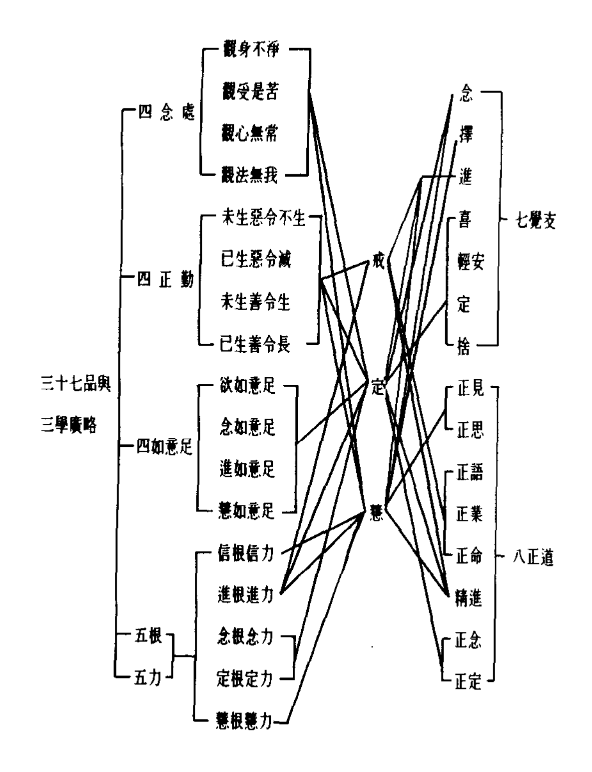
這裏的覺支或等覺支，是「覺（悟）的部分」，指到達開悟前的修行項目。在三十七菩提分法的七種修行道中，七覺支被認爲是最高層次的修行法，這主要與禪定有關。在原始經典中，安般念（數息觀——數出入呼吸以達精神統一）之後修四念處觀，然後再修七覺支，則可證得明（悟的智慧）與解脫，這是頗爲有名的。七覺支的項目，簡述如下：

①念覺支：有念，具有優異的智慧，對很久以前的經驗均可憶持不忘。②擇法覺支：有念而住，依慧去思惟簡擇（分別）所憶持的法。③精進覺支：依慧對法作簡擇思惟，並精進努力。④喜覺支：精進努力者產生精神的法悅。⑤輕安覺支：產生喜悅者，身心也同時達輕快安樂。⑥定覺支：身體輕快安樂者，可達心之統一。⑦捨覺支：平等地觀察已得統一的心。

⑺**八正道**：指正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八種原始佛教以來的修行法。請參閱「八正道」條。（取材自《佛教要語的基礎知識》）

◉附一：「三十七菩提分法」表解





◉附二：黃懺華〈三十七菩提分法簡介〉

三十七菩提分，舊譯作三十七道品，新譯作三十七菩提分，也有稱三十七覺分、菩提分法、品，乃至三十七助道法等異名。修此三十七種法門是趣向於菩提之行。即四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道支七科，總計七科有三十七個項目，所以叫作三十七菩提分。菩提，舊譯作道，新譯作覺；分的意義是支分，又是因。《大毗婆沙論》卷九十六及《俱舍論》卷二十五，把菩提解釋作「盡智（自知我已知苦，乃至我已修道）」、「

無生智（自知我已知苦不應更知，乃至我已修道不應更修）」，即究竟覺了四聖諦境的智慧。四念住等三十七種，是隨順和趣向這種智慧的行法，所以都叫菩提分。如《婆沙》說：「問：何故名爲菩提分法？菩提分法是何義耶？答：盡、無生智說名菩提，已究竟覺四聖諦故。若法隨順此究竟覺，勢用增上，此中說爲菩提分法。」

又《俱舍》說：「盡、無生智說名爲覺，隨順者別立三菩提：㈠聲聞菩提，㈡獨覺菩提，㈢無上菩提；無明睡眠皆永斷故，及如實知已作已事，不復作故（《俱舍論記》卷二十五說：已作已事是盡智，不復作故是無生智），此二名覺，三十七法順趣菩提，是故皆名菩提分法。」

《說無垢稱經疏》說菩提是所求的佛果，分的意義是因，四念住等三十七法，是能求得佛果的原因，所以叫作菩提分。如《疏》說：「菩提覺義，所求佛果；分是因義。此三十七爲覺果因，名菩提分。」《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷上也說：「菩提分法者，菩提云覺；正是所求；分者因也，亦支分義。三十七法順趣菩提，菩提之分名菩提分。」

關於道品的解釋，舊譯時代各家大都說道以能通爲義，品是品類，四念住等三十七種，是能通到涅槃的道法，所以叫作三十七道品。如《大乘義章》卷十六說：「言道品者，經中亦名爲菩提分，亦名覺支，（中略）云何名道？通義名道。（中略）品謂品別，道行差異故名爲品。」

⑴四念住：新譯四念住，舊譯作四念處，還有四意止（安世高）等異譯，是四種觀法：①身念住，②受念住，③心念住，④法念住。身念住是以身爲對境修不淨觀，受念住是以受爲對境修苦觀，心念住是以心爲對境修無常觀，法念住是以法爲對境修無我觀。凡夫攀緣色蘊的身，受蘊的受，識蘊的心，想、行二蘊的法四種境，起四種顚倒妄見，謂身爲淨，言受是樂，執心是常，計法爲我，由此生起貪愛無明。爲對治這四種顚倒，用聞思修所生能觀的智慧，於一切身、一切相正觀察、正推求，隨觀隨覺了身五種不淨（生處、種子、自性、自相、究竟），推求是無常、苦、空、無我，破除於不淨處而起淨想的顚倒。其次於受隨觀隨覺了三受（苦、樂、不苦不樂）皆苦，實無有樂，推求是無常、苦、空、無我，破除於苦處起樂想的顚倒。其次於心隨觀隨覺了心生滅流注，剎那不停，猶如幻事，實相不可得；也以無常、無我等推求，破除於無常處起常想的顚倒。其次於法隨觀隨覺了五蘊諸法從因緣和合而生所以不自在，不自在所以無自性，無自性所以無我；破除於無我處起我想的顚倒。如《大智度論》卷十九說：

「身念處，受、心、法念處，是爲四念處，觀四法四種：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。是四法雖各有四種，身應多觀不淨，受多觀苦，心多觀無常，法多觀無我。何以故？凡夫人未入道時，是四法中邪行起四顚倒：諸不淨法中淨顚倒，苦中樂顚倒，無常中常顚倒，無我中我顚倒。破是四顚倒故，說是四念處。破淨倒故說身念處，破樂倒故說受念處，破常倒故說心念處，破我倒故說法念處。」

又《瑜伽師地論》卷二十八說：

「又爲對治四顚倒故，世尊建立四種念住。謂爲對治於不淨中計淨顚倒，立身念住。以佛世尊於循身念住中，宣說不淨相應四淡泊路（四淡泊路，指作青瘀、變赤、骨鎖、散壞四種外身不淨觀。《瑜伽論記》卷六（下）說這有兩種意義：一種是置死屍處寂寞無人，所以叫作淡泊；往彼處所，所以叫作路。一種是涅槃寂靜，所以叫作淡泊；作不淨觀能至涅槃，所以叫作路），若能於此多分思惟，便於不淨斷淨顚倒。爲欲對治於諸苦中計樂顚倒，立受念住。以於諸受住循受觀，如實了知諸所有受皆悉是苦，便於諸苦斷樂顚倒。爲欲對治於無常中計常顚倒，立心念住。以能了知有貪心等種種差別，經歷彼彼日夜剎那瞬息須臾非一衆多種種品類心生滅性，便於無常斷常顚倒。爲欲

對治於無我中計我顛倒，立法念住。由彼先來有有我見等諸煩惱故，無無我見等諸善法故，於諸蘊中生起我見。以於諸法住循法觀，如實了知所計諸蘊自相共相（了知諸蘊唯有法性，各各別異，都無有我，名了自相；了知諸蘊同是無我，名了共相），便於無我斷我顛倒。」

這四法，依《大毗婆沙論》卷一四一及《俱舍論》卷二十三，以慧（即大地法中慧心所）爲體，身等四法是所觀境，慧是能觀，由慧令念（即大地法中念心所）住身等四法，即由慧力令念心所於慧心所所觀境，能明念不忘，所以於慧立念住的名稱。如《婆沙》說：「問：此體是慧，何故世尊說爲念住？答：慧由念力得住所緣，故名念住。或此慧力令念住境，故名念住。」《俱舍》說：「何緣於慧立念住名？毗婆沙師說：此品增故，是念力持慧得轉義，如斧破木由楔力持。理實應言慧令念住；是故於慧立念住名。隨慧所觀能明記故。」

《成實論》說起初是念性，末了是慧性；如〈立無數品〉（卷五）說，一念有五種名，所謂念處、念根、念力、念覺、正念。又〈四諦品〉（卷二）說，從念生慧，觀身無常等，叫作念處。所以《瑜伽師地論》卷二十八及《對法論》卷十，兼取念、慧二法爲體。如《瑜伽》說：「若慧若念，攝持於定，是自性念住。」《對法論》說：「念住自體者，謂慧及念。」

⑵四正斷：新譯四正斷，又作四正勝，舊譯作四正勤，還有四意斷（《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》也作正斷）等異譯。所謂四正斷：①於已生惡不善法，爲令斷故；生欲、策勵、發動精進、策心、持心。②於未生惡不善法，爲不生故；生欲、策勵、發動精進、策心、持心。③於未生善法，爲令生故；生欲、策勵、發動精進、策心、持心。④已生善法，爲欲令住，令不忘失，令修圓滿，令倍修習，令其增長，令其廣大，生欲、策勵、發動精進、策心、持心。

簡單地說，即於已生的惡不善法，爲令斷滅，精勤修習；於未生的惡不善法，爲令不生，精勤修習；於未生的善法，爲令生起，精勤修習；於已生的善法，爲令堅住不忘，倍復增廣精勤修習。依《瑜伽師地論》卷二十九及《對法論》卷十等說，行者於四念住，觀行已經串習，已經能夠除遣粗重的煩惱，已經能夠了別通達善法和不善法，接著爲令所有已生的惡不善法斷滅，爲令所有未生的惡不善法不生，爲令未生的一切善法生起，爲令已生的一切善法堅住不忘；先起樂欲，由樂欲而戒勉策勵，發起正精進。假如在對治惡不善法或修習善法觀行時，發生沉沒（惛沉）的現象，就用淨妙等作意策練心令高舉；假如發生掉舉的現象，就用內證略攝門制持心令下沉；這就叫作四正斷。

依《大智度論》卷十九也說到修四念處（即四正斷）觀時：假如懈怠心起，五蓋等煩惱覆心，離信等五種善根；此等不善法假如已生，爲令斷滅，一心勤精進，方便除斷令盡；假如未生，爲不令生，一心勤精進，方便遮止不令得生。在修四念處觀時：信等五種善根假如未生，爲令得生，一心勤精進，方便修習令生；假如已生，爲令增長，一心勤精進，方便修習令不退失，增長成就。這就叫作四正勤。這四法都以精進爲體，由義用不同，把它分作四種，在正修習斷惡修善的分位中，此能斷除懈怠，所以叫作正斷；在正持策身語意三業中，以此爲最勝，所以叫作正勝，一心勤修，所以叫作正勤。

⑶四神足：新譯四神足，舊譯作四如意足（安世高也譯作神足），是四種定。①欲三摩地斷行成就神足，簡稱欲神足；②勤三摩地斷行成就神足，簡稱勤神足；③心三摩地斷行成就神足，簡稱心神足；④觀三摩地斷行成就神足，簡稱觀神足。欲是希求，由欲樂的增上力所獲得的三摩地，即由欲力所引發的定，叫作欲三摩地。謂行者先生起樂欲，繼而於所有障礙三摩地的惡不善法，正確詳審的思惟觀察它的自性、因緣、過患及對治，生起專注一境的心

念；又於所有修習三摩地的善法，正確詳審的思惟觀察它的自性、因緣、功德及出離，安住專注一境的心念。由這樣多所修習，接觸心一境性，這叫作「欲增上力所得三摩地」。勤是勤策，由勤策的增上力所得的三摩地，即由勤力所引發的定，叫作勤三摩地。為令所有能隨順惡不善法的所緣境界未生的不生、已生的斷滅，自己策發，自己勉勵，發起正勤，正確詳審的思惟觀察那個所緣境界的自性、因緣、過患及對治，安住專注一境的心念。由這樣多所安住，能正生起心一境性，這叫作「勤增上力所得三摩地」。心是所依，即心所所依；一說定能攝心，所以叫作心。由心的增上力所獲得的三摩地，即由心力所引發的定，叫作心三摩地。例如又策動各種下劣（惛沉）心，或者又制止各種掉舉心，又時時修習心無染汚，心平等性的增上捨（行捨），由此因緣，於所有惡不善法的自性、因緣、過患及對治，又於所有善法的自性、因緣、功德及出離，正確詳審的思惟觀察，安住專注一境的心念。由這樣多所安住，能正生起心一境性。這叫作「心增上力所得三摩地」。觀是觀察，由觀察的增上力所獲得的三摩地，即由觀力所引發的定，叫作觀三摩地。已經能令所有惡不善法都不現行，更思惟現在是不是還有惡不善法而不覺知，還是已經沒有惡不善法而不覺知？應當普遍詳審的觀察。由此正確詳審的思惟觀察所有惡不善法的斷與未斷，安住專注一境的心念。由這樣多所安住，能正觸證心一境性。這叫作「觀增上力所得三摩地」。

在正修習這四種三摩地中，為要永斷所有隨眠，為圓滿成辦三摩地，有八種斷行，又叫作八種勝行，即欲、策勵、信、安（輕安）、念、正知、思、捨（行捨）。成就三摩地的斷行，所以叫作「斷行成就」。出世間法最勝自在，叫它作勝行。這四種三摩地，能得能證出世間法，所以叫做神足（瑜伽義）。或者所有思求、所欲願，一切如意，所以叫作神。能引發神，所以叫作足（婆沙義）。或者神是說諸神靈勝妙的功德，這四種三摩地，為諸神靈妙德所依止，所以叫作神足（俱舍義）。四如意足是：①欲為主得定，叫做欲如意足；②精進為主得定，叫作精進如意足；③心為主得定，叫作心如意足；④思惟為主得定，叫作思惟如意足。依《大智度論》卷十九說，前四念處中修實智慧；四正勤中，修正精進，緣精進故，智慧增多，定力小弱。現在獲得四種定以攝心，使智力定力相等，所願皆得，所以叫作如意足。

(4)五根：五根，新舊譯語相同：①信根，②精進根，③念根，④定根，⑤慧根。所謂信是指於三寶四諦等中深忍樂欲，叫作信。信根是由世間道令心清淨潔白，離隨煩惱，安住正眞，獲得不動之後，求修習諦現觀的方便，起增上信。所謂精進，是指於斷惡修善事，精勤策勵，勇銳堅猛，叫作精進。精進根是依信根於諸諦生忍可之後，增進勇猛，與信俱行。所謂念，是指於曾所受境，令心明記不忘，叫作念。念根是依精進根於諸諦發起正勤之後，明記不忘，與精進俱行。所謂定，是指於所觀察境平等持心，令心專注不散，叫作定。定根是依念根已經於諸諦繫念之後，心住一境，與念俱行。所謂慧，是指於所觀察境，簡擇是非，分別善惡，叫作慧。慧根是依定根已經於諸諦得定之後簡擇諸法，與定俱行（見《顯揚聖教論》卷二，《對法論》卷十六）。

又信道及助道法，叫作信根；修行道及助道法時，勤求不息，叫作精進根；繫念道及助道法，更無他念，叫作念根；於道及助道法一心繫念不散，叫作定根；為道及助道法觀無常等十六行，叫作慧根（見《大智度論》卷十九）。根是增上的意思，信能生起出世間法，從而能次第生起精進、念、定、慧等法；精進能展轉生起念、定、慧等法，慧能生起出世間法，勢用增上；所以叫作五根。這五法都有能生的意思，信等五法，能生一切善法，所以叫作五根。

(5)五力：五力即前五根，新舊譯語相同：①

信力，②精進力，③念力，④定力，⑤慧力。信根增長，能破諸疑惑。精進根增長，能破種種身心懈怠。念根增長，能破諸邪念。定根增長，能破諸雜亂想。慧根增長，能破諸惑。如此，信等五根，有殊勝的勢用。能損減所對治的不信等障，不爲不信等法所屈伏；所以轉稱作力。

⑹**七覺支**：新譯七覺支，又作七遍覺支、七等覺支；舊譯七覺分、七菩提分，又作七覺意（安世高《長阿含經》）等。七覺支是：①念覺支，②擇法覺支，③精進覺支，④喜覺支，⑤輕安覺支，⑥定覺支，⑦捨覺支。《顯揚聖教論》卷二說：念覺支是說於諦（眞諦）明瞭、於諦不忘。擇法覺支是說於諦解瞭、於諦覺悟。精進覺支是說於諦心勇。喜覺支是於諦心悅。輕安覺支是說於眞諦中身心堪住。定覺支是於眞諦中心住一境。捨覺支是說於眞諦心平等、心正直、心無轉動性。這七種覺支，都後依止前，與前俱行，如擇法依止念，與念俱行；乃至捨依止定，與定俱行。《法蘊足論》卷八十九說：修習四念住時，安住正念，明記不忘，叫作念覺支。由念於善不善、有罪無罪、勝劣、黑白諸法簡擇極簡擇，叫作擇法覺支。由擇法勤修精進，勵意不息，叫作精進覺支。由精進發生殊勝的欣喜，遠離愛味，叫作喜覺支。由喜身心輕安，遠離粗重，叫作輕安覺支。由輕安而受樂，由受樂而心住等住乃至心一境性，叫作定覺支。由定能滅貪憂，住心平等、心正直、心無警覺寂靜住性的增上捨，叫作捨覺支。

又《成實論》卷二說：學人失念則起煩惱，繫念善處才能捨離過失，叫作念。繫念先前所修習的正見，叫作擇法。精勤擇法不捨，叫作精進。從事精進時，煩惱減少，心生歡喜，叫作喜。心喜的緣故，身得猗樂，叫作猗（輕安）。身得猗樂的緣故，心得寂定，叫作定。此定不沒（惛沉）不發（掉舉），其心平等，叫作捨。又此定得無學果，斷憂離喜，叫它作捨。《大毗婆沙論》卷一四一說：覺是說究竟覺，即無生智；或者是說如實覺，即無漏慧；這七法是它的支分，所以叫作支。《瑜伽師地論》卷二十九也說如實的覺慧用這七法爲支，所以叫作覺支。

《法界次第初門》依《大智度論》卷十九釋七覺分說：用智慧觀察諸法時，能簡別眞僞，不取虛僞之法，叫作擇法覺分。修諸道法時，能覺了不修無益苦行，而於眞法中常能專精一意，無有間歇，叫作精進覺分。心契悟眞法而獲得歡喜時，能覺了這種歡喜不從顚倒之法生，而住在從眞法生的歡喜，叫作喜覺支。斷除諸見煩惱時，能覺了除去諸虛僞法，而不損害眞正的善根，叫作除覺分。捨離所見念著之境時，能覺了所捨離之境，虛僞不實，永不追憶，叫作捨覺分。發諸禪時，能覺了諸禪虛假，不生見愛妄想，叫作定覺分。修諸道法時，能覺了常使定慧均平，若心沉沒，應當思念用擇法、精進、喜三種覺分觀察令起；若心浮動，應當思念用除、捨、定三種覺分收攝令定；叫作念覺分。《大智度論》說無學的實覺，這七事能到，所以總叫覺分。《成實論》也說菩提是稱呼無學智，修習這七法，能獲得菩提，所以叫它作菩提分。

⑺**八支聖道**：新譯八支聖道，又作八聖道支、八道支等；舊譯作八正道、八正道分、八聖道、八直聖道、八聖賢道（《長阿含》）等。①正見，②正思惟，③正語，④正業，⑤正命，⑥正精進，⑦正念，⑧正定。正見，是說遠離一切顚倒的正觀。《大智度論》卷十九說，正見是智慧，如在四念處、慧根、慧力及擇法覺分中所說。《瑜伽師地論》卷二十九說，覺支時所獲得的眞覺，及獲得眞覺以後用智慧安立，如所證得而覺了（依玄奘法師的解釋，是在眞七覺支時所獲得的眞擇法覺，及獲得眞擇法覺以後，在相見道用後得智安立觀行，如在眞見道所證得而覺了。見《瑜伽論記》卷七下）；這兩種覺合起來，叫作正見。又說，正見是把世間慧、出世間慧總合作一種（卷六十二），又說正見是能通達眞實法（卷八十三），

是能了知四聖諦（卷八十四）。《顯揚聖教論》卷二也說在見道中獲得遍覺支時，見清淨；及在修道中安立以後獲得遍覺支，見清淨；把這兩種總合起來作正見。

正思惟，是說遠離一切邪分別，籌量義理的如法思惟。《瑜伽師地論》說：由正見的增上力所起出離、無恚、無害的分別思惟，叫作正思惟。《顯揚聖教論》也說是依止正見和正見俱行的離欲思惟、無恚思惟、無害思惟。

正語，是說遠離一切語過的正言說。《瑜伽師地論》說由正見的增上力，起善思惟，由善思惟發種種如法的言論，叫作正語。《顯揚聖教論》卷二說聖愛戒所攝離虛誑語、離離間語、離粗惡語、離雜穢語的四種語業，叫作正語。

正業，是說遠離一切身過的正施作。《法界次第初門》依《大智度論》說，是用無漏的智慧除捨身一切邪業所攝的清淨正身業。《瑜伽師地論》說，如法求衣服、飲食、坐臥具、醫藥、什物，往來進止，正知而住，叫作正業。《顯揚聖教論》說聖愛戒所攝離斷生命、離不與取、離欲邪行的三種身業，叫作正業。

正命，是說遠離以各種邪因緣而自養活的清淨正命。《法界次第初門》依《大智度論》說，是用無漏的智慧除捨五種邪命的正生活。五種邪命是①爲利養詐現奇特，②爲利養自說功德，③爲利養占相吉凶爲人宣說，④爲利養高聲現威，令人畏敬，⑤爲利養稱說自己所得的供養以動人心。《瑜伽師地論》說如法追求衣服、飲食，乃至什物，遠離一切起邪命的惡法，叫作正命。《顯揚聖教論》說聖愛戒所攝遠離邪命惡法，叫作正命。

正精進，是說遠離種種身心懈怠，止惡作善，勇猛向解脫邁進的正方便。《大智度論》說正精進（論作正方便）如在四正勤、精進根、精進力、精進覺中所說義同。《瑜伽師地論》說依止正見乃至正命而勤苦修行的行者，發起所有欲樂、正勤等勇猛的勢力，策勵其心，相續不斷；叫作正精進。《顯揚聖教論》說，在所修習的四念住乃至五力中欲樂、正勤、策勵、勇猛、堪住、難制，心正奮發，相續精進性；叫作正精進。

正念，是說遠離邪念，憶持正法，明記不忘的正思念。《瑜伽師地論》說成就正精進的行者，由四念住的增上力，獲得無顛倒的九種行相所攝的正念，叫作正念。九種行相即九種心住，是內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持（見《瑜伽師地論》卷三十及《對法論》卷十）。《顯揚聖教論》說，在所修習的擇法以次六種覺支中，念及正念、隨念、諸念、不忘念，心明了性，叫作正念。

正定，是說遠離諸雜亂想，住心不亂，堅固攝持，無漏清淨的禪定。《瑜伽師地論》說，由四念住的增上力所獲得的正念。能攝持九種行相的心住，叫做正定。《顯揚聖教論》說，在所修習的擇法等覺支中，正念所攝心住、安住、近住、正住、不亂不散，正攝持奢摩他（止），心住一境性，叫做正定。《瑜伽師地論》說，已見迹（見道）的有學聖者，由八支所攝行迹的正道，能斷一切煩惱，能於解脫究竟作證，所以叫作八支聖道。《俱舍論》卷二十五說這八法是直往涅槃城的道路，所以叫作八聖道支。《大毗婆沙論》卷一四一說，「所履通達」叫作道，這八法是道的支分，所以叫作八道支。《法界次第初門》說，這八法不依偏邪而行，都叫作正；能通到涅槃，所以叫作道。

《俱舍論》卷二十五說，這三十七法，實體只是十種，即慧、勤、定、信、念、喜、捨、輕安、戒、尋。四念住、慧根、慧力、擇法覺支、正見九法，以慧爲體。四正斷、精進根、精進力、精進覺支、正精進八法，以勤爲體。四神足、定根、定力、定覺支、正定八法，以定爲體。信根、信力二法，以信力爲體。念根、念力、念覺支，正念四法，以念爲體，喜覺支一法，以喜爲體。捨覺支一法，以行捨爲體。輕安覺支一法，以輕安爲體。正語、正

業、正命三法，以戒爲體。正思惟一法，以尋爲體。然而《瑜伽論記》卷七（上）說：依大乘，正思惟即慧所攝，並非以思爲體，所以實體只是九種。但是《大智度論》卷十九，也說三十七品，以信、戒、思惟、精進、念、定、慧、除、喜、捨十法爲根本。

釋迦牟尼佛在鹿野苑初轉四諦法輪所說的道諦，是八支聖道；後來更增加四念住、四正斷、四神足、五根、五力，及七覺支作三十七菩提分，所以三十七菩提分是從八支聖道發展的。

〔參考資料〕 《摩訶般若波羅蜜多經》卷十八；《賢劫經》卷四；《法華經》卷七；《優婆塞戒經》卷二；《觀佛三昧海經》卷二、卷七；Har Dayal《The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskit Literature》。

三大祕法稟承事

書名。一卷。日僧日蓮著，收在《大正藏》第八十四册。書成於弘安四年（1281）四月八日，簡稱《三大祕法鈔》，與《報恩鈔》同被視爲日蓮詳述三大祕法的重要典籍。但是《報恩鈔》闡說三祕之相，本書則闡明三祕之體，尤其，首見於本書的「事戒壇」建立之說，更是古來日蓮宗主張「事戒壇」者的依據。

書中闡明日蓮的宗旨：本門本尊、本門題目、本門戒壇等三祕密法。名爲「稟承事」，主要源於書中「日蓮慥教主大覺世尊口決相承」之句。開頭闡說《法華經》〈神力品〉的結要四句文即〈壽量品〉的三大祕法；其次逐一說明三大祕法，謂「本尊」是《法華經》〈壽量品〉所出的教主釋尊；「題目」是「南無妙法蓮華經」，「戒壇」是本門的「事戒壇」，有別於比叡山的迹門理戒壇。

關於本書，或說係僞書，或說爲日蓮眞撰，或說係口口相傳而由後人加以整理而成。持僞書論者認爲本書乃富士日興門徒（主張在富士山建立戒壇）所作。但是，現在一般皆將本書視作日蓮親撰。

三峯藏和尚語錄

十六卷。明・三峯法藏述，退翁弘儲編。卷末附有退翁弘儲所撰〈三峯和尚年譜〉及〈南嶽勒古〉。清・順治十八年（1661）編成，收在《嘉興藏》（新文豐版）第三十四册、《大藏經補編》第二十一册、《禪宗全書》第五十二册。

法藏（1573～1635），屬臨濟宗楊岐派下，是明末名僧密雲圓悟的法嗣。號漢月，字於密，曾住江蘇海虞三峯清涼院，故稱三峯和尚。江蘇無錫人，萬曆十五年（1587）出家，天啓四年（1624）自密雲圓悟處得法。天啓五年（1625）起，開始住三峯清涼院等八座寺院，開堂說法。崇禎八年（1635）示寂，世壽六十三。撰述有《五宗原》及本錄。

法藏歷主八刹，門人記有《語錄》三十卷、《廣錄》五十卷。本書即以前二錄爲基礎所輯成，卷一至卷四爲語錄，並標爲歷住各寺所講，如「住海虞三峯清涼院語」、「住蘇州北禪大慈寺語」等；卷五至卷七爲廣錄；卷八至卷十爲頌古；卷十一爲《五宗原》，述五家宗旨；卷十二：雜偈；卷十三：法語；卷十四、卷十五：書問；卷十六：雜著。

書末所附〈年譜〉、〈南嶽勒古〉，均爲本書編者弘儲所作。〈年譜〉述法藏一生事蹟。〈南嶽勒古〉述法藏的傳承，以釋迦爲始祖，經二十八祖達磨、三十三祖慧能、三十四祖南嶽懷讓以至法藏爲六十八祖。

由於法藏生前曾與其師密雲圓悟互有法諍，事爲清初雍正帝所不喜，因此，本錄及法藏的《五宗原》，在清初都曾遭雍正下令燬板，禁止流傳。

〔參考資料〕 雍正《揀魔辨異錄》；郭朋《明清佛教》；陳垣《清初僧諍記》。

三康文化研究所

現代日本的佛教文化研究機構。位於日本東京都港區芝公園。爲淨土宗大本山增上寺與西武鐵道株式會社所共有，昭和三十九年（

1964）經文部省認可，設立在增上寺境內。設立的宗旨，在致力與海外佛教文化研究交流，俾對順應現代之學術文化有所貢獻。理事長、研究所長由增上寺法主擔任，第一任是椎尾弁匡，研究指導員有塚本善隆、增谷文雄、中村元。其後，轉移到境內的明照會館，直至現在。另外，附屬於該研究所的圖書館中，保管有舊大橋圖書館的藏書約二十萬册，通常對外開放。

三緣山輪藏目錄

日本三緣山增上寺所藏輪藏的目錄。二卷。收在《昭和法寶總目錄》第二册。

「三緣山輪藏」即南宋時傳入日本的《思溪圓覺藏》。「輪藏」是指迴轉式的經架。

此《三緣山輪藏目錄》，乃東京增上寺所藏。分上、下二卷，卷末有延寶七年（1679，清聖祖康熙十八年）要譽寅載重行整理之題記。所收內容則據《圓覺藏》而稍有增減，兼含《元藏》、《麗藏》，並增由濟函至感函的《宗鏡錄》一部。本目錄分二卷，且於若干千字文函之上，總分爲九十四函。此外，並未作任何分類。凡經題之字數較多者，中間則空若干字，並以較小字體書寫「乃至」二字以蓋括之，此爲其他藏經目錄所無之特色。

三寶感應要略錄

三卷。宋・非濁集。收在《大正藏》第五十一册。依序文所述，本書主要在輯錄諸書中有關三寶感應的故事，以便將濁世末代的衆生導入佛法之門，使趣向斷惡修善之道。卷上題爲佛寶聚，集錄靈像感應之事，收優填王、波斯匿王釋迦金木像感應等五十項。卷中是法寶聚，集錄經籍的感應故事，收「將讀華嚴經以水盥掌，水所霑蟲類生天感應」等七十二項。卷下僧寶聚，集錄菩薩的感應故事，收第一文殊師利菩薩得名感應等四十二項。

本書所收錄的三寶感應故事，大部分引自當時所存諸書；所載也都明示其出處。依文中所載出處，可知本書所引用諸書，包含有《外國賢聖記》、《并州往生記》等不少目前已逸失之典籍，而藉由本書之引用，可以徵知部分逸書之書名及其內容。此外，依書中所出現之佛菩薩之次數，可知藥師、觀音、彌陀等信仰之盛行。亦即本書係研究唐宋時之中國佛教、尤其是庶民佛教信仰的資料。

本書在中國似未盛行，但傳至日本，對日本之故事文學及信仰等頗有影響，如《今昔物語》、《三國傳記》等，皆有轉譯自《三寶感應要略錄》之故事，而對南都佛教界也頗有影響。

〔參考資料〕 塚本善隆《日支佛教交涉史研究》〈日本に遺存せる遼文學と其影響〉。

三千威儀・八萬細行

即三千威儀與八萬細行之併稱。謂細分威儀，則成三千種威儀、八萬種細行。指有關比丘行、住、坐、臥四威儀中，所應注意的細行。《楞嚴經》卷五云（大正19・127a）：「三千威儀，八萬微細，性業遮業，悉皆清淨，身心寂滅成阿羅漢。」《楞嚴經文句》卷五（卍續20・609下）：

「言三千威儀者，行住坐臥各二百五十戒，共成一千，以對三聚，即成三千。言八萬微細者，以三千威儀歷身口七支，共成二萬一千，約貪分瞋分癡分等分煩惱以論對治，故有八萬四千，今特舉大數耳。」

此即以四重禁、十三僧殘、二不定、三十尼薩耆、九十波逸提、四提舍尼、百衆學及七滅諍等二百五十戒，各別與行住坐臥四威儀並三聚淨戒（一說三世）配對，而成三千威儀。此三千威儀又各配於身口七支，成二萬一千，復各別與貪、瞋、癡、等分四煩惱相配對，則成八萬四千。今言八萬細行，乃取其大數。

另外，《淨心誡觀法》謂此有大乘小乘之別，即菩薩戒有八萬威儀，聲聞戒有三千威儀。《八宗綱要》卷上則謂僧尼有別，謂僧戒有三重，廣則無量，中則三千威儀、八萬細行

，略則二五〇戒。尼戒有三重，廣則無量，中則八萬威儀、十二萬細行，略則三四〇戒。

〔參考資料〕《六祖壇經》；《首楞嚴經義疏注經》卷九；《首楞嚴經正脈疏》卷五；《法華三大部補注》卷十一；《大藏法數》卷六十八；《圓戒指掌》卷中、卷下；《寂照堂谷響集》卷八；《圓戒膚談》卷三。

三世實有・法體恆有

小乘說一切有部的根本教義。謂過去、現在、未來之三世，一切諸法之實體皆恆常存在。此說與下列各部派的主張不同：一說部謂三世無實體，唯有假名。說出世部謂世間法顛倒虛妄，三世唯有假名，並無實體，然出世間法則爲眞實法，三世皆有實體。此外，經量部、大衆部則主張僅有現在有實體，過去、未來則無體用，故非實有。

說一切有部以七十五法涵蓋有爲、無爲之一切法。其中，無爲法不生滅，因此，置而不論。至於有爲法，係藉因緣之作爲而生起，故念念生滅變化，可是，從無生有，有化爲無，則爲因果理法所不容許。因此，主張其體性之存在通於三世，常恆不滅，此即所謂「三世實有、法體恆有」。

說一切有部主張三世實有之論據何在？《俱舍論》〈隨眠品〉以「三世實有，所以者何」發問，舉出下列四條理由，加以證明：

(1)**由經說故**：《俱舍論》卷二十引《雜阿含經》卷三之文云（大正29・104b）：「苾芻當知：若過去色非有，不應多聞聖弟子衆，於過去色勤修厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子衆，於過去色勤修厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子衆，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子衆，於未來色勤斷欣求。」

經中既說過去色有勤修厭捨，未來色有勤斷欣求，故知過去未來是實有的。

(2)**二緣生故**：《雜阿含經》卷八云（大正2・54a）：「世尊告諸比丘：有二因緣生識，何等爲二？謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法。」假如過去未來世，並非實有，則能緣過、未的意識，就無生起的可能，因爲生識要有根、境作所依、所緣；而爲意識所依的根，本是在於過去的，爲意識所緣的法境，原是通於過、未的，假使過未二世並非實有，則二緣不具。能依、能緣的識，也就無法生起。可是，事實並非如此，因此可證，過未是實有的。

(3)**識有境故**：一切認識作用的生起，必有它的所了之境。因爲先見有境，然後識方得生。有識而無境是不可能的。所以，緣過去未來識，應知定必有境。若去來世境體實無，那就應有無所緣識。所緣若無，識亦應無。既不承認識爲非有，理當承認實有去來。不可一面否定有實去來，一面又肯定能緣識有。

(4)**業有果故**：我人所造的善不善業，早已落謝過去，即此過去世業，待緣能招當來愛、非愛果。由於業在過去世有，可證過去實有，由於果在當來世有，可證未來實有。如果沒有二世，則善惡二業，其體應無。愛、非愛果，亦應非有。然而，已謝業既有當果，應知過未決定非無。

由以上四義，可證三世實有。其中，初二是教證，後二是理證。

如此，諸法的體性，是通三世而實有的，然如山河大地、人畜草木等粗大的形象，是由色法或色心的法體，因緣聚合而成的，只有假相，沒有實體。若加以分析，則山河大地，盡是極微所成。有情身心，爲五蘊的和合，並無實我存在。祇因我人在五蘊和合者（有情）中，活動較爲靈妙，故妄生「我」的謬見。即因有這我執，遂起造種種的惑業，以致輪迴生死。是故，欲斷實我的妄執，須正觀無我的眞理。這樣，洞觀無我而肯認五蘊法體的三世實有，謂之爲「我空法有說」，又名「法有我無宗」。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第三節（摘錄）

上面是從法的因果關係上看的。另外，從法的時間方面來說，有部是主張三世實有的。他們論證這一問題時，採用體用分別的方法，認爲法體是三世俱存的，法用則是現在才有。無體即無用。沒有過去的體，就沒有現在的法，更沒有現在的用。現在是過去的繼承，同樣，未來又是現在的延續。這種說法與他們的刹那滅理論是有聯繫的。在他們的不相應行法中有「得」（成就）與「非得」（不成就）二法。認爲「得」是實在的。凡法與「得」聯繫起來，則過去未來都有，反之，「非得」則只現在有，過未均無。

對於三世的區分，有部各家還有不同的議論，具有代表性的是四大家：

㈠**法救**：主張按類分。過、現、未的法體是一，只是類不同而已。如金子製爲飾物或器皿，就賦予它以杯、環等不同名字，實際上都是金子。

㈡**妙音**：主張以相分。過、現、未的法體是一，相則不同，體與相結合，就可確定它屬於哪一世的。

㈢**世友**：主張以位分。三世的位置不同，遂有過、現、未的區別。如算術的籌碼是一（一、二、三），但放進的位不同（個、十、百）就有了不同的意義。

㈣**覺天**：主張按待分。待是相望、相待的意思，三世只是相望不同（如現在望過去爲現在等），法體是一。如一個女人，相望於父母是女兒，相望於子女又是母親。

這四種說法，經過後人的評定，認爲只有世友的主張最合理，一方面既說明了法體只有一個，同時又說明了由於位置不同而三世有別。因此，最後統一地取用其說。對其他三說的批評是：以類而分，與數論派的轉變說相混淆，被認爲是不純；以待而分，說明一個事物具有雙重身分，顯然是混雜的；以相而分，也會陷於混亂，一法不變，但可以與各種相相聯繫。所以，有部的所謂三世實有，就是指一法三位而言。

〔參考資料〕　《大毗婆沙論》卷三十九、卷七十七；《入阿毗達磨論》卷下；《俱舍論光記》卷五；林傳芳《佛學概論》；《部派佛教與阿毗達磨》（《現代佛教學術叢刊》95）；《平川彰著作集》第二卷。

三國佛法傳通緣起

三卷。日本東大寺凝然所撰的佛教通史，成書於應長元年（1311）。內容略說印度、中國、日本三國諸宗傳播的情形。上卷敍述印度佛教的流通，以及中國毗曇、成實、戒律、三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論、天台、華嚴、法相、眞言等十三宗。中、下卷敍述日本的三論、法相、華嚴、俱舍、成實、律、天台、眞言八宗。卷末略述禪宗與淨土宗。本書與《八宗綱要》同被視爲重要的佛教入門書，收在《大日本佛教全書》第一〇一册、《佛教大系》第八册、《大藏經補編》第三十二册。

〔參考資料〕　《傳律圖源解集》卷下；《招提千歲傳記》卷下之三；《諸宗章疏錄》卷二。

上座（梵sthavira，巴thera，藏gnas-brtan）

又稱長老、上臘、尙座、首座、上首。此詞指僧衆中之出家年數（法臘）較多者，或指年歲高者，有時亦爲對僧人之尊稱。經論於此有多種說法，茲條列如次：

㈠**指法臘滿二十至四十九歲之間者**：《毗尼母經》卷六云（大正24・835a）：「從無臘乃至九臘，是名下座。從十臘至十九臘，是名中座。從二十臘至四十九臘，是名上座。過五十臘以上，國王長者出家人所重，是名耆舊長宿。」

㈡**指法臘滿十歲以上者**：《南海寄歸內法傳》卷三（大正54・220a）：「滿十夏名悉他薛攞，得離依止而住，又得爲鄔波馱耶。」

㈢**對法臘甚高之僧人的尊稱**：《五分律》卷三十（大正22・194b）：「第一上座名一切去，百三十六臘。第二上座名離婆多，百二十臘。第三上座名三浮陀，第四上座名耶舍，皆百一十臘。」

㈣**法臘高或能力殊勝者：**《集異門足論》卷四（大正26・380b）：「三上座者，謂生年上座、世俗上座、法性上座。」此中，年齡多者稱生年上座，有世俗財產、地位、權力者稱世俗上座，得智慧解脫的阿羅漢稱法性上座。

㈤**三綱之一：**指年長德高，統督寺內僧衆，辦理寺務者。在我國，律家立⑴僧房上座（律三綱之上座），⑵別房上座（禪居諸寮之首座），⑶住家上座（諸席之上座）。

㈥**我國禪林僧衆中之居首座者：**其後也用爲對禪師的稱呼。

㈦**對比丘之敬稱：**《禪苑清規》卷一〈掛搭〉云（卍續111・879上）：「維那云：請某上座於某寮抽解。」

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷上；《翻譯名義集》卷二；《禪林象器箋》〈稱呼門〉；《十誦律》卷三十九、卷五十；《四分律行事鈔》卷下三；《南海寄歸內法傳》卷四；《大唐西域求法高僧傳》卷上；《大宋僧史略》卷中；《佛祖統紀》卷三十八。

上堂

指禪宗叢林中，住持之上堂說法。《景德傳燈錄》卷三弘忍大師條謂（大正51・223a）：「是夜南邁，大衆莫知。忍大師自此不復上堂凡三日，大衆疑怪致問，祖曰：吾道行矣，何更詢之？」

古時長老住持可隨時上堂，中世以後則有定期及臨時上堂之別。即：

⑴**旦望上堂：**指每月初一、十五的上堂祝聖。

⑵**五參上堂：**指每月五日、十日、二十日、二十五日以及旦望上堂中的初一、十五日。由於大約每隔五日上堂一回，故稱爲五參。不過，由於初一、十五已有祝聖上堂，故所謂五參上堂，實指其餘的四日。

⑶**九參上堂：**指一個月中上堂九次，即每隔三日上堂一回。

⑷**聖節上堂：**指皇帝誕生日的上堂祝壽。

⑸**出隊上堂：**指住持勸化歸來後的上堂，又稱出鄉上堂。

⑹**因事上堂：**指寺內發生毀逆違難等事，住持爲之特別上堂說法。

⑺**謝秉拂上堂：**指酬謝頭首秉拂之勞的上堂。

⑻**謝都寺齋上堂：**指爲酬謝都寺辦齋之勞的上堂。

⑼**大行追嚴上堂：**指爲追薦皇帝之中陰而上堂說法。

住持上堂昇座時，大衆皆應站立聽法。如《百丈清規》卷二〈住持章〉謂（大正48・1119b）：

「掛上堂牌報衆。粥罷不鳴下堂鐘三下。俟鋪法座畢，堂司行者覆首座，鳴衆寮前板，大衆坐堂，方丈行者覆住持，次覆侍者鳴鼓，兩序領僧行，至座前問訊，分班對立，侍者請住持出，登座拈香祝壽，趺坐開發學者，激揚此道。（中略）五參上堂，兩序至座下，徑歸班立。」

《禪林象器箋》一書則引《大智度論》所載，謂出家五衆除得道者外，不許坐而聽法。

〔參考資料〕《洞山良价禪師語錄》；《曹山本寂禪師語錄》；《大法眼文益禪師語錄》；《雲門匡真禪師廣錄》卷上。

上座部（梵ārya-sthavira-nikāya、ārya-sthāvirāḥ，巴thera-vāda，藏ḥphags-pa gnas-brtan-pa、gnas-brtan-pa）

印度部派佛教之兩大根本部派之一。又譯作聖上座部或長老說。音譯作阿離耶悉他陛攞尼迦耶，或作梯毗梨、他鞞羅、體毗履、他毗利與。

佛陀涅槃後百餘年間，教團統一，此稱爲原始佛教。其後，教團內部對戒律及教義產生異論，首度分裂成上座部及大衆部二根本部派。大衆部是較進步革新的青年大衆。反之，上座部則忠實地遵守傳統，並以保守的長老們爲代表，因此又稱爲長老部。不久，大衆部再分裂成七～八部，上座部分裂成十一～十二部

，至西曆紀元前後，兩部共計分裂成爲十八部或二十部的部派佛教。

其中，從最初上座部分出的十一～十二部，是最廣義的上座部。這些上座部系可大別爲說一切有部、正量部、上座部等三部。其中之上座部，主要是指傳播於印度西方及南方，以迄錫蘭的二～三個部派。這是廣義的上座部。今日一般所謂的上座部意義更狹隘，意指流行於錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨、寮國等南方地區的南方佛教。此系佛教傳習巴利語聖典，所以又稱巴利佛教；又由於是南方的上座部，所以也稱南方上座部。

此狹義的上座部，以錫蘭爲根據地。相傳西元前三世紀中葉時，阿育王之子摩哂陀，從印度本土將佛教傳至錫蘭。摩哂陀所傳播的上座部佛教，甚受當時的錫蘭王所喜，而在首都建「大寺」（Mahāvihāra，大精舍），作爲佛教的傳播中心。此後錫蘭的歷代諸王均崇信擁護佛教，至今佛教仍是該國全民性的宗教。

此錫蘭上座部也有若干消長，且曾經發生過分裂。西元前一世紀時，婆他伽馬尼王（Vaṭṭagamaṇi）建「無畏山寺」（Abhayagiri-vihāra），該寺常與大寺發生紛爭。在四世紀中葉，紛爭達到最高潮，大寺曾被暫時破壞。雖然不久之後，勢力重建，但已無往日舊觀。此後數百年間，無畏山寺常占優勢。在大寺勢力衰退之際，祇多林寺派（Jetavana-vihara）於焉崛起，於是錫蘭上座部分裂爲三派。十二世紀時，錫蘭英主波洛卡摩婆訶（Parakkamabāhu）大王致力在政治、經濟、文化各方面從事改革，在佛教方面，則廢棄不守戒律的無畏山寺與祇多林寺二派，僅保護獎勵大寺派。因此大寺派急速興隆，也逐漸傳播到緬甸、泰國、柬埔寨、寮國等國。

緬甸及泰國海岸地區，似乎自古即有傳自南印度方面的巴利系上座部佛教。在三世紀前半期譯出的漢譯《法句經》及《義足經》，其原本似是傳自泰國、柬埔寨地區的巴利聖典。十三世紀以後，純粹的大寺派上座部取代此古老巴利佛教，而傳播於該地，因此今日南方地區的佛教，皆屬大寺派上座部。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第二節

上座部原在北方，後因說一切有部在北印和中印占有優勢，它的情況就逐漸模糊起來，一般都把化地、法藏一系作爲上座的代表。南方上座部主要在斯里蘭卡，前後也有變遷，後來以大寺住一派爲代表。玄奘、義淨去印時，印度本土猶有上座部流行。據義淨記載，說一切有部分出之後，上座還分三部，但未舉名，可能即指斯里蘭卡的無畏山住、祇多林住、大寺住。律天一家所傳的上座部，就完全是斯里蘭卡的三部。可見後來印度本土的上座已經絕迹，而以斯里蘭卡所傳爲代表了。

上座系統除化地、法藏、斯里蘭卡三派之外，還說有個雪山部。說一切有部分裂出去後，摩揭陀一帶成了他們的勢力範圍。迫使上座部向雪山方向轉移，以後，根本上座即轉爲雪山部了。從《善見律》（斯里蘭卡傳）看，阿育王派上座去雪山傳教，人數最多，由末示摩率領五人去的，傳的經典是佛說的第一部經《轉法輪經》，相當重要。可見當時是很重視雪山地區的。此事既有記載，考古資料方面，在北方也發現了末示摩的舍利，在山崎大塔（阿育王建八萬四千塔之一），還有雪山部的銘文，足證確有其事。最近日本・金倉圓照還證明雪山部有自己的戒律，即漢譯的《毗尼母經》。不過，雪山部後來轉化已混同於多聞部，南傳材料即將其歸入大衆部的系統。《異部宗輪論》說它對大天五事之說有共鳴，也不承認它是上座部了。但是，我們講到上座部各派學說，仍把雪山部包括在內。

研究各部派學說的依據，就是各部派的三藏。當然十八部不會都有自己的經律論，但重要的各部是會有的。玄奘回國時就帶有許多部派的三藏。關於上座系統的，據《慈恩傳》記載，曾帶回上座的三藏十四部，化地（彌沙塞

）的三藏二十二部，法藏（法密）的三藏四十二部。這裏所指的上座三藏，可能也是錫蘭的，僅有十四部，也不完全（經或者差不多，論恐怕不全。據義淨《寄歸傳》講，上座三藏計十萬頌，約合中國四百卷）。

上座各派的律，化地部的，漢譯爲《五分律》，法藏部的，漢譯爲《四分律》。所謂五分、四分，是指律的分篇。律中都曾講到第一次結集，提到他們的三藏組織，是用五分法（雪山部《毗尼母經》的記載也差不多）。首先，經的五分法即五阿含：長、中、增一、雜（相應）、雜藏。其中增一阿含，是由一增至十一爲止，這是他們的特點（大衆也是十一法，有部則只增至十爲止）。又對相應阿含的說法，他們認爲是關於八衆的事（即關於弟子眷屬的。這可能指其中偈頌部分，因爲講一般道理是以法分類，以人物分類則採用偈頌）。雜藏內容比較繁多，從佛本生開始，講到法句、義品、波羅延到最後的聖偈，共十二種。其次，律的五分法是：㈠比丘戒本的解說；㈡比丘尼戒本的解說；㈢諸事（如受戒、安居等所做諸事。有譯爲「犍度」或「蘊」的）；㈣本母，即關於戒的一種通論；㈤增一毗尼，即對戒的補充解釋，排列依數遞增。再次，論的五分法是：㈠問，對佛說從多種門類加以分析；㈡非問，即不加任何分析；㈢攝，不同諸法性質可互相包含的，歸爲一類；㈣相應，諸法中雖互相聯繫但不相互包含的；㈤發趣，對佛說不僅相攝相應，而且相望爲因果，它的緣起，即涉及到因果建立的問題。

上述上座部的三藏，漢譯保存的，經有安世高所譯《增一阿含》片斷，被稱爲《雜經四十四篇》，附在《七處三觀經》之後。今判斷其爲上座部經，是它與巴利文《增一阿含》，完全可以對照。此外，其他零碎經本中，還可能有上座的別的阿含部分，但未經勘對出來。律就是《四分律》和《五分律》以及《毗尼母經》（此經一向被認爲是法藏部的律，經日人刊定爲雪山部律）。論則有《舍利弗毗曇》。

以上爲北傳資料。南方巴利文資料，上座部三藏都完整。中國譯本中藏文有些南方經的零本，是從斯里蘭卡傳來的。律，藏文沒有，漢文則有《善見律毗婆沙》。南方律通稱「善見律」，他們的「毗婆沙」就是論，論包含律，律包含戒。

這裏涉及到一個問題，原來各部派使用的是什麼語言？現存各部，如說一切有部是使用梵文，南方上座部是使用巴利文，那麼上座部原在北方的化地、法藏使用的是什麼語言？有關記述分部的資料中，眞諦所譯《部執異論》原在書後有一個〈記〉，今已不存，僅部分地見引於《三論玄義》、《異部宗輪論述記》裏。據眞諦講，化地部所以分派，因爲它的部主正地是婆羅門，曾爲國師，出家後成了阿羅漢，正地用吠陀語的「好語」去「莊嚴佛經」，致使義異，因而分部。由此看來，上座部三藏原來使用的語言，可能與古梵語有些關係。而這種梵語，不一定純正，其中是會夾雜些吠陀語的。布頓《佛教史》中，傳說部派四大系統所用語言各不相同：有部一系，使用梵語（現存有部資料均係梵文，證明其說不錯）；大衆一系，使用俗語（即方言土語，有人認爲是梵文中缺乏規則的）；正量一系，使用西方訛略語（即最缺乏文法的梵文）；上座一系，使用中間語（介乎梵語俗語之間的語言）。這個傳說，有些根據，因爲巴利文就是這種性質的語言。這種中間語一傳到南方，就被本地人神聖化，作爲一種聖經語固定下來，不像印度本土流行的語言，時移世異隨之而發生了變化。佛在世時，原不許用梵語宣傳佛教，而允許弟子們自由採用方言，這個規定被後人遵循信守。化地部突然改用吠陀語，已是一個大的變革，又牽涉到內容的差異，自然會引起分部。所以說分部與語言也有關係。不過，從現存資料看，還只有梵文、巴利文兩種，尚未發現其它不規則的語文。中國翻譯化地部典籍少，與它所使用的語言特殊，也許有些關係。

各部派的主張，即反映在各自的三藏中，

特別是「論藏」，系統地反映出他們的學說觀點。所以要研究各部派學說，應對其論藏詳爲分析。上座系的論，漢譯有一部完整的，也是唯一的《舍利弗毗曇》。此書是姚秦代譯出，共三十卷。舊譯《十八部論》、《部執異論》都認爲此書是犢子部的，說犢子所以分爲四部，即是由於對此書解釋不同導致的（眞諦即持此說）。因此，後人一向信從，未加研究。事實上，此書與犢子部主張大都相反。如犢子的特點主張有補特伽羅，本書即未談到；又犢子講六道輪迴（多阿修羅一道），本書則只講五道。顯然是被前人弄錯了。

漢譯的《舍利弗毗曇》是從化地、法藏系統傳下來的，按理南傳也應該用毗曇才對，因爲南傳上座實際就是法藏一系。爲什麼南傳却是用的七論呢？對此應進行分析。南傳七論是：《法聚》、《分別》、《界說》、《人施設》、《論事》、《雙對》、《發趣》。其中除《論事》外，其餘六論與《舍利弗毗曇》基本一樣。傳說論書在第一次結集時就有了，《論事》則是阿育王三次結集時編纂的，因而是以後添進去的。其餘六論，在組織與內容上也各不相同。早年日本學者椎尾、木村兩家對七論曾作過研究，和其他毗曇對比的結果，斷定七論與《舍利弗毗曇》相近。他們所注意的是《分別》與《人施設》兩論的形式，如《分別》的法、門類，都與《舍利弗毗曇》相似。《人施設》是將各式各樣的人由實踐的觀點加以分類，《舍利弗毗曇》也有這一部分。現在日人研究尙未超出這一水平。我們的研究不是從形式出發，而是要從根本上尋找其原因。毗曇原是解釋佛說的，佛也對本人的說法做過解釋，所以也有佛說毗曇。佛弟子中有迦旃延、目犍連、舍利弗三大家的解說。三人中尤以目犍連、舍利弗最爲佛所賞識，認爲最能理解他的意思，曾叫人有問題可向他二人請教。《中阿含》裏面，還保存有舍利弗等代佛說法的材料。舍利弗的毗曇是採用五分法，五分是各自獨立的，每分都可以成爲幾部。《舍利弗毗曇》傳到南方爲什麼會發展成六論呢？這大概是受到一切有部以「六足」形式組織毗曇的影響。我們發現六論與《舍利弗毗曇》各方面都有關係，除日本學者指出的兩論外，我們看出《界說》與《舍利弗毗曇》的〈攝〉、〈相應〉兩分完全相似。《雙對》也是〈攝〉的一類。此外，《發趣》講二十四緣，《舍利弗毗曇》〈處所〉也講十緣，非但內容同，名稱也同（「處所」玄奘在《法住記》中即譯爲「發趣」）。所以南方的六論，就是從《舍利弗毗曇》發展而成的。

南方六論	《舍利弗毗曇》
《發趣》	〈處所〉
《法聚》、《人施設》	〈無問〉
《分別》	〈問〉
《界說》	〈攝〉、〈相應〉
《雙對》	〈攝〉的一類

研究各派主張，除了各派的「論」而外，還可從各部記載分派的典籍中吸取資料，如《異部宗輪論》、《論事》等，都是站在不同的部派立場，提出了當時各派特殊學說的。

各派的主張多，不易掌握，但這裏有個方便，即利用《成實論》。《成實論》的作者是訶梨跋摩。他造論的目的是爲了評議各部派的說法，因此，他歸結各家的根本主張爲十論，作爲批評的對象（見《成實論》卷二）。十論（十個主題）是：㈠法，客觀存在是否實在？不僅講現象，還講時間，就是說，現在實在，過去、未來是否實在？這叫「二世有無」？㈡一切有無？即一切現象是否都有？㈢「中陰」有無？人死到再投生，中間的過渡狀態叫「中陰」，有沒有這個過渡？㈣漸、頓現觀問題。在實踐上領會四諦謂之現觀，這種現觀是漸得還是頓得？㈤羅漢有退還是不退？㈥隨眠（使人煩惱的習氣）與心相應還是不相應？㈦心性是否本淨？㈧未受報業是否還存在？㈨佛是否在僧數？㈩有無人我？

這十項包括了當時各派的重要主張，《論

事》第一品也列學了類似這樣的問題。以「十論」做標準，可以把上座系的思想確定下來。上座對十個問題的主張是：㈠否定二世有實體；㈡認爲並非一切法都實有；㈢否定有中陰；㈣現觀是頓得；㈤主張羅漢不退；㈥隨眠與心不相應（南方有時也講可相應）；㈦主張心性本淨（南方認爲心性不一定淨）；㈧否定未受報業有體；㈨上座各派對佛是否在僧數看法不一致，化地特別主張佛在僧數，不能把佛孤立在僧外；㈩否定有人我。

佛家的理論一般是從「境、行、果」三個方面進行闡述的。境，就是他們對世界的認識；行與果是一種宗教的實踐活動，也就是他們對世界的改造。下面就上座系對這三方面的學說要點，進行分析研究。

「境」的理論，原始佛學階段是把重點放在人生現象上，是以人爲中心。而人是五蘊合成的，所以又歸結到對五蘊的分析。到了部派佛學階段，境的範圍擴展到一般宇宙現象，分析就隨之而擴大爲「三科」（五蘊、十二處、十八界）。《舍利弗毗曇》對於「三科」的看法，把「處」（舊譯爲「入」）放在第一位（該書是五分法，初分是「問」，有十品，第一即「入」品）。十二處分內外兩類：內六處即六根，外六處即六塵。這是根據人的認識來分的。感覺（五官）、思維（意根），是能認識的；色、聲、香、味、觸、法處，是所認識的對象（前五是五官對象，後一是思維對象）。上座系以「處」作重點來說明宇宙現象，其特殊所在即在於對「法處」的解釋上。據《舍利弗毗曇》記載，「法處」有五十二種。其中一類是對原始佛教五蘊（色、受、想、行、識）的「行蘊」加以分析。有一類行是與心相應的（同心俱起、同一境、同一緣），叫「相應行」，也即是心所。心所屬於心，不能獨立，與心一起才發生作用。還有一類是與心不相應的，叫「不相應行」，如生、老、死等分位概念，是一段一段構成的，也叫做行，與心一道，但與心不相應。上座系指出「相應行」有二十八種，「不相應行」有八種。此外還有「無表色」。表是表示，如語言、行動等能使別人感受到的，是以物質爲基礎表示出來的色；所謂「無表色」，是一種心思活動，它也會留下形迹，也會有物質的，但看不到，摸不著，却能通過比量（概念）感知它。再有一類是「無爲」。有些事物不待作爲而存在。如幾何學中的公理不是誰創作的，它自然存在。這一類東西，都屬於「法處」。總的說來，「法處」的內容相當多，共五十二種。上座系如此分析宇宙現象，就比較詳細了。

按照十二處來分析宇宙現象，似乎很複雜，但歸結起來，不出「色」、「心」兩類。這一點，在南方上座的論書中，表示得極明顯，如七論的第一部《法聚論》，即以〈心品〉、〈色品〉來概括一切法的。這樣，他們的二元論性質是非常清楚的。哲學上眞正的二元論是沒有的，最後總有所偏重，上座部也如此，他們最終是主張唯心的。從他們的社會的、背景的根源看，也必然只能是唯心的。《毗尼母經》明確提出「二法不可違」：一是佛法，二是王法。這就是他們學說的最後立脚點。（中略）再就他們的學說本身看，講色講心，似乎是二元的，可是他們講色的一邊，總離不開心的一邊，講「法處」都是就「所知」上說的，如色是所見的，聲是所聞的等等。所以儘管有「法處」，但決非獨立存在，而是必須與心相連，以心爲前提存在的。另外，他們講「諸行無常」，把無常講到利那滅的程度算是夠透徹的了，所以後人稱化地部爲「利那論」者。問題是，他們講利那滅不是以時間爲標準，也是聯繫心來講的，因爲心是利那滅，被心所知的對象——外界才是利那滅的。這就必然會否認時間的客觀（物）性，只能走上唯心論一途了。上座系根據這一觀點推論現象中只有現在這一利那是實在的，過去、未來，都不實在。以上即是上座系有關「境」的學說的特點。

實踐方面，也就是行、果方面，上座系將解脫的主體歸之於心，達到心解脫，就謂之解

脫了。這樣，就會要討論到心的性質問題，因爲它決定著能否解脫與怎樣解脫。對此，上座系也有其特殊理論，即「心性本淨，客塵所染」。他們認爲心的自性原是清淨的。那末，爲什麼還發生解脫、不解脫的問題呢？這由於心爲外來的煩惱所染汚了的緣故。關於心性問題，他們是分兩段講的，心自性淸淨，這是第一段；爲客塵所染，這是第二段（客塵即非主體，是外來的，而且來歷不明，突如其來）；兩段連起來合成一個命題。這就回答了兩個問題：㈠心可以解脫；㈡解脫的方法是去掉客塵。

在如何去掉客塵而引起與此有關聯的另一個問題是：煩惱與心是一種什麼關係？它們是否相應？上座部認爲，要做具體分析。煩惱有兩個方面，一是隨眠，指煩惱的習氣，如人處於睡眠狀態一樣，它是一種潛存的勢力，與心是不相應的。一是纏，指煩惱的現行，這是與心相應的。依上座系看，不論與心相應或不相應，煩惱的染汚並不影響心的本質。心儘管與煩惱同時同起，仍然是離煩惱的。這也是他們不同於其他派系學說的一個特點。

上座系的實踐，就在去掉客塵，恢復本性。採用的方法與原始佛學是一致的，即先見（見道）而後修（修道）。見道是明白四諦的道理，所謂現觀四諦。修道即修行，主要是用禪定。佛家修道的方法是禪定，上座系特別重視這一方法。所以《舍利弗問經》在談到化地部特點時，用「禪思入微，究暢幽密」來形容，可見該派的禪定功夫很深入，對禪定的理論講得很細緻。《異部宗輪論》提到化地部主張時，也說「道支皆是念住所攝」。道支一般都講三十七菩提分，而化地却以念住（定）爲中心，各菩提分皆與念住有關，可以看出他們重視禪定的特色。又如《舍利弗毗曇》的〈道品〉中，從一支道（即一條路）到十一支道共組織爲十一道，他的一支道就是身念處（身念住）。身念住是四念住中第一念住，他們視爲唯一的道路來理解，即此亦可見他們對禪定所持的極端態度。

他們的禪定並不是簡單的不動心，而是從禪定中對心性加以認識、分析和研究。他們對心理過程的分析是非常細緻的。南方上座的《法聚論》，對心的性質好壞、地位、階段等詳加分析，得出八十九種範疇，由此再歸納爲一般表現的心理作用爲十二心，再概括十二心爲九類，是爲九心：

㈠在平靜的狀態時，稱爲有分心。

㈡動念時生起警覺，好像從睡眠醒來一般，名轉向心。

㈢由此隨著五根有五類感覺作用，稱爲見心。

㈣有了見便對境界感受苦樂，名受持心。

㈤由此分別善惡，名分別心。

㈥又安立了境界的相狀，叫令起心。

㈦這樣決定發起作用，名速行心。

㈧假使境界强盛，便繼續引起反省或熏習的作用，名果報心。

㈨從這裏仍舊恢復到平靜狀態，復名有分心。

在唐人的著作中，如《唯識樞要》等，通稱以上所說爲「九心輪」，形容其周而復始，輪轉不息。九心輪共有十二種作用，它可以體現在一件事情上，也可體現在人一生的過程上，人從有生命一開始，謂之「結生心」，以後按照九心輪發展下去，直到壽命完結，謂之「死心」。由「結生心」至「死心」之間，中間不知經過多少次的「有分心——有分心」輪轉，所以人的一生，九心循環往復，直到「死心」這一有分心時，才告結束。

上座系把結生後的有分心看成爲最初的，把死亡前的有分心看成爲最後的，這一理論使佛教的學說帶有「我」的傾向了。原始佛學本是否認有作爲人生主體的「我」的，但不承認是一回事，在實際中却又大講「業力」和「輪迴」；承認「業力」、「輪迴」，沒有「我」便講不通，這就使得後來的犢子部就公開主張補特伽羅，別的部派則採取了變相的說法。上座的「有分心」貫徹生死，成爲生死之間的

主體，也就是一種變相的「我」了。南方如此，在北方的化地部發展成爲「窮生死蘊」。化地主張諸行（蘊）有兩種運行方式，一是「一念蘊」（即刹那滅行），一是「一生蘊」（即從生到死相續的）。所謂「一生蘊」，不僅承認一期生死，而且承認還要再生，直到最終解脫才能結束，所以名之爲「窮生死蘊」。這種主張，與南方的有分心完全相似，更是一種變相的「我」了。上座系學說出現「我」的傾向，這實際上也是原始佛學未能解決的問題邏輯地發展必然要有的結果。

在解脫理論上，上座部對原始佛學也是有所發展的。原始佛學只講「人我空」，上座部講到三解脫門（即空、無相、無願——也是一種禪定方法）中的空解脫門時，就進而講到了「法無我」。這一理論，在南方上座的著作中有明白的解說，北方上座的著作中則不甚明了。一般認爲小乘不講法空、法無我，並且還以此爲大小乘區分的標準，這可能由於北方材料不全而引起的誤解。由「人空」到「法空」，應該看成是對原始佛學的新發展。

最後，談談上座部的方法論問題。上座是主張分別說的，他們自己也承認，如南方上座自稱是「分別說上座」。不過，北方對此種性質則甚模糊。所以，在化地、法藏外，又另立一個「分別論者」的名目，似乎另有一派似的。特別是有部的《婆沙》中，還拿它作爲一個重要論敵。由於對部派學說了解不足，因此大家對「分別論者」不知其所指，也就出現了各種議論。近代學者，如早年日本的赤沼，用《婆沙》中引「分別論者」的主張四十條，與其他部派相比較，認爲「分別論者」指的是化地部。後來木村泰賢反對其說，認爲從《異部宗輪論》看，這些主張確是化地的，但是從南方《論事》看，既同於化地，也同於案達。因此，他以爲案達是屬於大衆系的，「分別論者」是大衆部的，但不是大衆部全體而是屬於大衆系的游軍。赤沼是專門研究巴利文的，竟連南方佛教這樣重要的《論事》一書也忽視了。木村反對赤沼，却又連這一點也給反對掉了。事實上，兩人都未能解決這個問題。《婆沙論》所談到的「分別論者」，只是泛說當時一般採用分別說的態度和方法，並沒有指定那一派，其中既有化地，也有南方上座，甚至於案達的大衆部，因爲方法論是大家都可以通用的。不過上座系與「分別論者」的關係更爲密切而已。

〔參考資料〕《舍利弗問經》；《文殊師利問經》卷下〈分別部品〉；《大毗婆沙論》卷九十九；《大乘玄論》卷五；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《四分律疏》卷二；《部派佛教與阿毗達磨》（《現代佛教學術叢刊》㊺）；宮本正尊《大乘と小乘》；龍山章真著・櫻部建補注《インド佛教史》。

上院寺

韓國佛寺。位於韓國江原道平昌郡珍富面東山里的五臺山中，月精寺的北方。是新羅淨神、孝明兩位太子結庵的地方。寺中藏有朝鮮最古的鐘，鐘內有唐・開元十三年（聖德王二十四年，725）的鐘銘。歷朝對此寺的歸崇甚厚，朝鮮世祖曾在天順八年（1464）加以重建。成化二年（1466），太妃曾於該寺爲祈禱世祖疾病痊癒，而與皇世子等人籌辦法會。

〔參考資料〕《東國輿地勝覽》卷四十四；《五臺山上院寺重創勸善文》；《朝鮮金石總覽》卷上〈上院寺鐘記〉。

上廁法

如廁時的規矩。爲出家人日常儀規之一。《毗尼母經》卷六云（大正24・838a）：

「上廁去時，應先取籌草，至戶前三彈指作聲，若人非人令得覺知。戶前安衣處脫衣著上，若値天雨無藏衣處，持衣好自纏身。開戶看廁內，無諸毒蟲不？看已，欲便利時，應徐徐次第抄衣而上，不得忽褰令露身體。坐起法，不中倚側，當中而坐，莫令汚廁兩邊。欲起時，衣次第漸漸而下，不得忽放。上廁法，一一三摩兜犍度中廣明。（中略）起止已竟，用籌

淨刮令淨。」

由於大小便甚爲汚穢，故在重清淨的出家日常行事中，有十分嚴格的規定，特別是律苑及禪林規定得最爲嚴厲。道宣在《教誡新學比丘行護律儀》即列舉了上廁法二十條；《勅修百丈清規》卷下〈大衆章〉日用軌範之條中更詳述其規則。此外，密教修法時，亦十分重視除穢，《十一面觀世音神呪經》云，每上廁應洗浴，即指不可著淨衣如廁。又依烏芻沙摩明王的除穢本誓之說，有所謂「隱所作法」的特殊作法。

〔參考資料〕《大比丘三千威儀》卷下；《諸經要集》卷二十；《天竺別集》卷下；《禪苑清規》卷七；《輟耕錄》。

上藍順

宋代臨濟宗僧。「上藍」爲所住寺院名，「順」則爲其法諱。西蜀（四川省）人。生卒年不詳。出家後，與圓通居訥同行出蜀；又與大覺懷璉交遊甚久。後得法於黃龍慧南，歷住洪州（江西省）上藍禪院、景福、香城、雙峯諸刹。因其接化親切，故人稱「順婆婆」。又，所居皆遠方小刹，學者過門莫肯留，師亦超然自得，視世境如飛埃過目。世壽八十餘，坐化於香城山。

〔參考資料〕《嘉泰普燈錄》卷四；《續傳燈錄》卷十六。

上山大峻（1934～　）

日本藏學家。山口縣人，畢業於龍谷大學大學院。主要研究西藏的歷史與宗教，特別對吐蕃統治時期之敦煌佛教的鑽研尤深，著述頗多，主要有：《曇曠與敦煌的佛教學》、〈敦煌出土藏譯般若心經〉、〈大蕃國大德三藏法師沙門法成的研究〉等。此外，編有《如是我聞》，收錄七五〇則箴言體的小品文，敍述念佛的法喜與僧侶所該有的行儀。

上下密院

西藏黃教兩個專修密宗的札倉。位於拉薩。凡三大寺僧人得到格西學位後，有志於在密宗方面的修行，則須進入上、下密院學習。上、下密院又稱舉巴札倉，與三大寺裏的阿巴札倉不同。在阿巴札倉中學習密宗的僧人稱爲阿巴札巴，他們是普通僧人的身分，不學顯宗而專攻密宗。而進入舉巴札倉者都是顯密兼通的僧人，被稱爲「喇嘛舉巴」，表示他們已經是喇嘛而不是普通僧人，身分比阿巴札倉僧人高一級。

上、下密院內的僧人，有一部分在入寺以前已考取了格西學位，是密院的眞正僧人，稱爲「佐仁巴」；沒有得到格西學位者，稱爲「介仁巴」，類似旁聽生。上、下密院注重苦修，生活十分嚴格，每天要上四堂殿，第一堂殿半夜兩點就開始，而且無論寒暑，都得坐在鵝卵石舖成的位置上修行，十分艱苦，因此中途退學的人頗多。但因爲黃教教主「甘丹赤巴」向來都是從上、下密院產生，「喇嘛舉巴」在藏族社會普遍受到人們的重視及尊崇，因此，前往密院求學的，依然不乏其人。

上田天瑞（1899～1974）

日本佛教學者、高野山眞言宗僧侶。岡山縣人。大正十三年（1924）畢業於眞言宗高野山大學，昭和二年（1927）畢業於東京帝大印度哲學科，並進入同校之大學院。曾任高野山大學教授、校長。其間曾至緬、泰留學，研究南方佛教，特重戒律。二十九年（1954）以日本代表身份出席緬甸的世界佛教徒會議。其後歷任高野山眞言宗機顧問、大僧正等職。著作有《戒律思想史》、《佛教の法律思想》、《律藏概說》等書，並曾參與《南傳大藏經》、《國譯一切經》的編纂。

上田義文（1904～　）

日本岡山縣人。昭和八年（1933），畢業於東京大學文學院印度哲學梵文學系。後得文學博士學位。歷任名古屋大學名譽教授、筑紫

女學園短期大學校長等職。曾參加日本印度學佛教學會、日本佛教學會、比較思想學會。專攻初期瑜伽行派的哲學、親鸞的思想及其理論體系。著有《佛教思想史研究》(永田文昌堂)、《唯識思想入門》、《大乘佛教思想の根本構造》(百華苑)、《佛教における業的思想》、《攝大乘論講讀》(春秋社)、《大乘佛教の思想》,及論文集《淨土教の研究》等書。

上求下化

大乘佛教的常用語。爲「上求菩提、下化衆生」的省略,即謂菩薩仰則自求開悟,俯則化導衆生以利他。《勝思惟梵天所問經論》卷一謂自利利他行是殊勝的如實修行,自發菩提亦化衆生令得菩提。《摩訶止觀》卷一(下)認爲四諦與四弘願二者之不同,在於闡明上求下化上的不同,謂四諦多約解、約三世佛、約諸根明上求下化,四弘多約願、約未來佛、約意根明上求下化。智顗《維摩經文疏》卷七讚菩薩的大乘心,謂大乘心即是四教大乘四種菩薩所發的菩提心,以其皆上求佛果,下化衆生,故名之爲大。

〔參考資料〕《四念處》卷四;《止觀輔行傳弘決》卷一之四、卷五之二;《往生要集》卷上(末)。

上行菩薩

受佛付囑流布《法華經》的四菩薩之一。以其功行殊勝,乃衆中之最上者,故稱上行菩薩。《法華經》卷六〈如來神力品〉謂(大正9・52a):

「爾時,佛告上行等菩薩大衆,諸佛神力如是無量無邊不可思議。若我以是神力,於無量無邊百千萬億阿僧祇劫,爲囑累故,說此經功德猶不能盡。以要言之,如來一切所有之法,如來一切自在神力,如來一切祕要之藏,如來一切甚深之事,皆於此經宣示顯說。是故汝等於如來滅後,應一心受持讀誦,解說書寫如說修行。」

據《法華經》卷五〈從地涌出品〉載,此菩薩於過去世曾蒙佛教化,今逢佛說《法華經》,從地涌出,乃爲證明佛之壽量長遠,且受佛付囑,於如來滅後代佛弘揚《法華經》。

又,《法華經文句》卷九(上)以開示悟入四十位表上行等四菩薩,《法華文句輔正記》卷九則配以常樂我淨四德。日僧日蓮《生死一大事血脈鈔》、日興《御義口傳》卷上等以之配地水火風四大,而以上行表火大。此外,日蓮確信其本人乃上行菩薩之再來,而日蓮宗的寺院也往往安奉此上行菩薩之石像。

〔參考資料〕《正法華經》卷七〈菩薩從地踊出品〉;《法華義疏》卷十;《開目鈔》卷下;《觀心本尊抄》;《高橋入道御返事》;《右衛門太夫殿御返事》;《錄內啟蒙》卷十八、卷十九;《御書鈔》卷八。

上下華嚴寺

指山西大同境內的上華嚴寺與下華嚴寺。兩寺僅有一巷之隔,同屬大同城內第一古刹。上華嚴寺創建於遼道宗清寧八年(1063),天祚帝保大年間(1121～1125)毀於戰火,現存建築係金熙宗天眷三年(1140)依舊址而重建,爲中國僅存的金代寺院。其中,以大雄寶殿的建築最爲壯觀,比例、造形均富典型的遼金建築風格,爲中國現存兩座規模最大的遼金佛殿之一(另一座爲遼寧義縣奉國寺大殿)。殿內須彌壇上供奉五方佛,左右堂壁繪有清代壁畫,畫前羅列四大天王及天部尊像十尊。殿中並保存大同西北角城樓「乾樓」的模型一座,係清代名雕刻家李彥貴的精心傑作。殿前有遼代石佛坐像與道宗太康二年(1076)所立的陀羅尼石幢。

下華嚴寺建於遼興宗重熙七年(1038),其正殿爲薄伽教藏殿,係中國碩果僅存的古木殿,亦爲中國保存最完整、最古老的教藏殿。殿內須彌壇呈「ㄇ」形,其上有三十一尊塑像,法相莊嚴,造型流麗,衣飾飄帶流暢自然,均屬遼代泥塑珍品。而以合掌、露齒微笑的觀音菩薩像最爲生動。此外,殿內四壁造有三十

八間精巧的木製藏經櫃，收藏有經書一萬八千餘册，其中的天宮壁藏最受矚目，係依想像中的天宮式樣所造的木雕模型，頗爲精巧。

上師相應法

西藏佛敎修法。爲四加行中之一項。又稱上師瑜伽法。

密法强調弟子對上師之信賴及順從。一則唯有徹底之信心方易領受傳承之加持，二則藉百依百順之磨鍊根除弟子之我執，使得親見本來淸淨之本面。弟子對上師之順服亦是基於對上師成就之瞭解，以及透過上師言行所體會之大智大悲。可以說師徒之間的關係完全建立在菩提心上。因此想要與上師相應以領加持之弟子，最重要的是時時刻刻檢討自己的身語意是否合於菩提心。只要自己菩提心眞實，上師的加持是不受時空的阻隔而降臨的。

以下所述乃紅敎（寧瑪派）上師相應法之要點：

⑴自觀爲金剛亥母，想與蓮師之佛母移喜磋嘉體性無二。以下所觀蓮師則皆想爲與己之上師無二無別。

⑵觀蓮師現童子相住頂加持，持蓮師咒：「嗡、阿、吽、班札、古魯、貝馬、悉地、吽。」此咒通常以念滿一百二十萬遍爲基本要求。

⑶自觀平常身，面前空中觀蓮師。一邊持蓮師咒，一邊觀想蓮師依次授予四種灌頂如下：

①蓮師頂輪白「嗡」放白光射入行者頂輪，此爲初灌。

②蓮師喉輪紅「阿」放紅光射入行者喉輪，此爲二灌。

③蓮師心輪藍「吽」放藍光射入行者心輪，此爲三灌。

④蓮師心輪藍「吽」分出第二個藍「吽」，射入行者心中與行者體性融爲一體，此爲四灌。

以上四種灌頂之意含及功用，詳見陳健民《密宗灌頂論》。

⑷自觀爲金剛亥母。面前空中蓮師心輪放溫暖紅光。紅光觸己身亥母，亥母化紅光並縮小至豌豆大小，此小豆紅光飛入蓮師心中，與蓮師體性融爲一體。

⑸蓮師化虹光消逝於明空中。住於此定上。（林鈺堂）

上海佛學書局

近代著名的佛典出版機構。西元1929年（一說1930年），王震、李證性等人創辦於上海。宗旨是爲提倡佛學、宏揚佛法。設有流通、出版、翻印、代辦四部。除總局外，又在長沙、北平、杭州、福州、昆明等地設立分局。發行網遍及雲南、廣州、青島、仰光、新加坡等地。

該書局的主要事業是編印、出版及流通佛學典籍。流通的佛典中包括木刻本與鉛字排印本。舉凡漢文大藏經中的重要佛教典籍及我國近代著名佛教學者所撰的佛教著作均包含在內。據《上海佛學書局第九期圖書目錄》（1937年五月編印）統計，該書局出版發行的佛教書籍計有三三一九種。其中，大藏輯要二〇二四種，一般佛教典籍一二九五種。流通的經籍中，最重要的是《頻伽精舍校刊大藏經》、《宋磧砂版大藏經》和《宋藏遺珍》。其中《頻伽精舍校刊大藏經》以四號活字排印，共收經籍一九一六部，八四一六卷，分爲四一四册，裝成四十函。《宋磧砂版大藏經》係影印本，共收經籍一五二一種，六三一〇卷，印成五九二册。

爲普及佛學知識，該局曾編輯一套《佛學小叢書》，頗受歡迎。又出版《佛學半月刊》，發行量常逾萬份。此外，又在無線電台首創佛學廣播節目，灌製佛化唱片，設立佛學研究函授班，附設流通圖書館，對推展佛法不遺餘力。1956年，該局與大法輪書局、弘化社合併，改名爲上海佛教書店。1966年，文化大革命開始，局內所有存書，皆被當作「四舊」悉數焚毀，該局亦從此消失於歷史舞台。

上宮皇太子菩薩傳

日本佛教典籍。一卷。思託撰。收在《續羣書類從》第一八九卷、《大日本佛教全書》第一一二卷。內容略述日本聖德太子的事蹟，以爲聖德太子是我國南嶽慧思所轉世。

本書卷首敍述中國南嶽衡山多靈應，山中有千年梨樹，樹若開花結果，即有聖人誕生。有一次，該樹開花結實，乃有慧思禪師至該山修道，自立一石記其生。後來梨樹又開花結果，更立一石，記其第二生將往東方無佛法處化人度物。其後敍述唐・開元年間（713～741），梨樹又開花結果；而慧思禪師乃生於日本國橘豐日天皇之宮內，並制戒，遣使至南嶽求先世所持誦的《法華經》，且作三經之疏釋，於夢堂入定，建立法隆寺等八寺。最後記載，太子預言：自今而後二百年，當有傳持戒律，大興律儀者出世。

撰者思託，於日本・天平勝寶六年（754）隨唐僧鑑眞赴日，輔佐鑑眞教化度衆有功。由此可推測，思託以太子爲慧思所轉世，並以鑑眞應太子之懸記而赴日弘傳戒律，故撰述本書。《日本高僧傳要文抄》卷三所收，爲思託所撰之《延曆僧錄》卷二之文，與本書全文相同。由此可知，本書或許原收在《延曆僧錄》中，後來才被摘錄別出。

〔參考資料〕《上宮太子拾遺記》卷一；《日本佛教史の研究續篇》。

上宮聖德法王帝說

一卷。著者不詳。又名《上宮法王帝說》或《法王帝說》。爲日本聖德太子的事蹟及當時史實之集錄。書中先略敍太子的世譜、誕生、修學、造寺、講經及薨逝等事略，其次記載法隆寺金堂藥師像及釋迦像光後銘、天壽國繡帳銘、四天王寺之建造、佛教的傳來、太子一族及蘇我氏的滅亡等相關事蹟。最後載錄欽明天皇以後五朝的治世年數。

本書撰者雖不詳，然文末載有「傳得僧相慶之」一語。此相慶若係法隆寺所藏《大般若經》跋文「長寬二年甲申寫畢，法隆寺五師大法師相慶」中所載的相慶，則本書應是長寬年間（1163～1164），法隆寺五師相慶獲該寺所傳舊記編纂所成。

本書紀事甚爲可信，既可補正史之闕，又可匡正其謬誤。《日本書紀》卷十九記載欽明天皇在位三十二年，佛教初渡日本是在欽明天皇十三年（552）壬申十月；但是本書則謂，欽明天皇在位四十一年，其在位第七年（即以其即位之翌年爲第一年）佛教傳入日本。此說係《元興寺伽藍緣起幷流記資財帳》所傳，足以匡正正史之記載。又，關於聖德太子之享年，《日本書紀》未載，而本書則有「甲午年產，壬午年二月二十二日薨逝」之記載。凡此皆可補正史之不足。

本書不僅是聖德太子傳中之最古本，同時也是研究日本史的重要資料。本書之古寫本原收藏於法隆寺，明治以後爲京都知恩院所藏，現被指定爲國寶。本書之流通本收在《羣書類從》第六十四卷，以及《大日本佛教全書》第一一二卷。

丈六佛

謂一丈六尺的佛像。又稱丈六佛像、丈六像或佛等身像。即與佛身量相等的佛像。茲略摘歷史上之相關記載，羅列如次：

《方廣大莊嚴經》卷十二謂（大正3・612c）：「時頻婆娑羅王久聞菩薩得成佛道，巨身丈六紫磨金色，三十二相八十種好，十號具足，已得知見，成就五眼，證獲六通，梵釋四王皆悉奉事。」《薩婆多毗尼毗婆沙》卷九（大正23・561a）：「云佛衣量，佛身丈六，常人半之。」

印度早就有丈六佛像的造立，如《高僧法顯傳》僧迦施國之條（大正51・859c）：「王益敬信，即於階上起精舍，當中階作丈六立像。」《大唐西域記》卷二健馱邏國之條（大正51・880a）：「大窣堵波石陛南面有畫佛像，高一丈六尺。」《釋迦方志》卷上說，此大

塔之南百餘步，有丈六白石佛像。除此之外，現在的阿旃陀（Ajanta）、艾羅拉（Ellora）等諸窟院中也供奉不少丈六的古佛像。

我國則於東晉以後始盛行丈六佛像的造立。《廣弘明集》卷十五、《釋迦方志》卷下記載，苻秦．道安於東晉．寧康三年（375），在襄陽檀溪寺鑄造丈六無量壽佛像。《出三藏記集》卷十二、《法苑珠林》卷十三等，謂慧護於東晉．太元二年（377），在建業紹靈寺鎔鑄丈六金像。《法苑珠林》卷十三謂，北涼．沮渠蒙遜為母造立丈六石像。同書卷十五記載，江陵長沙寺僧亮造立丈六無量壽佛金像。《魏書》〈釋老志〉卷二十云，北魏．興光元年（454），文成帝於五級大寺為太祖等五帝，以赤金二十五萬斤鑄造丈六釋迦佛像五軀。《法苑珠林》卷十四云，隋．開皇三年（583），凝觀寺法慶造夾紵釋迦立像舉高一丈六尺。《續高僧傳》卷十九云，天台山國清寺普明鑄金銅盧舍那佛像坐高丈六。同卷又記載，慧聚寺智周作彌勒丈六夾紵像。《唐大和上東征傳》載，鑑眞於唐．天寶九年（750）在岸州造寺，內供奉丈六釋迦木像。《龍舒增廣淨土文》卷八記載，贛州廉中大夫恭人縫繡丈六阿彌陀佛像。《入唐求法巡禮行記》卷二謂，唐．開成五年（840）四月，圓仁於五臺山大華嚴寺涅槃道場，禮拜一丈六尺的涅槃像。《佛祖統紀》卷五十三記載，宋哲宗時楊傑圖繪丈六阿彌陀佛像。凡此種種，關於丈六佛像的記載不勝枚舉。

又，丈六佛半量的佛像，稱為半丈六像。供奉丈六佛的佛堂，稱為丈六堂。

〔參考資料〕《無量義經》〈德行品〉；《梵摩渝經》；《大智度論》卷十；《洛陽伽藍記》卷五；《大唐西域記》卷九；《廣弘明集》卷二。

丸香

密教修護摩法時所用的供物之一。《建立曼荼羅護摩儀軌》云（大正18．932b）：「丁香、白檀、沈、熏陸、龍腦香、荳蔻、白芥子及以蘇合香，半末半為丸，丸以蘇蜜和。」修護摩法時，投入爐中，以為供養。

密教護摩法中之供物，多具象徵意義，此丸香象徵總集煩惱。投入火中燃燒表示以智火燒盡貪煩惱。在與貪瞋癡三毒的擬配方面，有人將切花、散香配屬貪、癡；而由於丸香其體各別，無和合之相，因此被取與瞋相配。或謂散香表散亂的煩惱，而丸香表結使之煩惱。或云丸香表煩惱、菩提和合一體之義。在與六度相擬配時，則與散香共表精進度。又別行、自行等是用二十一丸，如法則用三十六丸，一日三時燒百八丸，意為燒盡百八煩惱。

〔參考資料〕《蘇悉地羯囉經》卷上〈分別燒香品〉；《火針供養儀軌》；《阿娑縛抄》〈護摩要の卷〉；《乳味鈔》卷七。

丸山照雄（1932～　）

日本佛教之批判者與改革者。山梨縣人，肄業於立正大學文學部。自高中時代，即參加社會運動與文學運動。大學時代曾組織「信行會」，後又創設「日蓮主義者同盟」、「日蓮青年會」等組織。歷任「日蓮宗現代宗教研究所」調查主任等職。現任「日蓮研究會」主持人。著有《教團とは何か》、《日本人の心をダメにした名僧惡僧愚僧》、《創價學會．池田大作自滅の構造》等書。

久米寺

(一)**日本飛鳥時代的寺院**：位於奈良縣高市郡明日香村奧山。為了與橿原市的久米寺（眞言宗）區別，所以又稱為奧山久米寺或奧の院。相傳為聖德太子之弟來目皇子所創建。該寺附近，曾被挖掘出許多現存最古（七世紀）之蓮華圖樣的鬼瓦（獸頭瓦）。此外，境內還有塔址，殘留有十個礎石羣，該地現存鎌倉時代所建立的十三重石塔。

(二)**日本眞言宗御室派的別格本山**：位於奈良縣橿原市久米町。號釋迦山（靈禪山）東塔院。又稱來目寺、來眼寺。相傳為來目皇子所

草創，一說爲久米仙人所建。依空海於天長二年（825）所撰〈益田池碑銘并序〉所述，來眼精舍位於益田池的東北，當時已爲名刹。唐・善無畏三藏東渡日本，於此建多寶塔，其後，空海於塔下感得佛舍利與《大日經》。現今堂宇多爲萬治年間（1658～1661）所造；而其中之多寶塔則爲萬治二年（1659）自京都仁和寺移建而來。

久能山

日本靜岡市東方之丘陵。位於日本靜岡市根古屋。古稱有度（渡）山。相傳推古天皇時，秦河勝之孫久能於此建立一寺，號補陀落山久能寺。至中世，該寺成爲近江園城寺的末寺。永祿十二年（1569），武田信玄將寺宇遷至山下，而於該地築城。其後，德川家康捐贈寺領，並遺言歿後葬於此；後雖改葬至日光山，然此地仍建莊麗之社殿，爲二大宗廟之一，並蒙賜號「東照宮」，擁有德音院等八坊別當。而移至山下的久能寺，曾一度淪爲廢寺，至明治十六年（1883），山岡鐵舟始加以重建，因而，改號鐵舟寺（現位於靜岡縣清水市），屬臨濟宗。

〔參考資料〕《元亨釋書》卷七；《德川實紀》；《駿河國風土記》；《駿河國志》。

久遠寺

日本日蓮宗總本山。號身延山妙法華院。位於山梨縣南巨摩郡身延町。本尊是一塔兩尊四士。

文永十一年（1274），日蓮自流放地佐渡歸返後，入身延山，檀越波木井實長等人師事之，並爲其建草庵。此後九年間，日蓮在此教化弟子及著作，以終其一生。死後遺骨亦安置於此。

「久遠寺」一名，最早見於弘安六年（1283）的《久遠寺輪番帳》。日蓮歿後，由以六老僧爲中心的十八名弟子輪流管理。後來，輪番制被廢，改由日向擔任第二代住持，其後成爲常住持制。室町中期，第十一代住持日朝，將庵堂移至今址，建造大伽藍，振興教學，並制定全年例行法事。此外，第十二代日意、十三代日傳均致力於興隆寺運。

至近代，在「受不施」與「不受不施」的爭論平息之後，此寺便由身延門流的本山變成日蓮教團的總本山。文政七年（1824），明治八年（1875）曾全部燒毀，其後重建。於昭和六十年（1985），大本堂（大殿）落成。

久松眞一（1889～1980）

日本佛教學者、禪思想家。FAS協會的創立者。爲日本繼鈴木大拙之後，最重要的佛教思想家。自號「抱石庵」。岐阜市長良人，畢業於京都大學文科大學哲學科。就學期間，頗受西田幾多郎的「宗教學概論」課程所啓發。歷任臨濟宗大學（現在的花園大學）、龍谷大學、京都大學等校教職。1932年以《東洋的無》一書，獲文學博士學位。並因此飲譽佛學界。時人常稱之爲「東洋的無的久松眞一先生」。退休後，任京都市立美術大學教授，1957年在美國哈佛大學講「禪與禪文化」。著作除《東洋的無》之外，另有《禪與美術》、《起信の課題》、《茶の精神》、《維摩七則》、《久松眞一著作集》，以及遺墨集《墨海》等。

◉附：傅偉勳〈日本臨濟禪的現代發展（下）——久松眞一〉（摘錄自《從創造的詮釋學到大乘佛學》）

當代日本佛教發展趨勢之中，除了從傳統日本佛教宗派（如日蓮宗）脫胎換骨而形成的創價學會等一些新興宗教之外，禪佛教在歐美各國的生根流傳以及戰後急速的國際化現象，算是很令人注目的一件宗教大事。日本禪宗共有三大派別，即臨濟宗、曹洞宗與黃檗宗。其中，承繼臨濟宗而進一步予以現代化的「鈴木禪」（Suzuki Zen）與「久松禪」（Hisamatsu Zen），對於禪佛教的國際化貢獻最大

，影響亦極深遠。鈴木禪指謂本世紀推動西方的禪學研究最有開拓之功的鈴木大拙本人的著作所表達的臨濟系禪學思想，久松禪則指特以禪宗美學以及茶道哲學著名的久松眞一獨特的現代化禪學思想。我在本書另一篇〈鈴木大拙〉已簡介過鈴木禪，本篇則專論久松眞一的禪學思想及其現代意義。

久松眞一生平的著述，曾輯成一套《久松眞一著作集》共八卷，六〇年代由東京·理想社印行。第一卷末尾載有久松本人的自傳，分成〈學究生活的回憶〉與〈學究生活以後〉兩篇，談及環繞著禪佛教探索的個人學思歷程與生命體驗。明治二十二年（即1889年）久松眞一生在日本岐阜縣，由於雙親以及祖父母都是虔誠的正統淨土眞宗信徒，他自幼即在强烈的宗教氛圍成長，自己也志願成爲一個探索絕對眞實的宗教家，甚至差點變成僧侶，進入京都西本願寺的佛教大學（即今天的龍谷大學）。但在中學時期，由於受到新近科學知識的影響，對於自幼以來的淨土眞宗絕對他力信仰與理性之間感到矛盾，而從未經反省的樸素宗教信仰，轉向具有理性自律與經驗實證的近代批判性的生活信念。他開始認爲，祇有依靠理性的生命探索才能解決宗教問題；也就是說，宗教所無從解決的，能在哲學思索獲得解答。有一次他問了岐阜中學校長林釟藏，要讀哲學應該選擇東京大學或京都大學？林校長回答說，京都大學哲學系擁有新進少壯派的幾位教授，如桑木嚴翼與西田幾多郎，尤其特舉西田的哲學氣質，說此人雖未享有盛名，終必成爲一流人物。那時西田的處女作《善之研究》（英譯書名爲A Study of Good）還未問世，此位校長即有先見預知之明，日後久松每每懷念及此，不得不衷心感激林校長當年的指點。

明治四十四年（1911）《善的研究》問世，久松這時在第三高等學校，立即買了一本，捧讀數次之後，大受影響，發現西田此書能夠引導他重新探索不與理性矛盾的宗教之路。翌年（大正元年）他正式進入京都大學哲學系，專攻哲學。據他所說，京都大學當時的文科教授陣容很强，除西田、桑木等哲學名教授外，還有上田敏（文學理論）、狩野直喜（中國哲學）等等學問與人格兼優的第一流學者，使他領略到眞正的學術氣息。尤其西田講授的倫理學與宗教學擴大了他的思想視野，而從純理性的哲學探索逐漸深透到一切生命問題的普遍的根源，深深體會到主客對立的（西方）哲學探索方式的理論與實踐的雙重限制，而此限制的超克端在主體性的根本變革。正因感到如此，久松又開始對於哲學的「無力」產生絕望，撰成畢業論文之後一時精神「失常」，日日躲在書房沈思默想，差點放棄學位。這時的精神危機所關涉的問題是，久松對於理性絕望的結果，認爲他應抉擇的人生之路惟有一條，即是實踐的主體知或主體知的實踐，普通的哲學與宗教對他已無意義，祇剩下了禪道值得探索。苦悶之餘，他去拜訪西田。西田勸他說：「論文口試時間將到，順利完成學業之後再去求道並不算太遲，無謂的焦燥並非正常。」久松終於畢業。聽從西田的勸告與推薦，到京都妙心寺的禪宗道場拜池田湘山爲師。

那年（1915）十二月初旬，久松在湘山面前參禪，經過大疑一番、大死一番而自覺無路之時，忽然整個多年來的生命疑團當下解消，首次了悟「不思善不思惡底」不二法門，覺證「一斬一切斬，一成一切成」的無相的自我眞實，破除了生與死、存在與不存在、價值與非價值等等一切二元對待，自覺有如雨過天晴，舒暢無比。依此禪悟體驗，久松定下終生的工作目標：以覺的宗教（即禪）開宗，而去樹立覺的哲學。禪本來超越哲學與宗教（的二元對立），但又可以表現之爲哲學與宗教；以禪爲宗旨的覺的宗教與覺的哲學之完成，即是久松自此以後的終極關懷，亦即永遠的使命。

徹見自性而悟覺於（久松所云）「無相的自己」（Formless self）之後的久松眞一的生活可用「悟後修行」與「聖胎長養」二語概括，就是要在千差萬別的現實世界裏，經過日常

一舉手一投足的事上磨鍊，去讓「無相的自己」自由自在地發揮大機妙用。爲了此一悟後修行，久松在明心見性之後立即寓居妙心寺山內的塔頭（初爲養源院，後爲春光院），而他的老師湘山遷化（1928）之後，繼續向平元德宗與林惠鏡兩位禪宗大德請教，也開始在臨濟學院（今天的花園大學）與龍谷大學敎書，1935年以後又到母校京都大學講授禪與佛學，直至1949年六十歲正式退休爲止。久松的風格與多半的著名哲學家或宗敎家大異其趣，很少出門去做世俗的交際應酬。

不過，第二次大戰結束的前一年（1944），由於京大佛敎青年會會員們的懇請，久松首次出面，從事於「爲人度生的方便實踐」。當時日本行將戰敗，在沈滯黑暗的氛圍下，該會會員們爲了超克生死、悟得大道，解散該會，創辦京都大學學道道場，請久松出來指導他們。這些會員之中有幾位後來成爲著名學者，包括藤吉慈海（花園大學佛學敎授）、上田泰治（京都大學敎授），以及今天以古稀之年仍在國際佛敎學界推動禪學硏究而活躍的《禪與西方思想》（Zen and Western Thought）作者阿部正雄敎授。久松的出山指導，可以說是初轉法輪的一件大事，對於他的人生是個大大的轉捩點。學道道場後來脫離京大團體，變成名符其實的「久松禪」道場，容納了許多不同國籍、不同年紀、不同見解、不同角色的求道者，而在1958年改稱FAS協會。

FAS協會的名稱是由「無相的自己」（Formless self）、「全人類」（All mankind）與「超歷史的歷史」（Superhistorical history）這三個名辭的各別英譯取出第一字母（即F・A・S）所形成的。久松以「無相的自己」（F.）表達傳統禪所指謂的終極眞性，認爲此一眞性的覺證及向後學的傳法固然重要，然禪道修行者更應進一步抱著解決人類精神痛苦與危機的一大悲願，站在「全人類」（A.）立場，去讓「無相的自己」在從現在過渡到未來的「超歷史的歷史」（S.）意義的現實世界之中，創造地發揮它的機用，俾使人類及其社會能有達到盡善盡美的終極目標的一天。爲了此一永遠的使命，久松認爲傳統的禪修方式（譬如一味强調端坐之類）必須有所調整改變，而採用了適應F・A・S三大方面精神發展的新禪修、新生活。同時FAS協會必須强調集體力量與人和的重要性，設法推進海外的「FAS禪」（即久松禪）活動，進行有計劃的禪籍硏究與出版，並獻身於禪美術、茶道等等禪文化的現代化創造與發展。事實上，久松禪的一大特色是，它確實貫徹了禪美學與禪文化的高度現代化表現，以此特色推銷日本藝術與文化到歐美各國，成效卓著，實有大發我們中國人深省之處，因爲禪的發源地本在中土而不在日本之故。

無論如何，久松禪最大的吸引力是在它那獨特的禪美學、禪文化的現代化表現這一點。久松自己講過並寫過不少有關日本茶道或「禪茶」的論說（輯成著作集第四卷的《茶道哲學》），以及禪藝術、禪文化、禪美學方面的長篇短論。其中《禪與美術》經由一番英譯之後，在1971年由東京講談社國際分社印行，一時造成洛陽紙貴之勢，對於西方學者、藝術家、文化工作者等等衝擊甚大，影響亦深。久松禪可以說是繼鈴木禪之後，推動西方對於禪佛敎及其文化藝術最有功勞的現代禪，不容我們忽視。以下我先簡介久松眞一的禪美學基本觀點，並學美術與茶道例示，然後論及他的禪學思想與宗敎論，最後討論他與西方著名神學家、心理學家等等的創造性對話與思想交流。

1957年，年近古稀的久松眞一應聘到哈佛大學做客座講授，公開演講「禪與禪文化」，前後四次，講稿收在著作集第五卷《禪與藝術》，當做首篇。此一講稿大致概括了久松的禪文化與禪美學理論。他開頭便提出拿手的「無相的自己」之自覺說法，並引用臨濟禪師的「心法無形，通貫十方」、曹洞宗如淨和尚的「參禪者身心脫落」、六祖慧能的「心量廣大猶虛空，既無邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤

白，亦無上下長短，亦無瞋喜、是非、善惡、頭尾」，乃至日本澤庵禪師的「眞我之我，乃是天地未分以前、父母未生以前，無影無形無生無死之我」等等中日著名禪宗大德之語，說明禪宗所云「本來面目」，或久松自己的現代禪語「無相的自己」的眞性眞義。久松認爲，禪並不是否定自己變成絕對的無之後，要去依存絕對他者的神或（阿彌陀）佛，也不是如神祕主義所說，與宇宙的終極實在或神祕冥合，而是要悟覺於無相無形的眞實自己，因其無相必然要從一切繫縛解脫出來，所謂「獨脫無依」，得到完全自主的無礙性、自在性，展現禪的獨特機用；誠如臨濟所云：「入色界不被色惑，入聲界不被聲惑，入香界不被香惑，入味界不被味惑，入觸界不被觸惑，入法界不被法惑。」

就禪的宗教意義言，它是自己解脫的宗敎，不像其他宗教，或內在地或外在地抓住一樣所謂「絕對」的（超越自己眞性的）神我、上帝或聖地，以求自己從罪惡或死亡獲救，取得永恒。久松又引「十牛圖」的「凡情脫落，聖意皆空」以及臨濟的「無形無相無根無本無住處，活潑潑地應是萬種施設」、「逢佛殺佛，逢祖殺祖」等語，例證禪所倡導的「無」，乃是對於一切形相構成絕對的能動性（因無相無形故），能予自主自律、無礙自在地動用形相，因此「一斷一切斷」（即禪的殺人刀），而又「一成一切成」（即禪的活人劍）。由是可見，久松標榜「無相的自己」觀點，仔細分析，原是臨濟義玄的一種禪道現代化的表現嘗試，我們可從《臨濟錄》獲得鐵證。久松禪亦如鈴木禪，以臨濟禪一派說法爲基本法寶，不難想見臨濟宗在日本禪宗史上的顯著地位與影響。相比之下，日本曹洞宗雖有集禪宗哲理之大成的十三世紀一代大德道元禪師爲開創祖師，後來卻不太爭氣，無有臨濟宗的光芒。在歐美各國的禪宗學者，還是到了1970年代才開始注意到道元禪的妙理深意，同時了解到鈴木、久松等人所代表的臨濟禪之外，還有道元禪所帶動的曹洞宗，在中世日本也曾經與臨濟宗爭長競短，平分秋色過的。

久松提到中韓日等東亞國家的傳統文化創造之中，有一獨特的文化羣與禪有關，就種類言，包括宗教、哲學、倫理、文學、書畫、建築、園林藝術、表演藝術、工藝等等，範圍很廣。此文化羣有其一貫的共同性格，皆以禪爲原理或根據。他就此禪的文化大體歸納出七大特點：(1)不均齊（asymmetry），(2)簡素（simplicity），(3)枯高（austere sublimity or lofty dryness），(4)自然（naturalness），(5)幽玄（prefound subtlety），(6)脫俗（non-vulgar freedom from attachment），以及(7)寂靜（tranquillity）。此七大性格也是禪所表現的性格，而此文化羣產生的時代與場所，也都是禪特別盛行的時代與場所。除了禪之外，其他的佛教教義或宗派都不可能表現具有此類基本性格的文化羣本身的主體性。久松認爲，在現實世界由於無相的自己有所悟覺，而從一切形相與繫縛解放出來，此無相的自己表現在有形相的事物之時，就有偉大可觀的禪文化的創造。久松在哈佛演講時，藉用幻燈片的放映，專就具有禪意的中國繪畫學例說明以上七大特色。他舉出的例證包括唐末的禪月「御物十六羅漢」、五代的石恪「二祖調心圖」、南宋的梁楷「六祖伐竹圖」與「出山佛」、玉澗所畫「瀟湘八景」、牧溪所畫「柿栗圖」與「觀音」，元代的日觀「葡萄圖」與因陀羅「寒山拾得」等圖，以及夏珪、馬遠等人的水墨畫等等一羣的繪畫，處處表現禪心、禪意、禪思或禪境，算是禪文化的一大寶藏。我最近在〈禪道與東方文化〉（臺北《普門》雜誌）分出禪佛教與禪道，認爲唐末以後禪佛教漸漸轉化成爲禪道，這才顯出中華禪的眞正特質，於此老莊的道家與禪佛教融合爲一。我想，久松所學七大性格應該專就禪道（但非禪佛教）而言，雖然他所了解的禪宗並未如此劃分。「自然」、「幽玄」、「脫俗」與「寂靜」等等並非禪佛教所獨有，因爲老莊思想早已蘊含此類性

格，吸納到禪佛教之後終於形成道地中華禪意味的禪道了。

久松特別強調，禪的美術所要表現的是無相無形而淵深的自己眞性，較有表現主義的情調，但與西方的表現主義仍異其趣。如以京都龍安寺的著名石庭爲例，此石庭全體在那一矩形的空間，在那純白的砂粒上，所要表現的美感即不外是「無相的自己」，而上述七大性格可以說是「無相的自己」的美感象徵之種種。

「不均齊」突破世俗世間的過度正經、死板、端正、完整等等，表現奇特、無縛、解放等意，其禪理根據是在無法之法或廓然無聖，亦即「凡情脫落，聖意皆空」，如梁楷的「出山佛」圖所示。

「簡素」則意味著複雜、精細的事物所缺少的一種乾淨俐落、高度單純而又樸素的特殊美感，其禪理根據是在禪本身的無雜、無一物、廓然、赤貧等等，如牧溪的「燕」、「蓮」等圖，以及京都桂離宮（日本最美的禪式書院）的樂器房所示。

「枯高」在日本美學具有老成、雄勁、威嚴、銹氣、枯槁等等合成的特殊意味，其禪理根據是在無位、皮膚脫落、孤危峭峻、露堂堂等語詞，如牧溪的「鶴」圖或慈雲的「閑吟」圖所示。

「自然」乃意味著無造作、無奇巧、無有故意、本來如如等等，在不均齊、枯高、脫俗等禪美術的性格之中也蘊含著自然之意，它的禪理根據不外是在禪的無心無念、本來面目或法爾自然等語，如石恪的「二祖調心圖」或桂離宮的月見臺下石羣所示。

「幽玄」表示內在的無限含蓄，蘊藏著種種餘韻餘味，又帶有無底的淵深、安寧、泰然而幽暗等等意味，有其禪的「無底」或「無一物中無盡藏」等理據，如牧溪的「漁村夕照」圖或桂離宮書院的全景所示。

「脫俗」則意謂不爲現實事物甚至佛祖所拘，亦不被「不拘束」所拘束，全然灑脫而毫無世俗習氣，其禪理根據是在「獨脫無依」、「無礙自在」、「遊戲三昧」等語，如梁楷的「布袋」圖或懷素的書法所示。

最後的第七性格「寂靜」即指無有囂擾、一切平靜無事、悠閒自在等等而言，並非指謂靜處的死板寂靜，卻要强調煩囂之中超越動靜對立的寂靜如如，「鳥啼山更幽」（或陶潛的「結廬在人境，而無車馬喧」）等詩句表達此意十足。此一性格的禪理根據是在「語默動靜體安然」、「一默如雷」、「行亦禪，坐亦禪」等語句，可借馬遠的「寒江獨釣」圖及桂離宮的月波樓一帶空地的美術情調予以例示。

上述七大性格是久松禪美學的主要論點，他在《茶道哲學》所收的一篇〈茶道文化的性格〉，也以這七大性格描敍日本茶道文化的基本特徵。他的茶道哲學也是他的臨濟系現代化禪學思想的應用理論。日本茶道及其文化的淵源是在中土，把中國茶道移植到日本的是日本臨濟宗始祖榮西禪師，著有《喫茶養生記》。不過，日本茶道的獨自創造與發展，始於足利幕府時代（中世紀末期）的村田珠光（1422～1502），經由武野紹鷗（1502～1555）與千利休（1522～1591）等第一流的在家茶人發揚改進，終於形成日本特有的生活方式之一，極富禪心禪味，又有脫俗、自然、寂靜、幽玄等等美感情調。

久松强調日本茶道的首要旨趣是在心性涵養與提升，有其高度的宗教精神意義。他甚至說：「茶道文化是無相的自己之化身或體現。」也就是說，茶道即不外是無相的自己之自我形成或自我表現的特別場面。對於千利休等第一流的茶人來說，茶道與禪乃是一體無二，所謂「茶禪一味」，成爲人間生活之中的主體性根源。茶道亦是一種生活上的修持修行，故有「心茶」之稱，特指茶道的有形表現以前，想要完成向上門與向下門兩道的禪心禪意而言。「心茶」的世界，乃是藉日常的飲茶爲緣表現出來的無的主體或即人的本來面目的精神世界。誠如集日本禪道之大成的千利休居士所云：「小房間的茶湯，就是以佛法修行得道的第

一大事。」千利休的茶道高弟山上宗二（1544～1590）也說：「茶湯既依禪宗而出，故專事於佛僧般的行持。珠光與紹鷗，皆禪（人）也。」日本茶道鼻祖珠光本人曾向一休禪師請益參禪，獲師印證，授他圜悟禪師的墨蹟。紹鷗亦曾在大林宗套（1480～1568）處參禪修道，而獲「一閑居士」之號。千利休亦是一流禪者，當時的一代大德古溪和尚讚謂「三十年飽參之徒也」。由是可見，沒有長年禪修的心性涵養，決做不了體現「心茶」或「茶禪一味」的茶道眞人。

久松眞一本人也是相當有名的茶道專家，自稱「心茶道人」。他的茶道哲學，可以說是臨濟禪道現代化而成的久松自己的「覺的宗教」所表現出來的一種生活藝術哲理化，而久松禪爲理據的新茶道，便是象徵無相的自己在日常現實顯出大機大用的美感表現。他與一些同道在1940年秋天組織京大心茶會，爲此撰寫了〈茶道箴〉，云：

「吾等今幸入露地草庵，得參茶道之玄旨，修和敬淸寂之法。願攀前賢古聖之芳躅，苟且勿流遊戲逸樂，趣好事驕奢，偏固流儀技藝，墮邪路。堅把住佗數奇眞諦，專旨心悟，觀一期一會，道業無倦，事理雙修，擧止寂靜，無生塵念，對事物人境無念，身心自契道。山水草木草庵主客諸具法則規矩，共口一箇打擲去，皆俱現成無事安心一樣白露地，以茶十德益世。」

此箴最後一句所提到的「茶（道）十德」亦是久松本人的構想，包括(1)綜合地踐行日本文化，(2)參佛法，(3)佛教的日常生活化，(4)道德的向上，(5)禮儀作法的尊重，(6)高尚趣味的培養，(7)日本文化的顯揚推廣，(8)日本文化的創造，(9)文化遺產的保存，與(10)茶藥功效功德的講求。久松又撰有〈茶道小箴〉，云：「和敬淸寂今正修，喫茶去身心寥廓。願要諦鎭日堅持（「鎭日」即永遠之謂），精進以事理圓成。」

久松又仿效「百丈淸規」之類的禪規，製定六條「京大心茶會淸規」，其中第三條涉及該會事業，强調坐禪、茶道古典研究、聽講見習等等。1956年久松等人藉心茶會創立十五周年的機會，把原先小規模的京大校內組織擴大成爲全國性的「心茶會」。翌年元月，擴大之後的心茶會就在久松所住的妙心寺抱石庵擧行，決定以後的事業方針，更進一步推動茶道文化的現代化發展。

久松不但講論禪的美學、藝術與茶道，他自己也是極少數的禪道藝術家之一。他的著作集第七卷《任運集》，專收他生平創造過的漢詩和歌以及書畫，臨濟禪風處處顯現。1966年他以「活臨濟」爲題，撰寫了一首打油詩般的「臨濟禪師千百年忌祥月命日法語」，唱云：「打破中世的他律神殿，殺卻近世的自律人我，擊碎古則千年舊殼，擧起本源自性F.A.S.。」他爲釋迦佛誕也撰過好幾首漢詩，其中一首是：「嵐園非園超東西，佛生非生絕古今，無憂樹下知甚處，忽然耳聾獨尊聲。」他的父親去世之時（1933），他也撰寫一首七言漢詩云：「恩愛難忘骨肉緣，離愁切切絕言詮，堪拈父母未生句，杜宇一聲孤月前。」我們由此「悼父」詩不難窺知，超（世俗）倫理的禪與偏倫理的儒家之間的殊異所在。對久松來說，父母未生的人人「本來面目」或「無相的自己」才是第一義諦，父子因緣與家庭倫理則屬世俗諦，因此久松站在禪的立場，不得不跳過父親的生死，窮問生命的勝義根源。

久松著作集第一卷《東洋的無》所收的一些長篇短論，如〈東洋的無之性格〉、〈能動的無〉、〈禪之辯證〉、〈道德律與宗教律〉、〈救濟的論理〉等篇，算是表達久松的禪學思想與宗教哲學較有份量的代表作品，其中〈東洋的無之性格〉與〈能動的無〉可以看成，提出久松禪的理論與實踐基本綱領的姊妹篇，在各國禪學研究者之間流傳甚廣，但在我國似乎無人注意或介紹過。久松認爲，他所了解的「東洋的無」乃是西方文化所缺而專屬東亞文化特有的根本契機，它是佛教的眞髓，亦形成

了禪的本質，更是構成久松本人所倡導的宗教與哲學的體證根源。

久松分作遮詮與表詮兩種方式，去闡釋「東洋的無」的獨特性格。就遮詮言，「東洋的無」不是「他並不快樂」或「鬼不存在」等語句所表示的物質的或精神的存在否定；它也不是「桌子不是椅子」或「快樂不是悲哀」等語句所表達的賓辭的否定；它又不是「無不是有」或「有不自無生」等抽象語句有關的「有」、「無」理念之中的「無」；更不是想像中的「無」，如想像「桌子不在」或「一切存在並不存在」時的「不（存）在」所示；也決不是熟睡時、氣絕時、白日夢時所成立的無意識意義的「無」。這類有關「無」的語句表達與理解，在佛教常以「虛無之會」、「斷無、頑無之見」等語破除。佛教語句如「三界無法」、「本來無一物」（《六祖壇經》）實與邏輯命題（如佛教因明中的四句）毫不相干，這裏的「無」指涉超越有無對立的不二法門，正如《百論》所云：「有無一切無故，我實相中種種法門說有無皆空。何以故？若無有亦無無，是故有無一切無。」或如《大乘起信論》所道：「眞如自性非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，非一相非非一相，非非異相，非一異俱相。」久松又引黃檗希運之語「凡夫取境，道人取心，心境雙忘乃是眞法」（《傳心法要》），解釋「東洋的無」說，它不是所觀之境，毋寧是能觀之心，但不能誤解為單面的能觀，卻指能所一體心境雙忘的無的主體，惺惺了了，了了常知，於此覺之能所形成一體不二，在禪宗常以「無心」、「無相」、「無念」、「大死底」、「眞空三昧」權且表示。

就表詮言，「東洋的無」首先表現弔詭意義的「無一物性」，蘊含無有任何執著、繫縛、限制乃至二元對待。其次，也表現著比喻意義的「虛空性」。久松特引永明延壽的虛空十義（見《宗鏡錄》卷六）予以現代式說明，即無障礙義、周徧義、平等義、廣大義、無相義、清淨義、不動義、有空義、空空義以及無得之義。「即心性」亦構成「東洋的無」的主要性格，如「心外無法」、「即心即佛，非心非佛」、「不可得心」等語所示。久松又舉「自己性」為第四性格，乃指主體的主體或純粹的絕對主體而言，亦即久松所常强調的「無相的自己」。第五性格則是「自在性」，蘊含無有繫縛、滯礙、妄念分別但顯自由透脫之義，如惠能的「即得自在神通遊戲三昧，是名見性」、「見性之人立亦得，不立亦得，去來自由，無滯無礙」等語，或臨濟膾炙人口之語「佛法無用功處，只是平常無事。屙屎送尿，著衣喫飯，睏來即臥」所例示。最後，久松又舉「能造性」為「東洋的無」的另一重要性格。他在〈能動的無〉這一篇更作詳細的例解。佛教所云「一切唯心造」，惠能所云「自性本無動搖，能生萬法」，或《維摩經》語「從無住本立一切法」，皆不外表達「東洋的無」所具有的大機大用之類的主體能動能造的獨特性格。久松依此解釋大乘菩薩道說，這是菩薩以「一切無礙人」的無的主體姿態，去能動地發揮慈悲慈愛的妙用妙行，而以禪的絕對自力性、絕對能動性，去重新詮釋他幼少時信仰的絕對他力淨土眞宗教義。乍見之下，久松所提出的「東洋的無」似無新義，不過是傳統（大乘）佛教不二法門意義的「無」字現代化翻版而已。不過，讀者如能細讀多次，或可領略一些字裏行間隨處閃現的久松禪體證功夫，非通常禪道修行者所能企及之者。

1957到1958這一年，久松眞一應聘到哈佛大學講學之外，也與新教神學家田立克（Paul Tillich）與布爾特曼（Rudolf Bultmann）、哲學家海德格（Martin Heidegger）、猶太教哲學家布柏（Martin Buber）、心理學家榮格（Gustav Jung）等學術名流結識，並個別進行創造性的對談與思想交流，一時名噪歐美，久松禪也藉此機緣大大流傳。1958年五月，久松旅遊德、奥、瑞士等國，訪問海德格等人之時，陪同他並擔任通譯的是當時遊學德國的日

本學者辻村公一教授。辻村在久松著作集首卷「後記」提到，當他們訪問海德格時，海氏召集三十位左右德國各地的哲學家、藝術家與文藝批評家，在自家環繞著藝術問題進行交談。其中有位問久松一個問題：「藝術作品是否自（存在）根源出來，要依甚麼準繩去判定？」久松毫不猶豫，當下回答說：「就從根源本身可以判定出來。」在座參與交談的所有聽衆一時沈默良久，無人開口。辻村事後回憶當時的情景說：

「這與臨濟發問『如何是佛法大意？』之時，黃檗當場予以棒打的機鋒幾乎相同，甚至有過之無不及。當時如果久松先生猶豫不決，或扯談禪宗藝術的七大性格之類，那就只證明了他的禪功還差。然而他卻靈機一動，當下答云『從根源判定』，正是如雷貫耳，使得在座聽衆頓感根源的顯露，這實在是個行家本領，具有千斤力量。就在他這一句整個顯露根源的禪藝術通過作品表達無遺。久松的本領確在黃檗之上。」

辻村又接著說，敏感的海德格似乎即時領取了久松的禪機禪鋒，說道：「我就以（日本）白隱禪師所愛好的公案結束我們這一場會談」；並舉單隻手宣云：「聽取隻手音聲！」可見海德格也學到了一點禪的大機大用。

經由海德格的介紹，久松與辻村同月訪問以「新約聖書非神話化」（the de-mythologization of the New Testament）著名的神學教授布爾特曼，對談了兩小時左右。所謂「非神話化」，並不是要把耶教的「神話」去除，而是對於耶教教義予以實存論（exis tential）的再詮釋。布氏的聖經新詮釋法深受海德格在他主著《存在與時間》所展開的「人存在的實存論分析」的影響，與海德格算是至友。久松與布氏之間的對談，自然關涉到耶教神學與禪學的思想交流課題。布氏提到禪宗的「十牛圖」，說他很難理會「十牛圖」所示(1)尋牛，(2)見跡，(3)見牛，得牛，(4)牧牛，(5)騎牛，(6)歸家，(7)忘牛存人，(8)人牛俱忘，(9)返本還源，與(10)入廛垂手等十層（精神）境位，因爲「十牛圖」所代表的禪的自悟自覺似乎缺少歷史的層面，實與耶教見地大異其趣。從耶教的觀點去看，禪所强調的自性悟覺，還停留在尋求（上帝）恩典的階段，還不能說是眞實的覺醒，因爲眞實的覺醒必需恩典，恩典必是賜與恩典的神與個別自我的交遇，聽取神的語言即是恩典，蘊含愛與解放等義。久松反問他說，受了恩典而解放的人既要依賴上帝，似不可能建立人本身絕對獨立性或自律性。從禪的觀點去看，人的自性悟覺之外毋需假定神及恩典，於此悟覺的禪者還得從神解放出來，正如臨濟「殺佛殺祖」等語所示，即心是佛，除此之外別無眞佛。布氏答謂：「我無法理解，除非你告訴我說，『殺佛』只是殺客體化的佛。對我來說，客體化或對象化的神死滅之時，終可顯現最後的神性出來。」久松進一步說，兩人的不同，是在他認爲悟覺的禪者自己之外無所謂佛；從一切解放出來而又絕對自律的無相的自己之外無所謂佛。由此不難窺知，布氏堅持上帝恩典與人與上帝實存地交遇的必要；久松則始終强調禪的絕對自力，無待神佛。對談之後，據說布爾特曼仍喃喃自言「歷史對於禪恐怕還是一個難題」。至於久松，則在歸途對辻村感嘆說：「如果眞要非神話化，恐怕還得把神本身非神話化才行。」

再過十幾天，經由鈴木大拙的介紹，久松又帶辻村去瑞士訪問當代分析心理學（analytic psychology）的泰斗榮格，也進行了一場很精彩的思想對談。榮格曾是精神分析開創者弗洛依德的第一助手，主張弗氏所云「無意識」之中，除了個人的無意識外，另必存在生來俱有的一種「集體的無意識」，可從種種神話、童話、神祕教義等獲得證據。榮格對於東方思想文化興趣特濃，曾研究過《易經》、道教、瑜伽、禪宗等等，因此很想聽取久松對於禪的無心與集體的無意識的比觀評較。對談之後，久松總結對談要點。其一，榮格所云無意識，不論是個人的或集體的，個別自我無法認

知。禪的無心則不然，不但可以認知，而且「了了常知」。無心也者，即不外是我們忘卻自我，全心專注於工作之時了了悟覺而知與不知無所分別的高度精神狀態。其二，精神分析所說的自己只不過是自我加上無意識而已；禪的（無相的）自己，則如「獨脫無依」或「無礙自在」等禪語所示，乃是本身自悟自覺著的自由自在的「我」（即本來面目）。其三，精神分析專就個別不同的精神病症治療，沒有觸及精神的本來源頭問題。禪則不然，它要當下一次斷除，從一切病態妄念徹頭徹尾解脫出來，故得講求不被所有一切繫縛的自性悟覺，正如「度一切苦厄」或「究竟解脫」等佛教語所示。因此，禪必須跳過精神分析的治療方式，特就根源的自己深處，要求從集體的無意識及其繫縛解放自己，而大徹大悟，展現無相、無住、無念的機用。有趣的是，對談快要結束之前，久松忽然帶有機鋒似地反問榮格說：「集體的無意識本身豈非帶有我們從它解放自己的性格嗎？」這時榮格情不自禁地響應道：「正是（Ja）！」由是又可窺見，久松的一言半句有其釣出對方而讓對方的葛藤一時除斷的禪家本事。雖說承繼臨濟禪的久松禪亦講頓悟妙修，久松自二十多歲見性而悟後修行，直到戰後外遊而大顯禪道威力，實非一朝一夕之故。

1980年二月二十七日久松眞一以九十高齡仙逝。他的（女）洋弟子之一莎俐・美洛爾（Sally Merrill）在〈回憶久松先生〉一文末尾說道：「今天我收到了阿部正雄打來的死耗電報。……當我眼淚不再流下，我內心開始惶惑，逝去的究竟是『誰』？有一次久松先生說：『我告訴家人我不會死。我說我是無相的自己。因此，我不會死。事實上死從未穿過我心。我還有工作待做。』就讓我們繼續我的工作吧。」

三年前敝系（天普大學宗教系）同事馬丁諾（Richard de Martino）退休，他是鈴木大拙最得意的洋弟子，也是久松多年的至交。久松死時，他也寫了一篇回憶之文，最後說道：「久松先生死了。但是對於大家（不論生平有沒有見過他）來說，他並沒有死。他生過，也死了。但他又是未生，因此並未逝去。永恒的勁松，無相的自己；彼地彼時，此地此時。」

久遠實成

謂釋迦牟尼在久遠劫以前實已成佛。爲《法華經》後半十四品的中心思想。

流傳於東南亞的上座部佛教，認爲釋尊係在印度菩提伽耶之菩提樹下初度開悟的聖者，然而大乘佛教經典《法華經》，則謂釋尊的成佛並非始自菩提道場，實其宿世久遠以來，即已成佛，且在無限的時間之中，教化衆生。如該經卷五〈如來壽量品〉云（大正9・42b）：「汝等諦聽！如來祕密神通之力。一切世間天人及阿修羅皆謂今釋迦牟尼佛，出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子！我實成佛已來，無量無邊百千萬億那由他劫。」

此外，據《法華文句》卷九（下）所載，此久遠實成之佛，係三身相即之報身，無終不滅之佛。又，據世親在《法華經論》卷下所述，〈如來壽量品〉彰顯釋迦一身具足應佛菩提、報佛菩提、法佛菩提等三種佛菩提。

在日本，日蓮自《法華經》中體認到釋尊救濟末法衆生的佛心，這種體認，頗爲現代日本的法華佛教所繼承。

〔參考資料〕 《法華經玄義》卷一（上）、卷二（上）；《法華義疏》卷十；《法華論疏》卷下；《法華玄義釋籤》卷十五。

久保角太郎（1892～1944）

日本新興宗教——靈友會的創立者。生於日本千葉縣松鷹家，自幼受國柱會純正日蓮主義，與法華行者西田俊藏「佛所護念」教法的影響，因而有虔誠的法華信仰。1920年與法華行者若月チセ、戶次貞雄等人組成「靈の友會」。1925年與其兄小谷安吉、嫂小谷喜美三人又組織了「大日本靈友會」，以信奉法華、供

養祖先為其基礎教義。1930年，第一任會長由小谷喜美擔任，久保則任理事長之職。1931年，與幹部到伊勢神宮參拜。中日戰爭時，有強烈的國家主義傾向，此時其教團正式成立，成為法華系新宗教的一大潮流。著有《青經卷》。

〔參考資料〕 藍吉富《二十世紀的中日佛教》。

也協沃（藏Ye-shes-ód）

又譯「意希沃」。意譯智光。為十世紀後半期西藏阿里地區古格（Gu-ge，又稱香雄）王朝的國王。原名柯日（Kho-re），因竭力提倡佛教，本人也以出家僧人自命，故取「也協沃」為其法名。

也協沃是德祖袞的大兒子，繼承父親的地位後，歸併伯父所屬的普蘭地區，建立古格王朝。其後又將王位讓給弟弟松艾。根據藏文史籍的記載，他是一位熱心發展佛教的人，由於當時的阿里以及衛藏地區有一些教徒，以蹂躪婦女為成佛法門，以砍殺人頭為超渡手段，並修習「煉尸成金」等邪術。也協沃對這樣的佛教感到懷疑，於是挑選二十一名青少年（從十歲到二十歲）到迦濕彌羅（今克什米爾）一帶學習當地的語言文字和密宗教法，以解決西藏所流行的咒法是否為佛教正宗的問題。

二十一名青少年中，以仁欽桑布的成就最大，不僅學到許多顯密教法，還請回一些大師到古格協助譯經。據統計，在也協沃的大力支持下，仁欽桑布一生共翻譯了十七種經、三十三種論、一〇八種怛特羅（tantra，密宗經咒），以及醫藥、文法、工藝等各方面的書，對中印文化的交流及弘揚佛法而言，貢獻卓著。

為了方便譯經工作，也協沃又特別在澤布隆附近仿桑耶寺建立一座托林寺及許多小寺院。此外，還迎請東印度的達摩波羅（Dharma-pala）及其三位門徒，傳授佛教的戒律，這在西藏佛教史上稱「上派律學」。

松艾在位時間不長，死後由兒子拉德繼位。在拉德執政時期，也協沃仍然致力於發展佛教。當他聽到孟加拉僧人阿底峽的名聲時，欲迎請他到古格傳教。但卻不幸在與信奉伊斯蘭教的噶洛國的戰役中，成為戰俘。其間，拉德的三子絳曲沃曾極力籌措黃金贖救，但卻為也協沃拒絕，而叮囑攜黃金至印度超岩寺迎請阿底峽，促成阿底峽入藏的盛事。其後，也協沃以不願改變信仰，又不願以黃金贖身，遂被噶洛國王處死。

于闐（梵Ku-stana，藏Li-yul）

西域古王國名。即今新疆省和闐（和田）縣。又作于填、于窴、于殿等。印度人稱之為Kustana（屈丹），玄奘音譯為瞿薩旦那，意譯作地乳。西藏人則稱離余國（Lih-yul）。

依《大唐西域記》所載，此國俗稱渙那，諸胡謂之豁旦，匈奴人謂之于遁。《大方等大集經》卷四十五別出迦羅沙摩之稱。地濱和闐河，南有崑崙山，北接塔克剌瑪罕沙漠，是西域南道中最大的綠洲。位當天山南路、西域南道之要道，西經莎車（葉爾羌）、朅盤陀（塔什庫爾安），可通往北印度或覩貨羅（古代大夏）。氣候和暢，植物種類多且繁茂。盛產寶玉，自古即以出產美玉而馳名中外。原住民為雅利安人種的一支，使用屬於印歐語系的方言和闐語。

西元前二世紀（西漢時代），尉遲氏在此建立于闐國，為西域南道中，國勢最强的國家之一。因位居絲路貿易的重要據點而繁榮一時，且為西方貿易商旅的集散地，東西文化之要衝。其後，唐代曾就此地置毗沙都督府（西元七世紀左右）。宋以後仍為于闐國，元、明時猶朝貢。清初屬回部，乾隆時納入版圖，民國改縣。今人口約四十萬，漢人不少，市區建設日趨現代化，但缺乏民族色彩。

此地自古即盛行佛教，初傳迦濕彌羅（位於印度西北部，即古代的罽賓）的小乘佛教。如《出三藏記集》卷十三〈朱士行傳〉所述，三國時代魏・甘露五年（260），朱士行在此國得《放光般若經》梵本，當時該國僧侶仍奉小乘佛經為正典。至西元五世紀，此地始傳大

乘佛教，並在五至八世紀期間，成為佛教文化的一大中心地，對於佛教的東傳影響頗大。如《法顯傳》記載，法顯於晉・隆安五年（401）初到于闐，其國豐樂，人民殷盛，盡皆奉法，以法樂相娛，僧衆數萬人，多學大乘。《大唐西域記》卷十二亦述及此國人性溫恭，知禮儀，崇尚佛法，伽藍百餘所，僧徒五千餘人，並習學大乘法教。

東晉時代，廬山慧遠的弟子支法領，於此得舊譯《華嚴》的梵本。北涼・曇無讖於此得《大般涅槃經》，沮渠京聲依此國沙門佛陀斯那受《禪法要解》、《禪祕要治病經》。蕭齊・法獻於此處得《觀世音懺悔除罪呪經》。梁・太清二年（548），此地沙門求那跋陀爾來《勝天王般若經》。武周天后永昌元年（689），于闐僧提雲般若在魏國東寺翻譯《大乘法界無差別論》及華嚴、密教方面的經典。譯出《華嚴經》八十卷的實叉難陀亦來自此地。德宗貞元時（785～804），此地沙門尸羅達摩譯出《十地經》。

十一世紀初（宋代），信奉回教的維吾爾族征服于闐，于闐佛教隨之衰頹。又加上天災人禍的影響，昔日莊嚴盛大的寺院佛塔等，皆埋入沙土之中。

近世因中亞的探險風氣漸盛，此地的佛教遺蹟及許多珍貴資料也陸續被發掘出土。斯坦因與伯希和曾在敦煌千佛洞發現數部由和闐語寫成的佛教經典及文書，其中，佛教經典有《大乘無量壽經》（又名《無量壽宗要經》）、《金剛般若經》、《金光明經》、《一百五十頌般若波羅蜜多經》等。此處也曾發現用印度俗語寫成的古寫本，其文字包括月氏時代的梵書、古代的佉盧虱吒文字。此外，於其東北的沙漠中，發現許多寺院堂塔遺址，以及古代的壁畫、塑像、鑄像、錢貨、什器、日常用具等，對研究古代于闐文化，提供了有力的資料。

于闐的佛寺遺址，以拉瓦克寺址較為重要。該寺蹟乃1900年由斯坦因所發掘，為一座方形建築物，中央構築基座，基座上建圓塔，塔周繞有圓形步廊式禮拜道，禮拜道周壁塑有八十餘軀立佛像，像間又穿插有佛、菩薩、天王像及乘鵝車的月天像。其建造年代，大致被推定為西元五世紀。巨大的塔式建築物和高大的立佛塑像，顯示該寺中存在著佛塔崇拜與造像崇拜並行的現象。

◉附：金維諾《中國美術史論集》〈新疆的佛教藝術〉（摘錄）

張騫第一次出使西域十三年，親自到過大宛、大月氏、大夏、康居。回來時就曾談到大宛以東的于闐：「于闐之西，則水皆西流，注西海。其東，水東流，注鹽澤，鹽澤潛行地下。其南則河源出焉，多玉石，河注中國。」（《史記・大宛傳》）這是我國史籍中最早關於于闐的記載。後張騫出使烏孫，曾遣副使去于闐。建武（25～56）以後，于闐等也「數遣使置質于漢，願請屬都護」。《漢書》〈西域傳〉記載：「于闐國，王治西城。去長安九千六百七十里，戶三千三百，口萬九千三百，勝兵二千四百人。輔國侯、左右將、左右騎君、東西城長、譯長各一人。東北至都護治所三千九百四十七里，南與婼羌接，北與姑墨接。」這是西漢・班固所記。到東漢安帝時班勇所記，于闐已「領戶三萬三千，口八萬三千，勝兵三萬餘人」。

關於佛教何時傳入于闐，在我國藏文《于闐國授記》中雖然說到：于闐王瞿薩旦那（地乳，sa-nu）十九歲時建國，即位為第一代王時，佛涅槃已二百三十四年。建國後一百六十五年，國王尉遲勝（Vijaya Sambhava）即位，治世五年，佛法興起。也就是說大約在西元前76年佛教已傳入于闐。但是根據《後漢書》〈班超傳〉，永平十六年（73）班超作為假司馬被派到于闐的時候，因于闐受匈奴監護，國王待他非常疏慢。並且記載：「且其俗信巫。巫言：神怒何故欲向漢？漢使有騧馬，急求取以祠我。」說明當時主要流行于闐的是「巫」，巫以馬為犧牲，可能是祆教（拜火教）。

魏・甘露五年出家的朱士行出塞西至于闐的時候，在當地寫得梵書正本九十章六十萬餘言。太康三年（282）他派遣弟子弗如檀（法饒）送梵本佛經到洛陽。元康元年（291）于闐沙門無叉羅在陳留倉垣水南寺參加了譯述（見《放光經記》）。太康七年（286）于闐沙門祇多羅又持來《光贊般若》梵本。而《華嚴經》梵本也是晉・沙門支法領從于闐傳來的。這些事實却又說明魏晉以前于闐佛教已廣爲流行。

東漢・永平年間，于闐「其俗信巫」，而到魏晉之際佛教經典和僧徒却如此之盛。說明佛教即使在東漢初年在于闐尚未興盛，也當在此後不久就逐步得到發展，因此到魏晉時期，于闐能成爲向內地傳播佛教的一個中心。這從近年考古發掘所得的實物也可以得到證實。民國四十八年（1959）在新疆民豐縣以北塔克拉瑪干大沙漠南緣一座東漢以後的合葬木棺墓中，出土一件蠟染的棉織品，在這一工藝品的下部邊飾上有中原流行的龍紋；中部雖已殘缺，從殘留的人脚、獅爪和獅尾，仍然可以想見原畫上人和獅子的關係；畫右下角是一完整的半身女像。頭有項光，身後有背光，胸裸佩瓔珞。雙手捧著下尖上圓的容器，中滿盛葡萄。這雖然不能說就是佛畫，但是，極爲明顯地是接受了佛畫影響的工藝品。白疊布（棉布）是當地的土產，邊飾又有龍紋，畫中有當地盛產的葡萄，所以這一具有佛畫影響的作品毫無疑問的是當地產品。因此畫面上捧著葡萄的婦女像，既是現實信奉佛教的供養人的寫照，也是宗教畫中供養菩薩在民間工藝品上的再現。這張畫爲我們提供了東漢晚期在精絕、于闐一帶佛教已逐漸傳播的證據，從它也可以了解到于闐一帶早期宗教藝術的某些側面。

關於這裏最初建立的贊摩寺，不論是《于闐國授記》，還是《惠生行記》、《大唐西域記》等書上，都記載了差不多相同的傳說。惠生在北魏・神龜二年（519）行經于闐時，是這樣記述這一傳說的：

「于闐王不信佛法，有商將一比丘名毗盧旃，在城南杏樹下，向王伏罪云：『今輒將異國沙門來在城南杏樹下。』王聞忽怒，即往看毗盧旃。旃語王曰：『如來遣我來，令王造覆盆浮圖一軀，使王祚永隆。』王言：『令我見佛，當即從命。』毗盧旃鳴鐘告佛，即遣羅睺羅變形爲佛，從空而現眞容，即於杏樹下置立寺舍，畫作羅睺羅像，忽然自滅。于闐王更作精舍籠之，令覆甕之，影恆出屋外。見之者無不回向。其中有辟支佛靴，於今不爛，非皮非繒，莫能審之。」

《大唐西域記》記此贊摩寺在王城南十餘里。並且說毗盧旃來自迦濕彌羅。《水經注》卷二也稱：城南十五里，有利刹寺。指的是同一個寺院，只是名稱不同。而在《周書》〈于闐傳〉上記載：「俗重佛法，寺塔僧尼甚衆，王尤信向。每設齋日，必親自灑掃饋食焉。城南五十里有贊摩寺，即昔羅漢比丘毗盧旃爲其王造覆盆浮圖之所。石上有辟支佛趺處，雙迹猶存。」以後諸史也沿襲此說作「城南五十里」，當以玄奘實際途經所記道里爲準，「五十」蓋爲「十五」之誤。

關於贊摩寺佛像，在西元五世紀時，涼州沙門僧表西行停居于闐時，曾請求國王依樣製作了高一丈的金薄像授與供養。此像曾運至蜀龍華寺。

《法顯傳》還記載：「其城西七八里，有僧伽藍名王新寺，作來八十年，經三王方成，可高二十五丈，雕文刻鏤，金銀覆上，衆寶合成，塔後作佛堂，莊嚴妙好，梁柱戶扇窗牖皆以金薄，別作僧房，亦嚴麗整飾，非言可盡。」法顯是弘始二年（400）到于闐的，八十年前修建的王新寺，開始興建的時間約在東晉・太興三年（320）。

法顯曾在于闐停留三個月，觀看了「行像」盛況。他對于闐的一些記述，是我們了解此地佛教盛期情況的重要資料：

「其國豐樂，人民殷盛，盡皆奉法，以法樂相娛。衆僧乃數萬人，多大乘學，皆有衆食。

彼國人民星居，家家門前皆起小塔。最小者可高二丈許，作四方僧房，供給客僧及餘所須。國主安堵法顯等於僧伽藍。僧伽藍名瞿摩帝，是大乘寺。三千僧共犍搥食。入食堂時，威儀齊肅，次第而坐，一切寂然，器鉢無聲，淨人益食，不得相喚，但以手指麾。」

「法顯等欲觀行像，停三月日。其國中十四大僧伽藍，不數小者。從四月一日，城裏便掃灑道路，莊嚴巷陌。其城門上張大幃幕，事事嚴飾。王及夫人采女，皆住其中。瞿摩帝僧是大乘學，王所敬重，最先行像。離城三四里，作四輪像車，高三丈餘，狀如行殿，七寶莊校，（中略）皆金銀雕瑩，懸於虛空。像去門百步，王脫天冠，易著新衣，徒跣持花香翼從，出城迎像，頭面禮足，散花燒香。像入城時，門樓上夫人采女遙散衆花，紛紛而下。如是莊嚴供具，車車各異。一僧伽藍則一日行像。四月一日爲始，至十四日，行像乃訖。行像訖，王及夫人乃還宮耳。」

西元五世紀，河西王從弟沮渠京聲就曾在于闐瞿摩帝寺從天竺沙門佛陀斯那學禪法。沙門法獻也曾游學到此。《惠生行記》在記述于闐國王在捍麽城南十五里所建塔寺時，曾談到：「後人於像邊造丈六像者及諸像塔乃至數千。懸彩幡蓋亦有萬計，魏國之幡過半矣。幡上隸書云：太和十九年（495）、景明二年（501）、延昌二年（513）。唯有一幅，觀其年號，是姚秦（384～417）時幡。」這些情況都說明魏晉南北朝時期，于闐佛事的興盛，以及和內地交往的頻繁。于闐地區出土的銅佛、泥塑以及壁畫殘迹，爲我們提供了窺見當時藝術成就的某些線索。

隋唐之際，于闐王族子弟入質中原，其中就有傑出的畫家尉遲跋質那和尉遲乙僧父子。唐・貞觀年間，尉遲乙僧被于闐國王「以丹青神妙薦之闕下」。他在中原活動的年代，大約是在貞觀十三年到景雲年間（639～711）。

尉遲乙僧繪畫所表現的題材是極爲廣泛的。除了佛教題材的作品，人物、花鳥無所不能。歷代的記載上稱他「善畫外國及佛像」、「善攻鬼神、攻改四時花木」、「鳥雀奇變，甚爲酷似」。

乙僧的畫有獨特風格，並且在當時獲得極高評價。竇蒙稱他「澄思用筆，雖與中華道殊，然氣正迹高，可與顧陸爲友」。僧彥悰稱他畫「外國鬼神，奇形異貌，中華罕繼」。

他在表現技法上的「畫外國及菩薩，小則用筆緊勁，如屈鐵盤絲；大則灑落有氣概。」「用色沉著，堆起絹素，而不隱指。」這種鐵線描、重設色的表現方法，不同於中原畫風，屬於凹凸一派，故有「身若出壁」、「均彩相錯」、「亂目成溝」、「逼之標標然」的評論。

過去斯坦因在新疆盜掘古物時，曾在丹丹——烏曾塔地址發現寺院壁畫。這些佛教遺物約是八世紀的作品。時代雖可能稍晚於尉遲乙僧，但是從這些典型的于闐作品來了解乙僧所代表的于闐繪畫的風格仍然是有意義的。

這一壁畫殘存在破毀的寺院裏。其中美麗的天女像是傑出的藝術品，寺院有泥塑天王像，壁上畫有二梵僧，在梵僧與天王塑像間，畫一天女沐浴在蓮池上，旁有一小兒。這可能是畫天王眷屬吉祥天女。吉祥天女也稱爲「功德天」，傳說是北方毗沙門天王的妻子，是司福德的神。《毗沙門天王經》說：「吉祥天女形，眼目廣長，顏貌寂靜，首戴天冠，瓔珞臂釧，莊嚴其身，右手作施願印，左手執開敷華。」吉祥天女正是以色彩暈染與鐵線勾勒相結合的方法表現的，形象立體感很强，富有感染力，表現了天女嫵媚、含羞的情態。

尉遲乙僧是促進了繪畫藝術技巧發展的重要畫家，他所代表的于闐畫派和閻立本所代表的中原畫派，在相互影響下，進一步促進了我國繪畫藝術的發展。

在這裏的寺院遺址裏，還發現在木板上畫有關於一個東國公主嫁到于闐，把蠶種藏在髮中帶來的故事。關於這一不屬於宗教的題材，不僅被記載在藏文的于闐歷史中，而且在貞觀

十九年玄奘西行歸國，途經于闐時，也曾詳細記載了這一動人的故事：

「王城東南五六里有鹿射僧伽藍，此國先王妃所立也。昔者此國未知桑蠶，聞東國有也，命使以求。時東國君祕而不賜，嚴勅關防，無令桑蠶種出也。瞿薩旦那王乃卑辭下禮，求婚東國。國君有懷遠之志，遂允其請。瞿薩旦那王命使迎婦，而誡曰：爾致辭東國君女，我國素無絲綿，桑蠶之種可以持來，自爲裳服。女聞其言，密求其種，以桑蠶之子置帽絮中。既至關防，主者遍索，唯王女帽不敢以檢，遂入瞿薩旦那國。」

藏族古文獻及漢族文獻中都有這一故事，而在于闐當地又發現了記錄這一故事的繪畫。其敍述儘管詳略不一，有的平直，有的曲折，但是二族聯姻，桑蠶西傳則是一致的。說明這一傳說有著可信的歷史基礎，是我國古代民族間親密關係與文化交流的歷史見證。同時，木板上歷史故事畫的發現，也說明于闐古代繪畫在反映現實生活，傳播歷史知識方面也有著不可忽視的民間傳統。

〔參考資料〕《魏書》卷一〇二〈西域傳〉；《于闐國懸記》（藏文本，有英、日文譯本）；《于闐教法史》（藏文寫本，有英、日文譯本）；《北魏僧惠生使西域記》；《洛陽伽藍記》卷五；《慧超往五天竺國傳》；《翻梵語》卷八；《出三藏記集》卷二、卷九、卷十四；《開元釋教錄》卷九；《絲路與佛教》；《西域佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》⑳）。

兀菴派

日本禪宗二十四流之一。以中國禪師兀菴普寧（臨濟宗楊岐派無準師範的法嗣）爲派祖。日本·文應元年（1260），兀菴赴日，住建長寺，弘揚禪風。當時，鎌倉幕府執政北條時賴（1227～1263）曾來歸依。其後，時賴參禪大悟，曾受兀菴印可。時賴歿後，兀菴受讒言中傷，失意沮喪，停留六年後返回中國。此派門徒又稱宗覺門徒。門下有東巖慧安、南洲宏海等人。

凡夫（梵pṛthag-jana，藏so-so-skye-bo）

謂未見四諦之理的凡庸淺識者。音譯必栗託佐那，意譯異生、凡夫，略稱凡。與「凡愚」同義。例如鳩摩羅什所譯《金剛般若波羅蜜經》云（大正8·752a）：「如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以爲有我。」《法華經》卷二〈譬喻品〉云（大正9·15b）：「憍慢懈怠，計我見者，莫說此經，凡夫淺識，深著五欲，聞不能解。」

依《大日經疏》卷一所釋，凡夫因無明，故而受報，不得自在，墮種種趣中，色心像類各有差別，所以正譯應爲異生。但是，此上所引二經均僅譯爲凡夫，菩提流支譯作毛道凡夫，眞諦譯爲嬰兒凡夫，笈多譯作小兒凡夫。後二譯名源於梵語bala-pṛthag-jana（音譯婆羅必栗託佐那）。bala有「年幼」或「愚」之義，故譯爲愚異生，或嬰兒凡夫、小兒凡夫均爲正譯。然譯爲毛道則屬誤譯，此係將bala與vāla（音譯嚩囉）混淆所致。

對四向四果之聖者而言，未見道者，總名爲凡夫，此中，四善根是內凡，三賢爲外凡，三賢以下是底下凡夫，又稱信外輕毛的凡夫。又對十界中聲聞緣覺菩薩與佛之四聖而言，凡於六道中生死流轉不已者，名爲六凡。

〔參考資料〕《大威德陀羅尼經》；《彌勒菩薩所問經論》卷一；《佛性論》卷三；《大般涅槃經》卷十七；《梵網經》卷上；《玄應音義》卷三；《釋氏要覽》卷中；《大乘義章》卷六；《西方要決》；《止觀輔行》卷一之五、卷五之二。

千山

位於遼寧省鞍山市東南二十五公里處。又名千華山、積翠山、千朵蓮華山。以全山有九百九十座峯巒，故稱千山，與醫巫閭山（遼西）、長白山（吉林）合稱東北三大名山。

最高峯爲仙人臺，高約七〇八公尺。全區面積三百平方公里，區內寺觀林立，怪石迭起，奇洞幽深，風景優美，有「無峯不奇、無石不峭、無寺不古」之譽。遠在隋、唐時代，佛

、道二教即於此建立寺廟，明、清二代也迭有修建。歷來有五寺、九宮、八觀、十二庵之說，其中以五大禪林（指龍泉、大安、香巖、中會、祖越等五寺）與道教的無量觀最負盛名。此中，無量觀爲千山道觀中最突出的建築，建於清・康熙六年（1667），規模宏大，布局精巧。觀前有聚仙臺、葛公塔、玲瓏塔等，塔影山色，風光旖旎。

此外，附近另有奇險引人的名勝，如七步鬆、八步緊、夾扁石、天上天等。

千熙（1307～1382）

朝鮮高麗僧。慶州興海人。號雪山。十三歲投華嚴盤龍社主一非薙髮出家。十九歲參究禪旨，登僧科，歷任金生、德泉等十餘寺住持。恭愍王十三年（1364）入元，住在杭州休休庵。元・至正二十六年（1366）參聖安寺萬峯時蔚，蒙其授予袈裟與禪棒。歸國後，恭愍王十六年（1367）住雉岳，受封爲國師，任大華嚴宗師禪教都總攝。二十一年在浮石創建伽藍，傳布法門。辛禑王八年六月十六日示寂，世壽七十六，法臘六十三。謚號「眞覺」。著有《三寶一鏡觀》。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷上〈水原彰聖寺真覺國師大覺圓照塔銘〉。

千日詣

日本佛教用語。又作千日參。即指在千日之間，連續到佛寺、神社參拜祈願。據《賀茂皇太神宮記》所載，此風始於平安末期以後。至後世，認爲於特定之日參拜一次，其功德與千日之參拜相同，故於特定之日參拜亦稱千日詣。如京都清水寺、大阪四天王寺皆以八月九日～十日爲千日詣，和歌山紀三井寺定於八月九日。京都愛宕神社的千日詣，在七月三十一日，當日行鎮火祭，接著持供燈登愛宕山，相當有名。

千光派

日本禪宗二十四流之一。派祖爲臨濟宗黃龍派明庵榮西。乃禪宗二十四流中唯一屬於黃龍派的宗派。榮西，人稱千光祖師，先於仁安三年（1168）入宋，後於文治三年（1187）再度入宋，嗣黃龍派虛菴懷敞之法。歸國後，得北條政子、源賴家、實朝的護持，活躍於鎌倉、京都一帶。其後，在京都開創建仁寺，並以此爲其發展中心。主張台密禪三宗兼修，故門下弟子多出兼修禪者。

榮西之法嗣有退耕行勇、釋圓房榮朝、佛樹房明全、天菴源祐等人。其中，行勇得外條氏、源實朝的護持，擔任鶴岡八幡宮供僧、東大寺大勸進等職。又於高野山開金剛三昧院，弟子有大歇了心等。至於榮朝，曾於上野（羣馬縣）世良田建長樂寺，大弘禪教。門下弟子有藏叟朗譽、神子榮尊與聖一派之祖圓爾、法燈派之祖無本覺心諸師。此中，藏叟法嗣有寂菴上昭等，法孫有龍山德見、江西龍派、正宗龍統等人，皆以五山文學僧而知名。此外，明全曾與道元相偕入宋，後來，明全在掛錫天童山期間，遷化於了然寮，但道元的思想受其影響頗深。

千佛山

位於山東濟南市南約二點五公里處。古名歷山，傳說帝舜耕稼於此，又名舜耕山；因隋代在山中岩石鐫佛，遍布山崖，遂稱千佛山。爲濟南的佛教名山。

主峯海拔二八五公尺，東接佛慧山，西連馬鞍山、四里山，層巒疊嶂，蒼秀涵幽。山上多巨石，崖削壁立，佛宇亭台依倚爲垣，各據其勝。懸崖下有唐・貞觀年間（627～649）始建的興國寺，寺內千佛崖有隋・開皇七年（587）至唐・貞觀年間雕造的佛像百餘尊。崖下有龍泉洞、極樂洞、黔婁洞、呂祖洞等，各洞皆有佛像。其中極樂洞內阿彌陀佛坐像高三公尺，端莊慈祥，雕工精細。寺東有舜王廟、魯班祠與文昌閣等古建築，舜王廟內有帝舜及其二妃娥皇、女英塑像，魯班祠內塑有木匠祖

師魯班像。

登此山北望，可見濟南北部臥牛山、華不注山、鵲山、鳳凰山、標山、藥山、北馬鞍山、粟山、匡山。九峯峭拔，雲烟繚繞，古人曾有「遙望齊州九點煙」之佳句以形容此一美景。

千部會

日本佛教用語。爲追思供養、祈善而讀誦經典一千遍的法會。又作千部經、千僧讀經。天平二十年（748），聖武天皇爲追思供養元正天皇，而書寫《法華經》一千部，此後始有行千部會之風。除法華千部會之外，另有「淨土三經」、《觀音經》、《仁王經》、《藥師經》之千部會。讀誦經典時，或由一人獨誦一千遍，或集一百人、五百人、千人一齊讀誦千遍。日蓮宗及淨土宗，係招集衆多信徒，舉行一齊讀誦之千部會。如日光輪王寺、津市眞宗高田派專修寺、東京世田谷區奥澤九品佛淨眞寺之千部會，皆頗著名。

〔參考資料〕 《扶桑略記》卷二十九；《法然上人行狀繪圖》卷十九。

千華派

南山律宗的一派。以江蘇省句容縣寶華山隆昌寺爲根據地，唐・道宣爲高祖，明・如馨爲太祖，寂光爲中興第一祖。千華之名，出自寂光在隆昌寺所結蓮社的稱號。

據《宗教律諸家演派》所載，終南山道宣律師爲律門第一世，十三世傳至金陵古林庵慧雲如馨律師，馨傳三昧寂光律師，爲寶華山第一代。從「如」字起，演派有五十六字：如寂讀德眞常實，福性圓明定慧昌，海印發光融戒月，優曇現瑞續天香，支岐萬派律源遠，果結千華宗本長，法紹南山宏正脈，燈傳心地永聯芳。

如馨曾詣五臺山，感見文殊菩薩，頓悟律旨，從一老嫗受僧伽黎衣。明・萬曆十二年（1584），改南京定淮門內馬鞍山古村庵爲寺，後移住靈谷寺，又於江蘇、浙江之諸大寺說戒。應神宗之詔，於五臺山授千佛大戒等，致力於弘戒共二十二年，曾編《經律戒相布薩軌儀》一卷。萬曆四十三年（1615）示寂，世稱中興律祖。

如馨門下有性相、性海、性正、性藏、寂光、性清、性祇、性福、性馨、性曇、性理、性璞等人。其中，性相重修南京南門外天隆寺（即如馨山塔院），禮誦《華嚴經》。性海掌北京法源寺。性清啓如馨說戒於五臺山之端，駐錫於明神宗在五臺山所建的聖光永明寺。性祇住蘇州報國寺，撰《目蓮五百門經略解》二卷、《毗尼日用錄》一卷。性福傳戒於荊楚淮楊諸郡。性理、性璞駐錫古林寺，繼承古林派。三昧寂光從如馨囑咐，專弘律宗，閉居九子峯，考律藏五部之同異，後移至司空山，撰《梵網經直解》四卷，於廬山東林寺再興蓮社，往來江漢，致力弘法。後，重興寶華山隆昌寺，建律宗的道場，倣東林寺結蓮社，號爲千華（此即千華派之由來），戒嗣遍天下，被稱爲南山道宣以後惟一人，寂於清・順治二年（1645）。

寂光著名的法嗣有戒潤、讀體。香雪戒潤最初在寶華山擔任羯磨師，當時讀體改古法九人一壇爲三人一壇，戒潤認爲不合寂光遺法，遂移居常州天寧寺弘傳律宗，著有《楞嚴經貫珠》十卷。見月讀體於寂光之下任教授師，兼掌院務，受紫衣及諸部戒本而爲寶華山第二世，於銅殿之右築石戒壇，又受各處之請，四出說戒，法席之盛，據稱近古以來未曾有。寂於清・康熙十八年（1679），著書頗多，有《毗尼止持會集》十六卷、《毗尼作事續釋》十五卷、《毗尼日用切要》一卷等，法嗣六十餘人，門徒達數萬。

讀體之法嗣中，書玉、德基較著名。其中，宜潔書玉受德基之囑，分住於杭州昭慶寺，說法度生，撰《梵網經菩薩戒初律》八卷、《毗尼日用切要乳香記》二卷、《沙彌律儀要述義》二卷等。關於其法脈，《宗教律諸家演派

》云（卍續150・538下）：

「三昧律師法孫宜潔玉（書字輩）律師，從華山分住杭州昭慶寺。從讀字起，分演四十字：讀書福德大，持戒定方眞，慧發開心地，靈光耀古今，千華同一脈，萬善總歸因，頓超佛祖位，永遠續傳燈。」

定庵德基精研諸大律部十五年，於讀體之下任上座，教授四方來學，繼讀體之後，爲寶華山第三世，僧俗雲集，寶華山之規模日漸宏遠。康熙三十九年（1700），傳法予眞義後入寂，著有《毗尼關要》十六卷、《羯磨會釋》十四卷等。

第四世松隱眞義，精究律門，登天台山徧參有道，移至北京延壽寺弘法，再回寶華山從德基受衣鉢。康熙四十二年（1703），聖祖南巡，賜「慧居寺」的匾額，及御書之《心經》、《金剛經》。四十六年（1707）再度南巡時，親自臨幸，賜「蓮界雲香」、「精持梵戒」二額。同年，眞義傳祖衣予常松而入寂。

第五世閔緣常松，於康熙五十二年（1713）上京向聖祖祝壽，獲御饌及賜紫等。復得浙督赫公、將軍鄂公禮敬，獲贈九華田產，寂於康熙五十七年（1718）。第六世珍輝實球則於康熙六十一年（1722），將祖衣傳給第七祖文海福聚後入寂。

福聚奉世宗之召，於北京法源寺傳戒，令法嗣天月性實繼承該寺，千華派遂開始分支於京師。師回寶華山時，世宗嘗賜內帑修飾該寺。得戒學徒號稱有十萬。寂於乾隆三十年（1765），遺作有《瑜伽補註》、《施食儀軌》、《南山宗統》、《寶華志餘》等。

第八世理筠性言，於雍正九年（1731）從福聚受具足戒，被委以院事，並協助其於法源寺弘戒。回寶華山後，分席於天隆寺。乾隆二十五年（1760），應江蘇巡撫陳公之請，重興姑蘇治平寺。二十七年及三十年高宗兩度南巡時，賜聯額。福聚歿後，嗣繼寶華山法席。寂於乾隆三十四年（1769）。

性言之後，第九世渾儀圓先、第十世愷機明如、第十一世卓如定靜、第十二世朗鑒慧皓、第十三世體乾昌蒼、第十四世敏通海然、第十五世聖性印宗、第十六世浩淨發圓，次第傳承，以至現代。近世佛教界之傳戒，每奉寶華山之作法爲圭臬。可見此派之影響力。

太祖如馨之根據地——南京古林寺，是由門徒性理、性璞等繼承法統。此系統稱爲古林派，其演派是：智慧清淨，道德圓明，眞如性海，寂照普通，心源廣續，本覺昌隆，能仁聖果，常演寬宏，惟傳法印，證悟會融，堅持戒定，永紀祖宗。

律宗各派中，南山宗以三聚淨戒爲宗，相部宗以止、作二持爲宗，千華派亦同於相部宗，以止、作二持爲宗。讀體在《毗尼作持續釋》自序中云（卍續65・4上）：

「然持戒之心要唯二轍：㈠止持，㈡作持。止持則自唐迄今代有人弘，作持則數百餘載寂無提舉。余自乙亥春，納戒潤州，恒侍先老人，輔化諸方，每以作持扣請。老人云：汝既志存毗尼，願維絕紐，藏內有曇無德部删補隨機羯磨，迺南山律祖之所撰集，事法兼備，誠爲典型，但以久湮，卒難力振，俟汝異日爲衆闡揚。於戲諄諄師訓尤在耳也。」

可知，在止作二持中，本派顯然特別在意作持的宣揚。另外，本派與南山宗等，均主張《四分律》分通大乘。即認爲《四分律》形式上雖屬五教中的小教，但推義而論，則通於圓教，與大乘同制。

此派相當重視《梵網經》，此從書玉之《梵網經菩薩戒初律》等，亦可推知。寶華山隆昌寺毗盧殿安置之本尊，亦依據《梵網經》所說，在背光處配列甚多小釋迦像。

〔參考資料〕《寶華山志》；《新續高僧傳》卷二十八～卷五十九；《中國佛教史》卷四。

千鉢經

十卷。唐・不空譯。全名《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》，或稱《文殊大教王經》、《千臂千鉢曼殊室利經》、《

千臂千鉢大教王經》。收在《大正藏》第二十冊。

本經係釋尊在摩醯首羅天王宮中，與毗盧遮那如來於金剛性海蓮華藏會所共說者，主要在宣示千臂千鉢曼殊室利菩薩金剛三摩地祕密根本菩提眞言陀羅尼。全經以無生、無動、平等、淨土、解脫等五門九品，解說根本祕密之教，及曼殊室利菩薩的不思議力，並說普賢菩薩的行願及其靈力。此五門之擬配，略如下列：

⑴阿字觀、無生門、毗盧遮那如來說。

⑵囉字觀、無動門、阿閦如來說。

⑶跛字觀、平等門、寶生如來說。

⑷左字觀、淨土門、無量壽佛說。

⑸曩字觀、解脫門、不空成就如來說。

據本經卷首序文所載，慧超於開元二十一年（733）在西都薦福寺，由金剛智三藏授此經法。然該序所述頗多不合史實之處，故或謂本經及序文皆屬僞作。

千僧齋

指供養千僧的齋會。又稱千僧供養、千僧會。《大智度論》卷三載（大正25・78b）：「憶王舍城中，頻婆娑羅王約勅常設千比丘食，頻婆娑羅王雖死，此法不斷。」同書卷二亦載及佛滅後，摩訶迦葉選千人結集經藏，以王舍城常設飯食供給千人，因此選取千人。我國自南北朝以來即相當盛行，王侯貴族屢屢行之。如陳後主至德四年（586），詔請智顗於崇正殿爲皇太子授菩薩戒，設千僧齋。唐太宗於貞觀八年（634），爲穆太后建弘福寺，設千僧齋，懿宗於咸通十二年（871），於禁中設萬僧齋。在日本，自孝德天皇於白雉三年（652）舉行講經以來，亦盛行此千僧齋。但所謂千僧齋，並非限於千人之數，乃係泛指對衆多僧侶的供養而言。

〔參考資料〕《廣弘明集》卷二十八；《隋天台智者大師別傳》；《佛祖統紀》卷四十二；《續高僧傳》卷五；《日本書紀》卷二十五。

千福寺

位於陝西省長安縣西的古寺。唐高宗咸亨四年（673），章懷太子捨宅爲寺。善導門人懷感曾住此修念佛三昧三年，終於證得三昧。其間，四方同好之士來投者甚多。開元末年，楚金住此寺，一日誦《法華經》，至〈寶塔品〉，忽現寶塔，即發誓建塔。時玄宗夢空中現「楚金」二字，乃親製「多寶塔」額，並賜縑緡。天寶三年（744）造塔，楚金集十方大德於塔下修法華三昧。當時，飛錫奉勅自終南山草堂寺移駐該寺法華道場，長達三十年。

上元二年（761），肅宗招南陽慧忠至宮廷，執弟子之禮，未幾，令住該寺西禪院。永泰元年（765）四月，該寺寺僧法崇與飛錫共同參與不空譯《仁王護國般若經》之譯場。憲宗時，雲邃奉勅爲該寺上座，整飭寺紀。會昌年中（841～846），由於武宗廢佛而被毀壞。宣宗大中六年（852）復興，改名興元寺。其後逐漸衰微，終至廢絕。

〔參考資料〕《貞元新定釋教目錄》卷十五；《兩京寺記》卷二；《大清一統志》卷一八〇；《宋高僧傳》卷三、卷六、卷九、卷二十四、卷二十九；《佛祖統紀》卷二十二、卷二十四、卷二十七；《長安志》卷十；《西安府志》卷六十一；《景德傳燈錄》卷五。

千手觀音（梵Avalokiteśvara-sahasrabhuja-locana，藏Spyan-ras gzigs-dbaṅ-phyug phyag-stoṅ spyan-stoṅ）

六觀音之一。指具有千手、千眼，每一手掌各有一眼的觀音菩薩。全稱千手千眼觀自在。又稱千手千眼觀世音、千眼千臂觀世音、千手聖觀自在、千臂觀音、千光觀自在，或稱千眼千首千足千舌千臂觀自在。《千光眼觀自在菩薩祕密法經》云（大正20・119c）：「大悲觀自在，具足百千手，其眼亦復然，作世間父母，能施衆生願。」「千」，表無量、圓滿之義。即「千手」象徵此觀音大悲利他之方便無量廣大，「千眼」象徵應物化導時觀察機根之智圓滿無礙。

關於觀音菩薩具足千手千眼的因緣，據《大悲心陀羅尼經》所述，過去無量億劫有千光王靜住如來出世，以憐念一切衆生，故說廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼，觀世音菩薩一聞此呪，從初地超第八地，心得歡喜，遂發身生千手千眼以利益安樂一切衆生的大誓願，應時身上具足千手千眼。

至於其形像，諸經軌所載不同：

⑴據《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神呪經》卷上、《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》所說，身作檀金色，一面千臂。《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》另說千臂中十八臂的印相持物。

⑵依《千光眼觀自在菩薩祕密法經》所說，身是黃金色，於紅蓮華上半跏坐，有十一面四十手。十一面中，當前三面作菩薩相，本面有三目，右邊三面作白牙向上相，左邊三面是忿怒相，當後一面爲暴笑相，頂上一面作如來相。

⑶依《補陀落海會軌》所說，身是金色，千臂千眼，有五百面。

⑷依《世尊聖者千眼千首千足千舌千臂觀自在菩提薩埵怛嚩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼》所說，爲千眼、千頭、千足、千舌、千臂之相。

⑸依《現圖胎藏界曼荼羅》所說，有二十七面千臂，結跏趺坐於寶蓮華上。千手中，有四十手（或四十二手）各持器杖，或作印相，其餘各手不持器杖。

其中，「十一面」表滿足十地十波羅蜜而證得第十一地妙覺，與十一面觀音相同。「五百面」即相應於千臂千眼之意。至於「二十七面」，經軌並未述及，似出自《祕藏記》。或謂「二十七面」表示濟度二十五有的二十五面，加上本面與本師阿彌陀佛。或說十波羅蜜中，前六度各開三種，後四度各開二種，合爲二十六面，再加本面而成二十七面。

有關「千臂」一說，依《千光眼觀自在菩薩祕密法經》所述，「千手」表示四十手各濟度二十五有（一有配四十手、四十眼，合爲千手千眼）。可知所謂「千臂」，並不須具足千臂，只要具四十臂即可。依《大悲心陀羅尼經》所載，四十手所持之物或所作的印相爲：如意珠、羂索、寶鉢、寶劍、跋折羅、金剛杵、施無畏、日精摩尼、月精摩尼、寶弓、寶箭、楊枝、白拂、胡瓶、旁牌、斧鉞、玉環、白蓮華、青蓮華、寶鏡、紫蓮華、寶篋、五色雲、軍持、紅蓮華、寶戟、寶螺、髑髏杖、數珠、寶鐸、寶印、俱尸鐵鉤、錫杖、合掌、化佛、化宮殿、寶經、不退金輪、頂上化佛、蒲萄。



千手觀音

另外，也有人將四十手加甘露手而成四十一手；或加上中央的蓮華合掌及入定印，而作四十二臂。《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》則說十八臂，文云（大正20・101b）：

「面有三眼，臂有千手，於千手掌各有一眼，首戴寶冠，冠有化佛。其正大手有十八臂，先以二手當心合掌，一手把金剛杵，一手把三戟叉，一手把梵夾，一手把寶印，一手把錫杖，一手掌寶珠，一手把寶輪，一手把開敷蓮華，一手把羂索，一手把楊枝，一手把數珠，一手把澡罐，一手施出甘露，一手施出種種寶雨，施之無畏，又以二手當臍，右押左仰掌，其餘九百八十二手，皆於手中各執種種器杖等印，或單結手印。」

關於此觀音的三昧耶形，也有多種說法。或說相對於果德的阿彌陀，聖觀音爲因德，故以初割蓮花爲三昧耶形；或謂對其他觀音而言，此尊是果德，故用開敷蓮花。或如《千手陀羅尼》、《千光眼經》等所言，求智慧則用寶鏡，求善友則用寶箭，應其所求，四十手所持之物皆是三昧耶形。或指蓮花上的寶珠，謂此寶珠能隨願出生一切，故無須採用四十手上各別的三昧耶形。蓮花表示本有的理性，寶珠表示萬德具足，因此蓮上寶珠即相應於蓮華部的果德——此尊的本誓。

此尊是蓮華部（或稱觀音部，爲密教金剛界五部之一，或胎藏界三部之一）果德之尊，故稱蓮華王。蓮華部皆以大悲爲本誓，但以此尊爲蓮華王，故特以大悲金剛爲密號。其種子爲「紇哩」（hriḥ）是由「訶囉伊惡」（ha ra i aḥ）四字合成，表示由貪（ra）、瞋（i）、癡（ha）三毒轉入涅槃。

根據《千手儀軌》所載，此尊的根本印是以二手作金剛合掌，手背稍曲相離，二中指相合，二拇指、二小指分開豎直。此印稱爲蓮華五古印，或稱九山八海印、補陀落九峯印。《姥陀羅尼身經》另說總攝身印等二十四印；《千眼神呪經》再加心王印，而說二十五印。《千手儀軌》又言，結根本印時，誦根本陀羅尼，即能作四種成就：一者息災，二者增益，三者降伏，四者敬愛鉤召。世間、出世間果報皆得圓滿。然此陀羅尼甚長，因而常誦「唵（oṁ，歸命）嚩日羅（vajra，金剛）達摩（dharma，法）紇哩（hriḥ，種子）」的小呪。

又，此尊四十手隨衆生根機，相應於五部五種法，能滿足一切願望。即以四十手表示此尊的本誓。茲依《千光眼觀自在菩薩祕密法經》、《大悲心陀羅尼經》所載，略述如次：

⑴**息災法佛部**：化佛（表不離佛邊）、羂索（安穩）、施無畏（除怖）、白拂（除惡障）、旁牌（辟除惡獸）、鉞斧（離官難）、戟矟（除賊難）、楊柳（除病）。

⑵**調伏法金剛部**：跋折羅（降伏天魔）、金剛杵（摧怨敵）、寶劍（降伏魍魎鬼神）、宮殿（不處胎宮）、金輪（菩提心不退）、寶鉢（除腹中病）、日摩尼（得眼明）、月摩尼（除熱毒病）。

⑶**增益法寶部**：如意珠（豐饒資具）、弓（得仕官）、寶經（得聰明多聞）、白蓮（得功德）、青蓮（生淨土）、寶鐸（得妙音聲）、紫蓮（見諸佛）、蒲桃（稼穀成熟）。

⑷**敬愛法蓮花部**：合掌（人非人愛念）、寶鏡（得智慧）、寶印（得辯才）、玉環（得男女僕使）、胡瓶（善和眷屬）、軍持（生梵天）、紅蓮（生諸天宮）、錫杖（得慈悲心）。

⑸**鉤召法羯磨部**：鐵鉤（善神擁護）、頂上化佛（得佛授記）、數珠（佛來授手）、寶螺（呼召善神）、寶箭（遇善友）、寶篋（得伏藏）、髑髏（使令鬼神）、五色雲（成就仙法）。

據《大悲心陀羅尼經》所述，誦持此尊之陀羅尼者，可免受飢餓死、惡獸殘害死等十五種惡死，而得眷屬和順、財食豐足等十五種善生，或治各種疾病、蠱毒、難產、死產等。《千眼千臂神呪經》說有延命、滅罪、除邪淫、轉女身等利益；《千手觀音治病合藥經》亦說可治諸種疾病、蠱毒等，並說夫婦和合之法。

《大悲心陀羅尼經》謂此尊有密跡金剛力士等二十八部的護法眷屬。此稱千手觀音二十八部衆，《千手觀音造次第法儀軌》列其一一形像及眞言等。又有以此尊爲本尊，爲修敬愛、息災等法而行的修法，稱爲千手觀音法，或稱千手法。此外，有以此尊爲主尊而建立的曼荼羅，稱爲千手觀音曼荼羅。此有數種，如《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神呪經》卷上說十肘曼荼羅，《姥陀羅尼身經》所出爲五重曼荼羅，《千光眼經》出三重曼荼羅，《補陀落海會軌》出六重曼荼羅。

此尊的儀軌及圖像，至初唐時代始傳至中國。據《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神呪經》序文所載，唐・武德年中（618～626），中天

竺婆羅門僧瞿多提婆攜來此尊形像及結壇手印經本。貞觀年中（627～649），另有北天竺僧奉進《千臂千眼陀羅尼》的梵本，後由智通譯成漢文。可知，此尊的信仰應是形成於西元七世紀。

印度神話中，似無相當於此尊的神格，但一般相信因陀羅（Indra）、原人（Puruṣa）、濕婆（Śiva）、毗紐（Viṣṇu）等諸神夙有千眼之說，而且濕婆及阿魯納那（Arjuna）曾有千臂（Sahasra-bahu）之稱。又，《大教王經》卷九曾述及大自在天有千手千面。現代印度本土未曾發現任何有關此尊之物，但近代學者於西域地方發現不少千手觀音畫像的斷片，及曼荼羅等。

◉附：後藤大用著·黃佳馨譯〈千手觀世音菩薩〉（摘錄自《觀世音菩薩本事》第十二章第二節）

千手千眼觀世音菩薩在六道中主司地獄道，以此菩薩爲本尊所行之修法，叫「千手觀音法」，又叫「千手法」。傳說有敬愛、息災等利益。日本眞言宗的小野派，稱此爲「千手觀音敬愛法」，是祈願夫婦和合之法。按，《千眼千臂觀世音菩薩治病合藥經》有「夫婦不和，狀如水火，取鴛鴦尾，於大悲心像前誦咒一千八百遍，佩帶於身上，彼此終身歡喜相愛敬」的記載，這種說法就是小野派此一法門的經典依據。該經又說念此菩薩可免十五種惡死，能生十五種善事，且分別列出避免諸病、諸鬼災厄、難產、死產、災禍之修法。千手觀音印契亦稱「千手眼印」，即：兩手小指、無名指、中指各指甲相背，竪二食指，二大拇指附食指側，腕間分開五寸左右，置眉間，誦眞言：「唵，嚩日羅，達摩，紇哩。」（oṁ vajra dharma hrīḥ）。

〔參考資料〕《千手千眼觀世音菩薩大身咒本》；《觀自在菩薩心真言一印念誦法》；《觀自在菩薩大悲智印周遍法界利益眾生薰真如法》；後藤大用《觀世音菩薩本事》。

千松筆記

一卷。明·大韶撰。收在《卍續藏》第一一四冊。明末刊行。係輯錄大韶禪師於辨山千松禪院所述作的千松筆記、禪宗合論、楞嚴擊節、金剛正眼及雜錄等五篇而成，以卷首之千松筆記爲題名。

《卍續藏》所收者，卷首附有千松筆記序，然缺金剛正眼一篇。本書之明刊本附有金剛正眼序，序文載：「崇禎庚午秋八月書於辨山千松禪院。」可知本書撰於明·崇禎三年（1630）八月。

千崎如幻（1878～1958）

日本臨濟宗僧。生於庫頁島（樺太，Sakhalin），幼時被棄於路邊，由某淨土宗僧人拾回收養。該僧將棄嬰入籍在其俗家信徒千崎戶籍下爲養子，取名如幻。十八歲時，如幻入東京船橋曹洞宗總泉寺爲僧，旋又轉至臨濟宗門下。其後，前往美國舊金山向西方人宣揚佛法。昭和初年，建立「東漸禪窟」，以之爲傳法根據地，其間歷經無數波折，最後終於克服重重困難，將臨濟宗在美國社會傳播開來。

昭和三十年逝世於洛杉磯。其人雖一生孤寂落寞，但是在美國弘法史上，與佐佐木指月同爲最重要的弘法師，分別在西、東岸佔有一席之地。

千佛因緣經

一卷。後秦·鳩摩羅什譯。收在《大正藏》第十四冊。係佛應跋陀波羅菩薩之問，而說賢劫千佛過去世的業因。即無量百千劫之前，此娑婆世界名爲大莊嚴，劫名大寶時，寶燈焰如來出現於世，佛壽半劫，正法一劫，像法一劫。於像法中，有大王名光德，令諸人民誦《毗陀論》。當時，學堂中有一千童子，其中一童子名叫蓮華德，向善稱比丘問三寶。一千童子聽到三寶名，各持香華，隨從比丘到僧房，入塔禮拜佛的色像。由於此善根力，一千童子除却五十一劫生死之罪，命終之後生於梵世。

其中，光德王是毗婆尸佛，善稱比丘是尸棄佛，一千童子即拘留秦佛至樓至佛的千佛。

千手千眼大悲心咒行法

一卷。宋・知禮編集。係以天台教義指導修持之懺儀。又稱《大悲心呪懺法》、《大悲懺法》、《出像大悲懺法》。收在《大正藏》第四十六册、《卍續藏》第一二九册、《嘉興藏》（新文豐版）第十九册。

本書根據唐・伽梵達摩三藏譯《大悲心陀羅尼經》所成。全書分爲十科，即：(1)嚴道場，(2)淨三業，(3)結界，(4)修供養，(5)請三寶諸天，(6)讚嘆伸誠，(7)作禮，(8)發願持咒，(9)懺悔，(10)修觀行。據編者知禮在卷首所述，其自髫齡便能口誦大悲陀羅尼，唯不語持法，後習天台教觀，始知伽梵達摩所譯《大悲心陀羅尼經》一經，觀慧事儀足可行用，故略出之，以資自軌。

淸代寶華山律師見月讀體曾將此書删文重纂，廢除十科的分類，其後嘉禾沙門寂暹又添補諸佛圖像，於康熙年間（1662～1722）刊行。書末有元明諸家的題詞，《卍續藏》及《嘉興藏》所收者是。

千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經

一卷。唐・伽梵達摩譯。又稱《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》、《千手大悲心陀羅尼經》、《千手陀羅尼經》、《大悲總持經》、《千手觀音大悲心陀羅尼經》、《千手千眼大悲心經》、《千手經》、《千手無礙大悲心陀羅尼經》。收在《大正藏》第二十册。

本經屬雜部密教千手法。經文初述觀世音菩薩說大悲心陀羅尼的因由及其誓願。次說誦此呪可遠離飢餓困苦死、枷禁杖楚死等十五種惡死，而得所生之處常逢善王、常生善國等十五種善生。其次列出大悲心陀羅尼，並說其呪相，謂大慈悲心是平等心、是無爲心、是無染著心、是空觀心、是恭敬心、是卑下心、是無雜亂心、是無見取心、是無上菩提心。接著，敍述誦持此呪的方法及功德、成就法。又說如意珠手等四十手及其功能。最後，述說日光、月光二菩薩爲受持大悲心陀羅尼者說呪並願加擁護。此外，卷首所附加的御製序，一般認爲是唐高宗所作，但未能確定。

叉手

兩手交叉之意。

(一)印度致敬法之一種：即合掌交叉兩手之指頭。《中阿含》卷三〈伽藍經〉載（大正1・438b）：「彼伽藍人或稽首佛足，却坐一面；或問訊佛，却坐一面；或叉手向佛，却坐一面；或遙見佛已，默然而坐。」《觀無量壽經》云（大正12・345c）：「復教合掌叉手，稱南無阿彌陀佛。」

密教以爲，合掌十指相叉，稱爲歸命合掌。以左、右二手表示生、佛二界，意指衆生（左手）歸命於諸佛（右手）。

(二)禪林所行禮法之一：如《勅修百丈淸規》卷五〈大衆章〉載（大正48・1140a）：「途中雲水相逢，彼此叉手，朝揖而過。」又稱拱手，原爲中國俗禮，後爲禪門沿用，《釋氏要覽》卷中（大正54・277b）：「合掌，若此方之叉手也。」另依《禪林象器箋》〈禮則門〉所載：

「叉手，洪武正韻云：叉手相錯也。今俗呼拱手曰叉手。事林廣記載，王日休速成法云叉手法：小兒六歲入學先教叉手，以左手緊把右手，其左手小指則向右手腕，右手皆直其四指，以左手大指向上，如以右手掩其胸，不得著胸須令稍離，方爲叉手法也。」

〔參考資料〕 (一)《普曜經》卷二〈降神處胎品〉、卷五〈迦林龍品〉；《中阿含》卷八〈侍者經〉、卷二十五〈苦陰經〉、卷五十二〈周那經〉；《佛般泥洹經》卷下；《圓覺經》；《圓覺經略疏註》卷上之一；《法苑珠林》卷二十〈儀式部〉；《大日經疏》卷十三；《合掌叉手本儀編》；《觀無量壽經隨聞講錄》卷下之一。(二)《空華談叢》卷三；《禪苑淸規》；《永平辨

道法》；《修禪要訣》。

口力論師

印度古代外道之一派。據《外道小乘涅槃論》載，口力論師爲印度二十種外道中之第十九種，主張虛空爲萬物之生因。其文云（大正32・158a）：

「外道口力論師說，虛空是萬物因。最初生虛空，從虛空生風，從風生火，從火生煖，煖生水，水即凍凌堅作地，從地生種種藥草，從種種藥草生五穀，從五穀生命，是故我論中說，命者是食，後時還沒，虛空名涅槃，是故外道口力論師說，虛空是常，名涅槃因。」

此外，《華嚴玄談》卷八及《中論疏》卷三（本）等所載，亦不出上文所述。《諸乘法數》、《教乘法數》中作因力論師，恐係筆誤。

有關「口力」一詞之解釋，古來未有定論。或謂宇宙之虛空與口內之空具有相同關係。最初生虛空，虛空生風，恰如由口腔呼出之氣。或謂天地萬物皆爲梵天所造，虛空生風，風生萬物，即自梵天口腔發出呼氣之意。有人且謂此外道以食爲生命，即以口力作活計，故名爲口力論師云云。

土希・達斯（Tulsī Dās；1532～1623）

印度宗教詩人。出身婆羅門家庭。幼年時代過著流浪的生活。相傳作品有三十七種，其中確實爲其所撰的十二種，已由那迦利文字普及會（Nāgarī Pracāriṇī Sabhā）編爲《土希著作集》，於1923年出版問世。

透過布拉吉（Braj）、阿瓦第（Avadhi）兩種方言，以及當時所流行的各種詩體，達斯在敍事詩、抒情詩的寫作上，甚有成績。相傳他是羅摩難陀的第七代弟子。由於他本人學識淵博，且修行功深，因此在其作品中所傳達的思想，也頗受矚目。他在《羅摩別傳》中，藉書中人物，將商羯羅的不二一元論、羅摩奴闍的制限不二論、羅摩難陀的羅摩信仰等，嘗試加以解說與融合。該書是近代印度教的要典，對印度人影響甚鉅。

土砂加持

密教修法之一。又稱加持土砂。砂又作沙。以光明眞言「oṁ amogha vairucana maha mudra maṇi padma jvala pravarttya huṁ」加持土砂一〇八遍，再將土砂加持病者，則可除病苦。或將土砂撒在屍骸、墓上或塔上，亡者可滅罪生善、轉凡得聖，往生極樂淨土。

行此法須自深山幽谷或河海等人跡罕至之處，取至極清淨之土砂，用淨水洗淨，日光下曬乾，盛入淨器，置於密壇上或壇邊、壇下。如係依菩提流志所譯《不空羂索神變眞言經》卷二十八〈灌頂眞言成就品〉及不空譯《不空羂索光眞言經》爲準據而修，則觀土砂即舍利，舍利即寶珠。依前書〈灌頂眞言成就品〉所載（大正20・385c）：

「若諸衆生，具造十惡五逆四重諸罪，猶如微塵滿斯世界，身壞命終，墮諸惡道，以是眞言加持土沙一百八遍，屍陀林中，散亡者屍骸上，或散墓上塔上，遇皆散之，彼所亡者，若地獄中，若餓鬼中，若修羅中，若傍生中，以一切不空如來不空毗盧遮那如來眞實本願大灌頂光眞言、加持沙土之力，應時即得光明及身，除諸罪報，捨所苦身，往於西方極樂國土，蓮華化生乃至菩提更不墮落。」

〔參考資料〕《不空羂索神變真言經》卷十八；《佛頂尊勝陀羅尼經》；元曉《遊心安樂道》；《芝園集》卷下〈秀州呂氏靈骨贊〉；《光明真言土砂勸信記》卷上；《光明真言金壺集》；《溪嵐拾葉集》卷七十一。

土觀三世（藏Thuḥu bkwan Ⅲ；1737～1801）

藏傳佛教格魯派學僧。今甘肅省天祝藏族自治縣松林鄉人。原名洛桑卻吉尼瑪（Blo bzaṅ chos kyi ñi ma，善慧法日），六歲時被認定爲今青海省互助土族自治縣佑寧寺土觀呼

圖克圖阿旺卻吉嘉措（Nag-dbaṅ chos-kyi rgya-mtsho）的轉世靈童，迎請至佑寧寺坐床，成為第三世土觀活佛（若以阿旺卻吉嘉措為一世，則師為二世）。初在佑寧寺學習佛教典籍多年，十九歲前往拉薩，入哲蚌寺郭莽札倉學經。在拉薩七年，主要以拉卜楞寺二世嘉木樣活佛晉美旺布為師，學習因明。西元1761年返回青海，駐錫佑寧寺。1763年奉詔進京，頗得乾隆皇帝賞識。後返青海，於1789年至1793年間，住青海塔爾寺。後來常住佑寧寺，專心著述，1801年（一說1802年）示寂，享年六十五歲。

師與章嘉活佛有師徒之誼，交往甚密，曾參與章嘉國師所主持的《四體清文鑑》、《滿文大藏經》的翻譯與編纂工作。及章嘉國師圓寂後，復為撰寫傳記，即《章嘉國師若必多吉傳》。另著有《土觀宗派源流》、《佑寧寺志》等書，頗為學人所重，已陸續有漢譯本出版。

土觀呼圖克圖（藏 Thuḥu-bkwan Khotokto；1680～1736）

蒙古高僧。本名為阿旺卻吉嘉措（Nag-dbaṅ chos-kyi rgya-mtsho），在清初甚得清聖祖與世宗的信任，對於新教噶當派（Bkaḥ-gdams-pa）在蒙古、青海等地的弘揚，功績頗鉅。

西元1680年，土觀生於青海省西寧東川的土官莊。三十四歲時被認定為尊者洛桑拉卜旦（Blo-bzaṅ rab-brtan-pa）的轉世，成為郭隆（Dgon-luṅ）寺（即佑寧寺）的座主。師奉章嘉呼圖克圖一世為師，研究因明學、般若諸經及密教觀法。繼而至西藏，從五世班禪喇嘛（1663～1737）受大戒。回蒙古後不久，奉詔至北京，謁見聖祖，受到尊重與信任。

聖祖崩殂後，繼受世宗的信任，曾獲贈青海的二座寺院及「土觀呼圖克圖清淨有學禪師」之號，是第一個在清朝得到禪師號的黃教喇嘛。師除盡力布教外，也致力於《西藏大藏經》甘珠爾蒙古譯本之翻譯與開版事業。1736年逝世，享年五十七歲。在他死後，他所奉勅籌措的甘珠爾滿蒙藏三種體裁的翻譯開版事業，仍繼續進行，直到乾隆二十七年（1762）始告完成。後世之「土觀呼圖克圖」的稱號以他為始，代代轉世。

◉附：韓儒林〈青海佑寧寺及其名僧〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊾）

土觀呼圖克圖

第一輩土觀名羅藏拉卜坦（Blo-bzaṅ rab-brtan pa），Dharma-vajra〈第二輩土觀傳〉稱第一世之家世云：「為土人敬格爾（Jin-gir）地方望族李姓（Li）諸侯之後嗣。土觀之名，在藏語為（村落）頭目。」

按：清代官書通稱「土觀呼圖克圖」，由〈二輩土觀傳〉觀之。「土觀」二字，當本為「土官」（mgo-dpon），殆以名不雅馴，易官為觀云。所謂李姓諸侯者，即湟中著名之李土司，相傳為沙陀李克用後人，元末李賞哥居西寧，遂為今日東府土司西府土司之始祖。予不知敬格爾在何地，有謂其人生於西寧西納族景陽川（北川支流）土觀莊，未知所據。康熙十一年（1672），被選為佑寧寺法臺，大約卒於康熙十八年（1679）。

第二輩土觀呼圖克圖名曲吉嘉磋（Chos-kyi rgya-mtcho，此云法海），生於康熙十九年（1680）。二十五歲時，被選為佑寧寺法臺。為第三世章嘉及松巴智慧光輝之師。康熙五十八年（1719），塔爾寺僧戛勒桑嘉磋（Skal-bzan rgya-mtcho，此云賢劫海）奉清帝命，聘請法海為塔爾寺住持，嗣後亦極受雍正寵信。十二年封為「清淨禪師」，給予敕印。

第三輩土觀呼圖克圖名羅藏曲吉尼瑪（Blo-bzan choskyi ñima，此云善慧法日），生於乾隆二年（1737），無畏空《蒙古佛教史》稱其為乾隆朝國師之一。凡稍治西藏佛教史者，莫不知之。其人學通番漢，著作極富。統計凡十七種，五千七百四十六葉。其與歷史有

闘者，有《貢拔饒薩傳》、《札什嘉磋及其弟子合傳》、《阿旺曲吉嘉磋傳》、《也攝丹丕鐘麥傳》等書。

然善慧法日之所以受人崇仰，名揚全世者，猶不在上舉諸傳記，而在其士林傳誦之佛教史一書。其書名：《說明一切宗派之淵源及教義，善說水晶鏡》。佑寧寺土觀囊版共十二卷。嘉慶六年（1801）著成，時年六十五，已疾病纏身，莫能詳校矣。其內容：天竺聖地內外教派源流、西藏前・後弘期佛教及寧瑪源流、迦當派源流、迦爾居派源流、希解派源流、薩斯迦派源流、覺曩派源流、根敦派源流、苯教派源流、中國（摩訶脂那）儒道宗派源流、中國佛法源流、蒙古・和闐・苫婆羅宗派源流。

善慧法日書於西藏各宗派源流學說，雙方兼顧，每派均分「見」、「修」、「行」三門，以說明之，並各予以批判，在藏文佛教史中，最爲上選。故能傳誦士林，揚名中外。十九世紀末印人Sarat Chandra Das譯爲英文，名曰《Contributions on the religion, history, etc, of Tbe.》，刊於1881至1882年之孟加拉亞洲學會報，民國三十一年，呂澂先生曾將其第十一卷「中土佛教源流」用拉丁字母譯寫刊出，收入成都華西大學中國文化研究所專刊乙種第一册《漢藏佛教關係史料集》。

入民國以後的土觀爲第七輩。民國元年，加封「圓覺妙智清淨禪師」。《清會典》：道光五年（1825），賞「土觀呼圖克圖之呼必勒罕班第清淨禪師」名號，及副札薩克達喇嘛職銜。同治二年（1863），又賞「土觀呼圖克圖清淨禪師」名號，副札薩克達喇嘛職銜印敕，當係第四、第五兩輩之轉身。

〔參考資料〕 日本外務省調查部譯《蒙古喇嘛教史》；金山正好《東亞佛教史》；G. Huth《Geschichte des Buddhismus in der Mongolei》。

土觀宗派源流（藏Grub mthaḥ thams cad kyi khuṅs daṅ ḥdod tshul ston pa legs bśad śel gyi me loṅ）

藏傳佛教史籍。又作《一切宗義綱要正說水晶鏡》、《善說一切教派源流及教義晶鏡史》、《一切宗義明鏡》、《宗教流派鏡史》。係格魯派土觀三世善慧法日（洛桑却吉尼瑪，Blo bzaṅ chos kyi ñi ma；1737～1801）所撰，成書於1801年。

全書分十二章，即(1)印度外道與佛教各派，(2)西藏前弘期・後弘期佛教與密咒古派，(3)噶當派，(4)噶舉派，(5)希解派，(6)薩迦派，(7)覺囊派，(8)新甘丹派（即格魯派），(9)苯教，(10)中國儒教與道教，(11)中國佛教宗派，(12)蒙古、于闐及香巴拉等地佛教諸派。

本書不僅敍及各種宗派之源流與情況，而且對於佛教以外之其他宗教、學派之思想也有簡要陳述。書中對西藏各重要宗派之學說之闡述甚爲簡要，且有作者本人之看法。對於漢地流行之宗派亦能一反傳統見解，給予適當的肯定，故頗爲中外研究西藏學者所重視。本書有若干漢、英譯本。漢譯本有劉立千《宗教流派鏡史》；英譯本有二，一爲印度・達斯（Sarat C. Das）節譯本，一爲義大利・圖齊（G. Tucci）及皮特奇（L. Petech）合譯本，收於《羅馬東方叢書》（Series Orientale Roma）中。

士珪（1083～1146）

宋代臨濟宗楊岐派僧。號竹庵。四川省成都人。俗姓史。初依大慈宗雅學《楞嚴經》，後參龍山佛眼清遠，並嗣其法。政和（1111～1117）末年住和州（安徽省）天寧寺，後歷住褒禪東林寺、聖泉鼓山、溫州（浙江省）雁蕩山能仁寺。紹興十五年（1145）住持溫州江心山龍翔寺，翌年七月十九日示寂，世壽六十四，法臘五十一。著有《竹庵珪和尚語要》一卷，此外，另有與大慧宗杲唱和而成之《東林和尚雲門庵主頌古》一卷。

〔參考資料〕 《聯燈會要》卷十七；《嘉泰普燈錄》卷十六；《五燈會元》卷二十；《續傳燈錄》卷二

十九；《禪宗正脈》卷二十；《續禪林僧寶傳》卷六；《大明高僧傳》卷五。

大天（梵、巴Mahādeva）

㈠**印度部派佛教大衆部的始祖**：音譯作摩訶提婆。生於佛滅後百餘年。其傳記有兩種，一爲大衆部所傳，一爲上座部所傳。根據大天之敵對部派上座部所傳，大天爲中印度秣突羅國的商人之子，顏容端正。長大後，曾犯殺父、殺母、殺比丘之三逆罪，後深悔前非，一日至摩揭陀國雞園精舍，因聞一比丘誦「若人造重罪，修善以滅除，彼能照世間，如月出雲翳」而發心出家學道。

大天天資聰慧，出家後不久便通達三藏文義，又因善於言詞、化導，波吒梨城人大多歸向之。無憂王（阿育王）得知，屢次召請入宮，恭敬供養，並令說法。關於阿羅漢證果的果位境界，他主張五種新說，此即佛教史上著名的「大天五事」。教團因此而分爲贊成五事的大衆部及反對五事的上座部兩派。是爲部派佛教之始。相傳大天示寂時，王及城中士庶欲火葬之，但火不燃，後依一占師之言，灑以狗糞，火炎忽發，瞬間即燒成灰燼，繼而風暴至，灰燼飄散無遺。此上所述，因係大衆部之對立部派——上座部之傳說，故對大天頗有微詞。

另外，又傳大天爲摩哂陀之師，奉目犍連子帝須令，至摩醯娑慢陀羅國（Mahiṣamaṇḍala）傳法云云。對於大天犯三逆罪的傳說，後人多以爲係上座部相承的說法。其他諸傳，則多以爲大天爲高德僧。三逆事件乃爲貶抑大天所捏造的誣蔑之詞。窺基《瑜伽師地論略纂》卷一云（大正43・1b）：

「大天名高德大，果證年卑，王貴欽風，僧徒仰道，既而卓犖無侶，遂爲時俗所嫉，謗之以造三逆，加之以增五事。（中略）既生此謗，乖角紛紜，故言滅後，魔事紛起，競名嚳利，今古所同，虛中構架。」

㈡**制多山部的祖師**：生於佛滅後二百年左右。初從外道出家，後捨邪歸正道，名大天。於大衆部出家，博學多聞，行狀高邁，居於制多山，教化門徒。後因評議大衆部的五事及制戒授受之義，於是分立出西山部、北山住部等。其教義主張菩薩不脫惡趣，供養窣堵波等非情之法不得大果。

另有一說，謂當時摩揭陀國民悉歸佛法，無顧外道者，外道因此衣食不足，乃私自剃髮，與出家衆同住（此稱賊住），受學三藏，但時起紛爭，阿育王乃集衆檢校。然另有數百外道，既聰明博達，亦曉三藏大義，若再除之，恐壞佛法，遂令徙住他處，造伽藍使住之，其中即有一人名大天，多聞博識，爲此等賊住比丘之首云云。

〔參考資料〕 ㈠《大毗婆沙論》卷九十九；《善見律毗婆沙》卷二；《分別功德論》卷一；普寂《義林章纂註》。㈡《異部宗輪論》；《異部宗輪論述記》。

大史（巴Mahāvaṃsa）

錫蘭佛教史籍。相傳爲大名（Mahanama，五、六世紀人）所作。又稱《大王統史》。係以佛教爲中心的錫蘭史，與《島史》（Dīpavaṃsa）並爲錫蘭現存的王統編年史詩。

《大史》雖然是錫蘭王統的歷史，但從目次就可以知道，它大體是佛教的歷史。第一章先是講釋尊的法系，列舉燃燈佛至瞿曇佛（釋尊）二十四佛的名目。其次是釋尊的傳記，其中記載釋尊在世期間，三次來到錫蘭，現出種種奇蹟的情形。

第二章，敍述世界開闢以來，第一位國王——摩訶三摩多的王統，這個王統經過無數萬王，到悉達多太子爲止（釋尊世俗的身分）。其次是記載三次結集、各地佈教，以及毗闍耶（Vijaya）來島（由閻浮大陸到楞伽島）即位等事。從毗闍耶，經過五位國王，到天愛帝須王（Devanampiya-Tissa；250B.C.～210B.C.）。天愛帝須王一即位，就與阿育王有來往。阿育王當時君臨北印度的波吒梨子城，且幾乎支配了全印度。他的兒子摩哂陀及女兒僧伽蜜多，也曾以佈教師的身分，來到錫蘭島。同時

迎入菩提樹一枝，以及釋尊的舍利。

其後，佛教就完全在錫蘭生根。第二十一章以下，在目次上，只敍述諸王的事蹟。但是，其中到處可以看到以下的記載：精舍、像塔、房舍的建造修理；舍利、僧伽的供養；聖典的抄寫；奉獻土地及儲水池給僧團，以及精舍、佛塔舉行祭典等。因此，《大史》比任何書都更像是錫蘭佛教的歷史書。就純粹意義的歷史書而言，本書並不具權威性。但在不注重保存歷史資料的印度及南方佛教諸國裏，這部成立於西元五世紀的書，從印錫佛教關係上說起，使錫蘭佛教歷史、王統，以及一般歷史，得以顯明，並揭開了許多謎底，就這點而言，本書實在功不可沒。

本書有三種修訂本：(1)與《小史》的一部分合編，分爲兩部分；(2)與《小史》合編，分爲四部分；(3)爲目前流行的編訂本，只包括上述兩種修訂本的第一部分，共三十七章，由德國學者威廉．蓋格爾（W. Geiger）編纂，倫敦巴利聖典協會（P.T.S.）出版。但是，包括Dr. W. Rahula在內的錫蘭巴利學者，均不同意此一流行本的編訂法。因爲依照錫蘭的傳統，所謂《大史》，共計一〇一章，亦即不可將《大史》二分爲《大史》與《小史》。此外，A. P. Buddhadatta嘗於其所撰《Corrections of Geigerś Mahavaṃsa》一書中，指出蓋格爾教授的P.T.S.本及其英譯本有頗多誤謬。

本書是在五世紀末，由大名長老依據《島史》與宮廷文件等資料所編纂而成。可視爲大寺派（Mahavihara，堅持錫蘭佛教傳統，態度保守的教派）所傳的佛教史。但是，自毗闍耶王到錫蘭以至天愛帝須王之間，諸王年代的計算均過長而不合理，故在運用本書資料時，當特別注意。自第三十七章第五十一偈以迄第一〇一章第二十九偈（即1815年英國罷黜西里韋迦馬拉辛哈王，佔領錫蘭全島爲止），係十三世紀後，由達摩奇提長老等數人陸續編纂而成。此一部分，即蓋格爾教授所謂的《小史》。

本書的註釋，有八、九世紀的大名長老（與作者同名）所撰《Vaṃsatthappakasinı》一書，一般稱之爲《大史註》，今亦由P.T.S.出版行世。譯本方面，除了前述蓋格爾教授所譯的英譯本之外，另有日譯本《大王統史》，係日本學者立花俊道所譯，以1895年錫蘭政府發行的《Mahavaṁsa-tıka》的本文爲底本，並參照P.T.S.本而成，收於《南傳大藏經》第六十册。此外，東元慶喜所譯的《小王統史》則收在第六十一册。

◉附：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第五章（依觀摘譯）

《大史》（Mahavaṃsa），是西元五世紀後半的詩人大名所撰的敍事詩。作者在書中曾謂：「古人所編史書，或過於冗長，或嫌簡略，且有一再重複者。余將盡量避免此缺陷，且對有問題之材料，盡量以易解之方法敍述之。」事實上，《大史》中的語言與韻律均極爲巧妙。或許這不僅是大名個人天分所致，《島史》、《大史》成立時期與覺音的文獻活動時期一致，因此彼等皆曾得力於錫蘭的巴利文獻。其敍述毫無缺點。《島史》中敍述過於簡單的，《大史》則予以增廣，其他則略之。Geiger嘗如此批評：「《大史》是由可謂爲詩人的人創作出的藝術作品。這位詩人不是以他的天才，而是以趣味、熟練的技巧善用粗野的材料，完成此書。」

另一方面，《島史》與《大史》在資料及組織上極爲類似，有頗多共同詩句。此二書的敍述皆從釋尊開始，謂釋尊嘗三度蒞臨爲羅刹、夜叉、毗舍闍、蛇所盤踞的錫蘭島。其次敍述釋尊以佛眼觀視世間，見此美麗的島上，大蝮蛇王與小蝮蛇之間爆發戰爭，全島將毀，釋尊哀愍之，因此偕諸菩薩飛渡此島，以教理之光明照射，蛇神等因而受教改悔云云。其次是釋尊族譜。從釋尊之父王淨飯王，追溯自太古之王。次述印度佛教之歷史，尤其是有關結集之事。對於佛教的大護法阿育王，《島史》與《大史》皆用大篇幅敍述。接著又述及第三結

集，以及摩哂陀被派遣至錫蘭。敍述至此，歷史的舞台移至錫蘭。亦即敍述某一印度王女與獅子結合，生子西哈婆訶（Sıhabahu）、西瓦利（Sıvalı）。又述錫蘭王的歷史，錫蘭首任國王是毗闍耶王，此王生性狂暴，爲國人所逐，故偕七百隨從出海，幾經險難，後登陸錫蘭島，成爲島王。關於此毗闍耶王及其後繼者的敍述，《島史》的敍述較《大史》簡潔。二書對天愛帝須王的敍述頗費篇幅。此王係於阿育王時代治理錫蘭，摩哂陀即於其爲王時抵錫蘭，在當地奠立佛教，興建最早的佛教寺院。有關摩哂陀之妹僧伽蜜多持菩提樹枝，移植於錫蘭之事，也有詳盡的描述。其次爲摩訶先那（Mahasena）王之前的錫蘭王歷史，其中對首次書寫三藏及註釋的婆多伽摩尼（Vattagamani）王敍述頗詳。《島史》與《大史》都只記載至摩訶先那王過世（西元352年）爲止。亦即眞正由大名撰述的，是三十七章五十偈。其後的記載，係由多人增補，作爲《大史》的續編，即所謂的《小史》（Culavaṃsa）。最前面的附錄，是波洛卡摩婆訶（Parakramabahu）（1240～1275）王治世時，由達摩奇提長老所撰。

雖然《大史》的主題與《島史》相同，但是它卻在同一範圍中加入新材料。尤其在《島史》中，僅以十三偈交待惡王度他伽摩尼王（Duttha-gamani）之事，在《大史》中，卻發展成由十一章（第二十二章至第三十二章）組成的獨立詩篇。第一部描述此王的戰爭功績，第二部記載此王成爲信仰上的英雄。亦即爲了贖罪，他在河上建立大塔婆（Mahathupa）。大名更將若干屬世界文學中的故事，編入自己的著作中。例如《島史》僅敍述毗闍耶等人被海浪沖上海岸，其後，他們在當地建設都市，成立王國；而《大史》則描述毗闍耶的冒險故事。其中，頗爲有趣的故事之一，是伊拉拉（Eḷara）王的事蹟：

「此王在自己臥舖懸掛一鈴，引繩至戶外。凡遭不幸者可鳴鈴求王助之。先有一雌牛鳴此鈴，此牛之子爲王子車駕輾斃。爲此，王以同一馬車輾斃其獨子。其次，有一鳥求助於王。此鳥之子爲一蛇所噬。爲此，王殺該蛇。第三次鈴響。此次係一老婦鳴鈴。據云，其女置米於戶外，欲乾燥之。不料，爲意外之降雨所毀。王因此自忖，必是上天罪罰其近日所犯之過，故斷食懺悔。帝釋知之，乃命雨神帕玖那（Pajjunna），於一週間，固定於夜間某一時刻降雨。」

大名所用而爲《島史》所無的資料，可以認爲係取自古代註釋，主要是《Sıhalaṭṭhakatha-mahavaṃsa》。《大史》與《島史》皆是根據古代註釋，並視之爲史實而載於其書中。此二書皆不能視爲眞正的歷史著作。此因二者甚至未列亞歷山大（Alexander）大王之名，對於阿育王的記錄，都是神奇性的。而且在有關他的記載中，作爲偉大征服者之阿育王，與其說是俗界英雄，不如說是精神上的英雄。惡王度他伽摩尼王，如其名所示，乃與道德典範相背反者；然而《大史》卻視爲宗教性的英雄而讚美之。這是因爲《島史》與《大史》的主要目的，是在教化，而《大史》同時又是藝術詩（Kavya）的緣故。批評家若因其不符史實而斥作者爲僞造者、謊言者，對這些作品或許是不公平的。這些作者絕不是這種人。對吾人而言，可能是神話、傳說、虛構，但對彼等則都是眞實的歷史。由於彼等非有意杜撰，因此，彼等所言及的有關歷史時代以及距其生存年代不遠之事，大多可信。例如關於阿育王的祖父旃陀羅笈多（Candragupta），此書即給予吾人最初的史料。此資料雖不能與希臘的年代相符，但由此多少有助於後人決定佛滅年代。烈維在將中國及錫蘭的編年史作過比較後，發現後者對西元四世紀以後的記事，可以說「雖不是完全無缺點，但卻是確實的」。

吾人所見的《大史》，有二九一五頌，另有增廣爲五七九一頌的傳本，就藝術作品言，雖不足取，但從文獻史的角度來看，是極有用的。又，西元1000年至1250年間所出現的《大

史》的註釋《Mahāvaṃsa-ṭīkā》，也是重要著作。此書不單是解釋性的、教理性的註釋，而且也含有頗多故事、傳說，及原書內容的補充。其中，有的是來自比丘傳承，有些是來自民衆。例如有關旃陀羅笈多與旃那迦（Cāṇakya）的傳說，據註釋者所述，係採自「北寺」註釋。此外，也引用「大寺」的註釋，以及覺音《長部註》（Sumaṅgalavilāsini）、《一切善見律註》（Samantapāsādikā）等。

〔參考資料〕《History of Buddhism in Ceylon》；《Nikāyasaṃgraha》；《Mahāvaṃsa-ṭīka》；《History of Ceylon》；《Epigraphica Zeylanica》；《Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon》；《Ceylon Journal of Science》；《University of Ceylon Review》。

大召

內蒙古自治區內的寺院，爲藏傳佛教格魯派（黃教）在內蒙古所興建的第一座寺廟。位於呼和浩特市舊城內。大召，蒙古語爲「伊克召」，意爲「大廟」。係蒙古土默特部首領阿拉坦汗（明譯作俺答）所修建。建成於明神宗萬曆八年（1580）。明時賜名弘慈寺；崇禎十三年（1640）重修，賜名無量寺。由於此寺最早用蒙文翻譯藏文《甘珠爾》，故亦稱甘珠爾廟；又因寺內供奉銀佛像，故俗稱銀佛寺。此外，本寺亦名釋迦牟尼廟、阿拉坦召。

寺內主要建築有大殿、過殿、東西配殿、山門、九間殿等。其中，大殿採藏漢式喇嘛廟形式，由前、中、後三部份組成。前部是一雙層三開間的前殿，中部是經堂，後部是佛堂。堂內正中供奉銀鑄的釋迦牟尼像，像前有一對金色木雕巨龍蟠於木柱上，張牙舞爪，十分生動傳神。殿前有明．天啓七年（1627）所鑄的鐵獅一對，鐵香爐上並鑄有蒙古族工匠的姓名。其餘堂舍建築則依漢族寺宇形式而造。

大同（819～914）❶

唐代禪僧。屬青原派下，翠微無學的法嗣。舒州（安徽省）懷寧人，俗姓劉。幼時出家，初閱《華嚴經》，發明性海，後謁翠微，頓悟玄旨。其後，周遊四方，不久，歸故土，隱棲於投子山三十餘載，故後世多稱之爲「投子大同」。時請益者常盈其室，師均以無畏辯才隨問遽答。乾化四年坐化，世壽九十六，謚號「慈濟大師」。

◉附：《景德傳燈錄》卷十五〈舒州投子山大同禪師〉（摘錄）

一日，趙州諗和尚至桐城縣，師亦出山，途中相遇未相識。趙州潛問俗士，知是投子，乃逆而問曰：「莫是投子山主麼？」師曰：「茶鹽錢乞一箇。」趙州即先到庵中坐，師後攜一缾油歸庵，趙州曰：「久嚮投子，到來只見箇賣油翁。」師曰：「汝只見賣油翁，且不識投子。」曰：「如何是投子？」師曰：「油油。」趙州問：「死中得活時如何？」師曰：「不許夜行，投明須到。」趙州曰：「我早侯白，伊更侯黑。」（中略）

問：「枯木中還有龍吟也無？」師曰：「我道髑髏裏有師子吼。」（中略）

問：「那吒太子析骨還父，析肉還母，如何是那吒本來身？」師放下手中杖子。（中略）

問：「千里尋師，乞師一接。」師曰：「今日老僧腰痛。」

菜頭入方丈請益，師曰：「且去，待無人時，來爲闍黎說。」菜頭明日，伺得無人，又來請和尚說，師曰：「近前來。」菜頭近前，師曰：「輒不得舉似於人。」（中略）

問：「和尚未見先師時如何？」師曰：「通身不奈何。」曰：「見先師後如何？」師曰：「通身撲不碎。」曰：「還從師得也無？」師曰：「終不相孤負。」曰：「恁麼即從師得也？」師曰：「自著眼趁取。」曰：「恁麼即孤負先師也？」師曰：「非但孤負先師，亦乃孤負老僧。」

問：「七佛是文殊弟子，文殊還有師也無？」師曰：「適來恁麼道也，大似屈己推

人。」

〔參考資料〕 《祖堂集》卷六；《聯燈會要》卷二十一；《五燈會元》卷五；《釋氏稽古略》卷三；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷〈支那の部〉第三編。

大同❷

歷史古城。位於山西省北部、長城南方五十公里處，是大同盆地的中心。古稱平城，地處內外長城間，三面環山，地勢險要，自古即爲我國北方重鎮及漢、滿、蒙各民族交會處。北魏．拓跋珪在此建都，改名大同。遼、金置大同府，以爲陪都。明、清亦爲府治，民國廢府存縣。今中共置爲山西省轄市。

大同西郊十六公里的武周山南崖有著名的雲岡石窟。石窟依山開鑿，因崖結構，東西綿延一公里。現存主要洞窟五十三個，其中較大的石窟有二十一個，大小石雕像五萬一千多尊，是中國最大的石窟羣之一。窟中最大的佛像高達十七公尺，最小的只有幾公分。菩薩、力士和飛天等形象生動活潑，尤其是藻井上成羣的飛天，凌空飛舞，姿態飄逸。塔柱上蟠龍、獅、虎和金翅鳥等的雕造，以及植物紋樣的刻劃，皆是引人入勝的傑作。

大同城內外的文物古蹟非常豐富，如：遼．清寧二年（1056）所建的應縣木塔、遼．重熙七年（1038）建造的華嚴寺、明朝九龍壁以及北魏、金代和明代的墓葬物等。

大寺（巴Mahā-vihāra）

錫蘭最早的精舍，古來爲錫蘭佛教中心。傳有諸多經典註釋，現存巴利三藏也多爲該寺所傳。音譯作摩訶毗訶羅。位於錫蘭島舊都阿㝹羅陀補羅城（Anuradhapura）南方的大雲林（又作大眉伽林，Maha-meghavana）。傳說阿育王第三次結集後，其子摩哂陀奉命至錫蘭弘法，爲該國國王天愛帝須（Devanampiya-tissa）宣說《象跡喻小經》（Culahatthipadopamasutta），並於七日間度化八千五百人，王對其十分敬重，乃於城南的大雲林結界，爲其建造房舍、浴池等，並作爲該國佛教的講學地。此即大寺的起源。

其後，摩哂陀之妹僧伽蜜多（Saṃghamitta）亦應王之請，至錫蘭弘法，並將印度菩提伽耶的菩提樹枝移植於大雲林中。摩哂陀示寂後，大寺嘗爲其建造塔廟。西元前二世紀末，度他伽摩尼王（Duṭṭhagamaṇı）復於大寺北鄰營建壯麗的銅殿（loha-pasada）。西元前一世紀，婆多伽摩尼王（Vaṭṭagamanı）於王城之北建無畏山寺（Abhayagiri-vihara）獻給大寺的摩訶帝須（Mahatissa）長老；後長老被大寺擯出，其門徒乃與大寺分離，占據無畏山寺，號無畏山寺派。此後，錫蘭佛教遂分成二派——大寺派與無畏山寺派。

依《大唐西域記》卷十一〈僧伽羅國〉條所載（大正51．934a）：「佛教至後二百餘年，各擅專門，分成二部，一曰摩訶毗訶羅住部，斥大乘習小教；二曰阿跋邪祇釐住部，學兼二乘，弘演三藏。」大寺派專學小乘，無畏山寺派則大小二乘兼學，因此兩派一度產生教權之爭。四世紀初，傾向無畏山寺派的摩訶先那（Mahasena）曾大肆破壞大寺，後因宰相眉伽槃那跋耶（Meghavaṇṇabhaya）舉兵勸諫，王乃謝罪、重建。其後，大寺又漸次繁榮，據《高僧法顯傳》所載，當其西遊時（五世紀初），寺中住有比丘三千人，盛極一時。十二世紀末，波洛卡摩婆訶王（Parakramabahu）時，也頗爲興盛，但隨即歸於沒落，乃至荒廢。今僅存菩提樹及銅殿等遺跡。

〔參考資料〕 《翻梵語》卷八；《大王統史》；早島鏡正《初期佛教と社會生活》。

大佛

指巨大的佛像。其材料多用岩石或金屬，木造者較少。一般佛像高度多以人身的二倍（即一丈六尺）爲定量，超過一丈六尺者即稱作大佛。古來，印度、西域諸國製作了不少大佛。如法顯《佛國記》所載，北印度陀歷國的木造彌勒菩薩像，長八丈，足趺八尺，齋日常

有光明，諸國王競相供養。另依《大唐西域記》卷二所述，大伽藍側有彌勒菩薩像，高百餘尺，為末田底迦阿羅漢所造。大佛的種類，立像、臥像、坐像皆有。《西域記》卷一謂梵衍那國王城東北，有高約百四、五十尺的立佛石像、高百餘尺的鍮石釋迦佛立像，城東伽藍中有高千餘尺的佛入涅槃像。又，緬甸白古市外，現有一大涅槃像，一部分用磚、一部分用天然岩築造，長百八十二尺，肩高四十六尺，是現存大佛中罕見的巨像。

我國的大佛，起源甚早。梁・天監年中（502～519），僧祐嘗造大佛像安置於光宅寺與攝山，又刻石大佛置於剡縣。北魏文成帝時，沙門統曇曜請求帝於京城之西開石窟，造高達六、七十尺的佛像，後來，又以赤金十萬斤、黃金六百斤造高約四十三尺的釋迦佛立像，置於天宮寺。又，洛陽龍門山石龕的佛像係北魏時所雕造；唐・咸亨三年（672）在同地造高達八十五尺的盧舍那佛。

隋煬帝大業二年（606），帝於龍山造阿彌陀坐像百三十尺。唐・久視元年（700），武后詔令天下僧尼每日出一錢，於白司馬坂造大像。依《佛祖統紀》所載，開元十八年（730），僧人海通在嘉州（四川省樂山市東）凌雲寺鑿石雕造約三六〇尺高的彌勒坐像，並建九層閣殿覆之。此即我國最大的石刻佛像——樂山大佛像。

上述諸石佛像，迄今尚存，而金屬所造者在兵亂之際，皆遭鎔冶。至於後世所作的直隸省正定府龍興寺金銅觀音像、北京雍和宮彌勒立像等也都是巨型的佛像。

此外，台灣與香港佛教界在二十世紀以後，也陸續塑造若干大佛像，茲表列如右。

朝鮮自古即有造彌勒巨像的風氣，如存於忠清道恩津灌燭寺的大佛高約六十五尺，係作於高麗・光宗十九年（968）至穆宗九年（1006）。

關於日本大佛，安置於東大寺金堂的金銅毗盧舍那佛坐像高五丈三尺，乃天平勝寶元年（749）完成。其次，嘉承二年（1107），藤原清衡發願造高四丈的阿彌陀佛木像，置於奧州平原大長壽院，不幸於建武四年（1337），與大長壽院同付之一炬。天治元年（1124），膽西發願於京都東山雲居寺勝應院造立高八丈的阿彌陀佛木像，外鍍以薄金。嘉禎二年（1236），九條道家發願於京都東山東福寺造高五丈的釋迦牟尼佛像。建長七年（1255）落成，亦為木像，有新大佛之稱。戰國時代俚諺云：「南都半佛雲居，雲居半佛東福。」不久，雲居寺大佛毀壞，東福寺大佛亦於明治十四年（1881）與佛殿同遭大火燒毀。曆仁年間（1238），淨光發願於相模鎌倉深澤里造高八丈的阿彌陀佛坐像，亦為木像，又作佛殿安置之，建長四年（1252）改成銅像，又由於地近海濱，波濤侵襲，堂宇倒壞，佛像仍存。慶長七年（1602），豐臣秀賴為資先考冥福而發願於京都東山方廣寺造立大佛，邀請應其監工，後因失火，工程乃中挫，經十五年再興，二年後完成，即毗盧舍那佛坐像，高六丈三尺。寬文二年（1662）四月，依伊豆守松平信綱的意見而將佛像鎔鑄成錢貨，並改成木像，寬政十年（1798）七月，又遭雷火擊毀，後又以木製作，今尚存。寬永八年（1631），丹波守堀直時發願於江戶東叡山寬永寺造高二丈二尺的釋迦牟尼佛像，由於是塑像，不久遭地震而倒壞。明治二十二年（1889），攝津兵庫的紙商——南條莊兵衛發願於神戶熊福寺安置二丈八尺的

地 點	寺 院	佛像名稱	高 度
台灣・基隆	大佛禪院	觀世音菩薩像（立像）	七十四尺
台灣・台中	寶覺禪寺	彌勒佛（坐像）	八十八尺
台灣・台中	萬佛寺	藥師佛（坐像）	七十尺
台灣・台中	護國清涼寺	(1)觀世音菩薩（立像） (2)大勢至菩薩（立像）	(1)五十六尺 (2)五十六尺
台灣・彰化	八卦山	釋迦牟尼佛(坐像)	七十二尺
台灣・台南	菩提寺	觀世音菩薩(坐像)	八十四尺
台灣・高雄	佛光山	接引佛(立像)	一二〇尺
香港	寶蓮禪寺	釋迦牟尼佛(坐像)	七十九尺

釋迦牟尼佛坐像，屢經改鑄，完成於二十四年（1891）三月。又，山城笠置寺及大和大野寺有筋雕彌勒像，是石像，亦屬於大佛的一種。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷五十三；《古今圖書集成》〈神異典〉卷九十三；《太子傳古今目錄抄》；《諸寺緣起集》；《南都七大寺日記》。

大佑（1334～1407）

明初天台僧。字啓宗，號蘧庵。姑蘇吳縣（江蘇省吳縣）人。十二歲出家，通內外經書，隨古庭善學華嚴，從九皐聲習《摩訶止觀》。後於弘教天泉澤會中擔任懺首一職。一日閱元．蒙潤《天台四教儀集註》而有所省悟，乃漸通達天台教旨。後住持甫里白蓮寺，尊蒙潤爲遠祖。

明．洪武四年（1371），奉召入京，翌年參預蔣山的廣薦法會。十年移居姑蘇北禪寺，講《般若心經》、《金剛般若經》及《楞伽經》，隨喜者衆。接著又被請爲嘉定圓通寺開山，爲講寺之首。後歸西山，築室號眞如，修念佛三昧。二十六年，拜僧錄司右善世，二十九年升左善世，考試天下僧徒，因功賜袈裟、衣衾、鞋履。三十二年，以年老爲由，退居姑蘇。永樂三年（1405）奉詔入京，纂修佛典，總括般若要義，稿成後染微疾，五年（1407）正月二日入寂，享年七十四。著書有《淨土指歸集》二卷、《阿彌陀佛經略解》、《金剛經校勘》、《天台授受祖圖》、《撰法華撮要圖》、《淨土解行二圖》、《淨土眞如禮文》、《華嚴燈科》、《淨土九蓮燈科》各一卷等。得法弟子有慧徹、德完。在《淨土指歸集》中，曾謂《六祖壇經》以理奪事，痛斥禪者之弊。

〔參考資料〕《續佛祖統紀》卷下；《釋鑑稽古略續集》卷二；《金陵梵剎志》卷二；《吳都法乘》卷六；《中國淨土教理史》（《世界佛學名著譯叢》51）。

大我（1709～1782）

日本淨土宗僧。字孤立，號白蓮社天譽。江戶人。初隨湯島靈雲寺慧光出家，後歷訪名山靈地，到吉野西行庵苦修，二十三歲時捨密教歸淨土。接著離開吉野東上，追隨鎌倉光明寺稱譽眞察深究宗要，並旁修法華、華嚴、戒律、禪以及儒學、國學等。元文三年（1738）隨眞察轉住知恩院，再上京都。延享二年（1745）眞察圓寂後，隱居在金戒光明寺松風軒。寬延三年（1750）住石清水正法寺。數年後，因倦於寺務而佯狂，結庵於岡崎，號夢庵。明和四年（1767）依增上寺妙譽定之請，歸江戶，住姥池愛蓮庵，號武藏野的草端房。著有《性惡論》、《紫朱論》等書以論難其他宗派之教義。天明二年（1782）八月示寂，年七十四。

〔參考資料〕《略傳集》；《夢庵戲歌集序》；《淨土宗史》。

大事（梵Mahāvastu）

印度部派佛教的重要典籍。爲說出世部之律藏中所含佛陀傳記的單行本。Mahavastu爲Mahāvastu-avadāna的略稱。Mahavastu意譯爲大事。此「大事」指佛陀的出現於世之一事。avadāna，意謂譬喻、故事、傳記。根據卷首所載，本書是依據說出世部（Lokottara-vādinaḥ）的律藏所編成。根據一般的傳說，大衆部（Mahāsaṅghika）是最早分裂的部派，說出世部則在其後從大衆部分出，其教理主張佛陀爲一超越世俗（lokottara）的聖者，而本書所傳的佛傳完全與說出世部的教理相符。

本書由梵文寫成。第一篇，首先描述釋尊在燃燈佛時代行菩薩行的事蹟，接著描述釋尊在過去佛時代所行的菩薩行。第二篇，先就菩薩（指釋尊之前生）所上生的兜率天作種種介紹，再敍述菩薩決定投胎於摩耶夫人腹中，進而敍述有關投胎和降生的神蹟，以及王子出城、惡魔來誘、最後在菩提樹下成正覺等等。第三篇的主要內容，可以說和巴利律藏《大品》所說相同，是有關釋尊最初的傳道及佛教僧團

興起的記載，並述及諸大弟子的本生。

本書雖以說出世部所傳的佛陀生平爲主題，但其間穿插許多本生故事、譬喩及其他教條性的經典。敍述佛陀事蹟或本生故事時，同一段內容先以散文敍說，其次再以韻文複述的情形頗多，而韻文的篇幅有時與散文差異頗鉅。書中的本生故事，大多改編自巴利聖典《本生經》，但有一部分內容和《佛本行集經》所說一致，因此，部分學者以《佛本行集經》爲本書之漢譯，然二書內容差異頗大，實不容相混。另外有些故事，如卷首有關地獄的敍述，則與《往世書》頗爲類似。又，本書雖屬小乘佛教典籍，但書中含有若干大乘思想，如書中說只要禮拜世尊便能得證涅槃，繞塔、以花供養、禮拜即能獲得無量功德。

如上所述，本書的編輯雜亂而不統一，因此本書應是在長時間裏，經多位編者之手才編成現在的形式。歐洲學者溫特尼茲（M. Winternitz）推定其完成於四世紀以後，其核心則形成於西元前二世紀左右。

本書尚無漢譯，也沒有藏譯本。其原典經法國學者西那（É. Senart）校訂，於1882至1897年分三卷出版。對此原典的研究，有F. Edgerton 的《Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary》（1953）、H. Günther的《Die Sprache des Mahavastu》（1942）。全譯本有J. J. Jones的《The Mahāvastu》3vols，1949、1952、1956年於倫敦出版（SBB）。

◎附一：印順《原始佛教聖典之集成》第五章（摘錄）

現存梵本的《大事》，首明「中國（佛教的中國）聖大衆部中，說出世部所誦律藏之大事。」《大事》全稱爲《大事譬喩》（Mahāvastu-avadāna），爲大衆部的一派，說出世部（Lokottara-vādinaḥ）的佛傳。明四種受具，確與《僧祇律》相合。《大事》與律藏有關，是沒有問題的。然《律藏之研究》，認爲《大事》是出於律藏的。部分的佛傳，與《銅鍱律》〈大犍度〉中的佛傳相近，所以《大事》是以這一部分爲本，獨立而擴大組織，成爲現在形的《大事》。結論是：《大事》佛傳的一部分，出於律藏，當然是《僧祇律》；《僧祇律》本來是有佛傳的。然從犍度部的成立過程來說，現存的《僧祇律》〈雜誦跋渠法〉，有關「受具足」的解說，還是依標作釋的「摩得勒伽」，還沒有演進到成爲獨立的，完整而有體系的「受戒犍度」階段。所以推論原形的《僧祇律》，有〈大犍度〉那樣的佛傳，是無法置信的。〈雜誦跋渠法〉「四具足」的解說，與佛的事迹相結合，如《僧祇律》卷二十三說（大正22・412b～415c）：

「世尊在菩提樹下，最後心廓然大悟，自覺妙證。」

「如來喚善來比丘，度人出家。（中略）如來所度阿若憍陳如等五人，善來出家，善受具足。（中略）次度滿慈子等三十人。次度波羅奈城善勝子。次度優樓頻螺迦葉五百人。次度那提迦葉三百人。次度伽耶迦葉二百人。次度優波斯那等二百五十人。次度汝（舍利弗）大目連各二百五十人。次度摩訶迦葉、闡陀、迦留陀夷、優波離。次度釋種子五百人。次度跋渠摩帝五百人。次度羣賊五百人。次度長者子善來。」

「從今日制受具足法，十衆和合，一白三羯磨，無遮法，是名善受具足。」（佛在王舍城竹園制）

「舍衞城中，有居士名阿那邠坻，素與（王舍城居士）爵虔，時相親友，來（王舍）到其家。（中略）佛爲說法（中略）欲還舍衞城起立精舍。（中略）遣富樓那入海採寶，（中略）既出家已，（中略）到輸那國，（中略）此中應廣說億耳因緣。」

這些事迹，不是次第連貫的、敍述詳細的佛傳。但如將這些片段的事迹，連貫而編述出來，不就是佛傳嗎？這些片段的事迹，不就是佛傳的來源嗎？《大事》是佛傳，《大事》之

所以屬於律藏，是這樣的根據於《僧祇律》，而並非根據什麼《僧祇律》的佛傳。現在形的《僧祇律》還沒有進展到佛傳的階段，更不用推想原形的《僧祇律》了！

◉附二：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第六章（依觀摘譯）

《大事》是小乘古老學派所持重要典籍之一。書中自言其乃根據大衆部說出世部之律藏所成。根據一般傳說，大衆部是最早分裂的部派。說出世部則是在其後的分裂時，從大衆部所分出者。其教理主張：佛陀為一超越世俗（lokottara）之聖者，僅在表面上順應世間而已。《大事》一書，以佛陀的傳記為其主要內容；而書中所傳的佛陀傳記則與說出世部的教理完全相符。也就是說，書中充滿著令人驚歎的神蹟。就這一點來說，本書與巴利聖典中敍述佛陀一生的同類典籍並無二致。兩者皆言及帶有神奇意味的，有關釋尊投胎、降生、成正覺及最初傳道的事蹟。《大事》以三篇的篇幅敍述釋尊事蹟；這一點與《因緣故事》相同。在第一篇中，首先描述釋尊在燃燈佛（Dipankara Buddha）時代，行菩薩行的一些事蹟，其次再提及其他過去佛時代所行的菩薩行。第二篇，先就菩薩所再生的兜率天，作種種介紹，其次敍述菩薩決定投胎於摩耶夫人腹中，進而敍述有關投胎與降生的一些神蹟，以及王子出城、惡魔來誘、最後菩提樹下成正覺等等。第三篇主要所敍述的，可以說與巴利律藏《大品》所說相同，是有關最初的傳道與佛教僧團興起的記載。這也是為什麼儘管《大事》書中有關加入僧團的敍述異於其他典籍，且絲毫沒有關於「律」的記載，却仍然被認為隸屬於律藏的原因所在。

雖然《大事》一書主要在敍述說出世部所傳的佛陀生平，但是全書所述者不止如此，因此事實上無法確定本書結構。也就是在有關釋尊的事蹟中，不斷地穿插其他事件，例如諸多本生故事、譬喻以及其他教條性的經典等。這些穿插進去的資料打散了原先的結構，令人無法確知其整體大意。章節之間幾乎沒有任何整理，甚至連確立它們彼此有什麼關連的努力都沒有。此外，在佛陀事蹟或本生故事的敍述中，同一段故事先以散文，其次再以韻文複述的情形非常多。韻文的篇幅有時候與散文差異頗大，有時候只是些許差異。甚至於同一故事會在好幾個地方出現，而故事內容只有少許變動。例如關於佛陀降生的傳說，至少在書中出現了四次。語言也不統一。書中的韻文或散文，都是用「混合梵文」書寫；而這種語言有時候與梵文極為類似，有時候又極不相同。韻文更是古老。在文體方面，可以很明白地區分出書中的新古部分。

除了前文所述之外，本書對於佛陀的敎說，沒有提出任何新觀點，對說出世部的特殊敎義也沒有言及。雖然如此，但是，本書仍是一極為重要的典籍。這是因為書中保存了甚多巴利聖典中所可看到的古傳。例如有關王子悉達多出城的記載，就與《中部》（二六・三六）所載極為類似；鹿苑說法的記載，則可以在《小誦》、《天宮事》、《佛種姓》、《長部》中的〈大典尊經〉、《中部》的〈長爪經〉、《相應部》的〈惡魔相應〉、《法句經》中的〈千品〉、《經集》中的〈出家經〉、〈精勤經〉、〈犀角經〉中看到。敍述佛陀誕生的詩篇中，也含有古老的民謠。

本書更由於含有頗多本生故事及其他故事而顯得更有價值。全書大半由本生故事構成。這些本生故事一部分是純散文，一部分韻、散相混，有時候先以散文敍述，接著再以韻文複述。菩薩的身份有時候是統治世界的王，有時是商人之子、婆羅門、龍王之子、獅子、象等。書中的本生故事大多改編自巴利聖典《本生經》中的故事，有時候其雷同的情形幾乎是一字不漏，有時則多多少少有些差異。例如《Suyāmaka-jataka》中，Peliyakṣa王以箭射殺婆羅門子的故事，正是《Sāma-jataka》的改編。《Kinnari-jataka》的內容雖與巴利《

本生經》中Kinnarā仙女的故事稍異，但兩者的性質却是相同的。《Kuśa-jataka》第一次出現時，其內文所述與巴利本大爲不同，而第二次以韻文出現時，其中的韻文則與巴利本中的偈頌相符。爲美色所惑的一角仙（Ekaśṛṅga）的故事，正保留了巴利本〈Isisiṅga〉散文中所散佚的古趣；此一故事被當作可敬的傳說而大量增廣。如同巴利《本生經》第五二一則〈Tesakuṇa-jataka〉所記載的故事一般，在本書中也有一則故事敍述Brahmadatta王獲得了三顆鳥蛋，從這三顆鳥蛋中孵出三隻賢鳥，然後這三隻賢鳥教導Brahmadatta爲王之道。

然而，書中仍然含有頗多與巴利《本生經》不同的本生故事與譬喩。其中最常見的主題，是讚歎極爲强烈的自我否定與布施的菩薩精神。例如在Arka王的故事中，Arka王曾以八萬座七寶所成的窟院獻給當時的佛陀。此外，也曾經爲了要獲知一句金言而奉獻自己的妻子。書中有些故事，不禁令人想起婆羅門的《往世書》。例如卷首有關地獄的敍述，就與《Mārkaṇḍeya-Purāna》中所述，頗多類似。〈諸王統譜〉的記載，正是《往世書》中有關世界形成的敍述。在一則本生故事中，Rakṣita仙人能以自己的手觸摸太陽與月亮。大乘的精神與《往世書》的精神頗爲類似。具有大乘經典特質的《大事》中的一些故事，恰如走馬燈似的，一再地出現在舞台上。這些故事不單是在顯示聖者的神通力，同時也是在讚美佛陀。例如在〈Chattravastru〉中，佛陀解除了首拉瓦斯提市的災疫後，諸神爲表示敬意，紛紛欲爲佛打傘遮蔭。於是佛陀運用祂的神通力，使每隻傘下都有一尊佛安坐，因而每一位神都認爲佛陀是坐在自己的傘下。

即使如前文所述，本書爲小乘佛教所屬，但書中仍含有諸多具有大乘傾向的故事。所以擁有如此衆多特色，或許是因爲流傳在大衆部與說出世部之間的佛陀觀，乃小乘邁向大乘的過渡期產物。但是，有些章節則是被穿插進去的。例如在第一篇中，有關於十地的敍述。其中言及菩薩行者在一一地所必具有的德相。而在這些敍述之中，穿插了對佛的讚歌。這種讚歌與《往世書》中用來讚歎毗濕奴與濕婆的讚歌沒有兩樣。此外，諸如由於佛陀至高無上，因此只要禮拜世尊，便能證得涅槃；只要繞塔，以花供養、禮拜，自能獲得無量功德……等等的敍述，無一不是大乘佛教的精神。又，當我們讀到書中敍述佛陀微笑放光普照一切國土的記載時，不禁會想起大乘經典中與此相似的無數章句。有無量無數的佛陀、菩薩非由父母所生，而是由自己的本質所生等，凡此種種，皆令人聯想起大乘佛教。

我們很難從《大事》的結構去推斷它的成立年代。書中有頗多記載顯然極爲古老，尤其從所使用的語言以及本書是說出世部所持的典籍等等，在在都能證明本書有古老成分。另從大乘經典是方言與純梵文之交互運用，而本書則全部以混合梵文書寫的情形看來，本書的確具有相當古老程度。《大事》中與巴利聖典共通的，並且可溯及其最早源流的諸多章句，無疑的，是極古的資料。例如《犀角經》（Khadgaviṣāna-sūtra）中的偈頌，或許還比巴利《經集》〈犀角經〉（Khaggavisāna-sutta）所載更爲古老。但是，在《大事》中，將欲臨終的五百辟支佛在歌誦詩句時，他們所唱的却與「他就像犀牛那樣獨自的流浪」有些差異。又，不能認爲散文體與偈頌體的古度相當。前述的那些有大乘傾向的特徵，以及一些影響犍陀羅美術雕刻的章句，同樣都屬於西元後不久的作品；從書中言及匈奴（Hun）、漢語、筆書文字以及稱星相家爲Horāpāṭhaka看來，其年代可以推至西元四世紀。但是，本書的核心部分是相當古的，儘管有四世紀時的增廣以及其後的增添穿插，然而仍可推定其原形的成立大約在西元前二世紀。其中的大乘傾向，只不過是向大乘佛教稍加借用而已。因爲實際的大乘教理只有少數被混入書中，而且書中絲毫見不到大乘神話的痕跡。

〔參考資料〕 荻原雲來、久野芳隆《梵文Mahāvastu-avadānaの研究》；渡邊照宏《マハーヴァッツ地獄品の研究》；久野芳隆《菩薩十地思想の起源、開展及び內容》；平等通昭《梵文佛傳文學の研究》；B. C. Law《A Study of the Mahavastu》；E. Windisch《Die Komposition des Mahāvastu》；平川彰《律藏の研究》；干潟龍祥《本生經類の思想史的研究》。

大定（1823～1906）

清末僧。湖北黃陂人，字密源。俗姓鄧。本名大頂。自幼茹素，從隋州仁聖寺本分披剃。年三十二，授具足戒。後遭逢寇亂，三次爲賊所擄，皆以因緣得脫賊亂。避兵年餘，居徙不定。嘗入蜀至寶光寺，機緣未契；乃歷參五台、九華、普陀諸刹，後至金山謁觀心。觀令參「念佛是誰」而有省。初時，觀問其名時，誤聽爲大定，乃曰：「一定多少時？」對曰：「不墮諸數。」觀笑曰：「可謂大定矣！」此後乃更名爲大定。

觀心示寂後，大定應衆請，繼任方丈，時年五十一。任職二年，即行退席，仍禪誦不倦。光緒三十二年泊然而寂，年壽八十四。塔於五峯山之陽。師生平教人眞參實悟，不貴口頭利滑。偶拈古人論說，亦能得其要。

大勇（1892～1929）

近代密宗行者。四川巴縣人，俗姓李，名錦章。清末曾參加革命，民國成立，歷任軍政司法等職。1919年，依太虛出家，法名傳衆。翌年於金山寺受戒，旋往五台禮文殊。1922年，與持松聯袂東渡日本，於高野山密宗大學習東密，得阿闍黎位。1923年冬回國，先後於上海、杭州、武漢等地傳法。翌年秋赴北京，依白普仁喇嘛習藏密，旋於慈因寺成立藏文學院。1925年，率大剛、法尊、超一、觀空等二十餘人，組織留藏學法團，赴藏學法。1927年，抵甘孜札迦寺，舊疾復發，1929年圓寂於札迦寺。世壽三十七，僧臘十年。譯有《菩提道次第略論》等。

師逝後，相從者悲悼哀慕，共推大剛主持建塔，並依絳巴格西占卜指示訪求轉世。1932年，於康定包家鍋莊，覓得大勇呼都圖。1940年，由大剛、廣潤、密慧諸師護送入藏學法。1945年冬，罹患急症而辭世，時年僅十五。

〔參考資料〕 東初《中國佛教近代史》；《佛教古今人物談》〈阿闍黎並轉世呼都圖合傳〉。

大師（梵śāstṛ，巴satthar）

㈠佛、菩薩的尊稱：佛、菩薩爲人天導師，故有此稱。《行事鈔資持記》卷上（大正40・161a）：「大師者，所謂天人之師，即十號之一。以道訓人故彰斯目，然以師通凡小，加大簡之，是則三界獨尊，九道依學，唯佛大聖，得此嘉號，自餘凡鄙，安可僭稱！」《佛遺教經》云（大正12・1110c）：「於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，（中略）當知此則是汝大師，若我住世無異此也。」

㈡朝廷賜予有德之僧的稱號：多爲諡號。如唐懿宗咸通年間（860～873）御賜雲顥爲「三慧大師」，日本清和天皇貞觀八年（866）御賜最澄爲「傳教大師」。後世亦常尊通曉佛教教義且具盛德者爲大師，如智顗，人稱智者大師、天台大師；吉藏，人稱嘉祥大師。此外，近代佛教界亦有「太虛大師」、「歐陽（漸）大師」之稱號。

㈢指如來、阿羅漢和有學的聖者三種：出自《本事經》卷七。係小乘所說。即：

⑴如來出現於世間，爲諸衆生開示正法，宣說四諦，利益無量衆生，令得無量安樂，故名爲第一大師。

⑵阿羅漢是無學之聖者，諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，出現於世間，爲衆生之大師，如佛所作，故稱爲第二大師。

⑶有學之聖者是前三果之人，具修梵行，聞十二部經而善知其義，爲世人之大師，如佛所作，故名。

《本事經》以偈頌說此三大師之義，文云（大正17・697c）：

「有三種大師，若出現於世，能利益安樂，天人等世間，一者謂如來，二無學弟子，三有學弟子，具淨戒多聞。如是三大師，天人等應供，能宣說正法，廣開甘露門，令無量衆生，永盡諸有結，解脫生死苦，證常樂涅槃。譬如善導師，能示人善道，正順而行者，得安樂無疑。如是三大師，示衆生四諦，修行無放逸，定超生死邊。」

〔參考資料〕 (一)《禪苑清規》卷二。(三)《長阿含》卷十五〈究羅檀頭經〉；《大般若經》卷四三四。

大訢（1284～1344）

元代臨濟宗僧。晦機元熙之弟子。俗姓陳，九江義門人。幼年於本郡水陸院出家，入廬山謁開先寺一山萬。後詣百丈，就晦機參究，一日，豁然有所得，旋出世弘法於吳興之烏回，復遷於鳳山天竺。文宗天曆二年（1329），金陵潛龍之舊邸被改建為龍翔大集慶寺，大訢奉詔為開山第一世，領五山寺院，受賜「廣智全悟大禪師」之號。後奉勅赴闕，於奎章閣說法，對揚稱旨，蒙賜貂裘金衲衣。

順帝時，奉旨校正《百丈清規》。至元二年（1336），受賜「釋教宗立」之號。至正四年五月二十四日，因疾入寂，享年六十一，臘四十六。葬於石頭城頭院後岡。有語錄四卷行世。得法弟子有宗泐、正祖等。

〔參考資料〕 《增集續傳燈錄》卷四；《釋鑑稽古略續集》卷一；《五燈嚴統》卷二十二。

大悲（梵、巴mahākaruṇā）

指佛菩薩的大悲愍心。小乘有部以之為佛之十八不共法之一，大乘法相宗謂其為佛之百四十不共法之一。或以之為四無量心之一，如《華嚴經》分十種大悲，《寶雨經》謂佛有三十二大悲。或與「大慈」聯用以顯觀音之慈悲。茲依大、小乘所說，略述如次：

(一)**小乘所說**：《大毗婆沙論》卷三十一云（大正27．159b）：

「拔濟有情增上苦難，故名大悲；謂從地獄、傍生、鬼趣大苦難中拔濟令出，安置人天喜、樂等處。復次拔衆生出增上淤泥，故名大悲；謂有情類沒在煩惱大淤泥中，授正法手拔之令出，安置聖道及道果中。復次授諸有情增上義利，故名大悲；謂教衆生斷三惡行，修三妙行，種植尊貴富樂種子，感得尊貴大富樂果，形色美妙，衆所樂見，膚體細軟，光明清淨，或為輪王，或作帝釋，或為魔王，或作梵王，展轉乃至或生有頂，或復種植三乘種子，引得三乘菩提涅槃，如是皆由大悲威力。」

大悲之所以為「大」，共有下列五義：(1)資糧大，以大福德智慧之資糧所成。(2)行相大，此力能於三苦境作拔苦之行相。(3)所緣大，總以三界有情為所緣。(4)平等大，離怨親等差別，普遍利樂諸有情。(5)上品大，此為最上品，更無餘者能齊於此。

此外，大悲與悲也有八種不同：(1)自性異：大悲以無癡（智慧）為體，悲以無瞋為體。(2)行相異：大悲緣三苦之行相，悲緣苦苦之行相。(3)所緣異：大悲通緣三界，悲唯緣欲界。(4)依地異：大悲依第四禪，悲通依四靜慮。(5)依身異：大悲依佛身，悲依二乘之身。(6)證得異：大悲離有頂惑而證得，悲離欲界之惑而證得。(7)救濟異：大悲能成就救濟之事，悲唯希望救濟。(8)哀愍異：大悲是哀愍平等，悲唯拔欲界有情苦，故哀愍不平等。又，《成實論》卷十二〈四無量定品〉也分析「大悲」與「悲」的差別（大正32．337c）：

「問曰：悲與大悲有何差別？答曰：悲名但心憐愍。能成辦事故名大悲。所以者何？菩薩見衆生苦，為盡此苦，勤修精進。又於無量劫修習所成，故名大悲。又以智眼見衆生苦，決定發心要當除滅，故名大悲。又多所利益故名大悲。亦無障礙故名大悲。所以者何？悲心或念他惡，故生障礙，大悲於種種深惡，通達無礙。又悲心或有厚薄不等，一切平等故名大悲。又自捨己利，但求利他故名大悲。悲不如是，是名差別。如是慈等於佛皆名為大，但以悲能救苦，是故獨說。」

㈡**大乘所說**：新譯《華嚴經》卷五十三述十種大悲，文云（大正10・282a）：

「佛子，菩薩摩訶薩以十種觀衆生而起大悲。何等爲十？所謂觀察衆生無依無怙而起大悲，觀察衆生性不調順而起大悲，觀察衆生貧無善根而起大悲，觀察衆生長夜睡眠而起大悲，觀察衆生行不善法而起大悲，觀察衆生欲縛所縛而起大悲，觀察衆生沒生死海而起大悲，觀察衆生長嬰疾苦而起大悲，觀察衆生無善法欲而起大悲，觀察衆生失諸佛法而起大悲，是爲十。菩薩恆以此心觀察衆生。」

《寶雨經》卷五也有闡述如來三十二大悲之文。謂佛爲不信諸法無我的有情起大悲，乃至爲令已起懈怠心而捨大乘希求下劣二乘者樂廣大慧、希求佛智而起大悲。總而言之，佛哀愍有情不達諸法實諦、寢於無明大夜，故起大悲垂示攝化。關於此三十二大悲，經中屢有所見，如《思益經》卷三、《大薩遮尼乾子經》卷六、《除蓋障菩薩經》卷八等，尤其《思益經》以說法、隨宜、方便、法門、大悲爲如來所用的五力，非二乘所能及。

其次，《瑜伽師地論》卷四十九以此爲諸佛世尊百四十不共法之一，同書卷四十四亦云（大正30・537a）：

「由四緣故，悲名大悲。㈠緣甚深微細難了，諸有情苦爲境生故。㈡於長時積習成故，謂諸菩薩經於無量百千大劫積習所成。㈢於所緣猛利作意而發起故，謂諸菩薩由是作意悲所執持，爲息有情衆苦因緣，尚能棄捨百千身命，況一身命及以資財，於一切種治罰大苦爲諸有情悉能堪忍。㈣極清淨故，謂諸菩薩已到究竟菩薩清淨，若諸如來已到佛地如來清淨。」

《大智度論》卷七十七謂四無量心中之大悲是大乘之本。《佛性論》卷二廣說大悲之體性與五大之義，所說大悲與悲之相異亦同於《俱舍論》。《瑜伽師地論》謂第十地菩薩及佛之慈悲名大悲，其餘未臻極清淨故但名悲，不稱大悲。綜合以上所述，可知有徹底大悲的是佛，十地菩薩以下至二乘則僅具部分大悲而已。

◉附一：印順〈修學觀世音菩薩的大悲法門〉（摘錄自《佛法是救世之光》）

但大悲應如何修學呢？學習大悲的方法極爲簡單。凡見人類的苦痛，不管他與我有什麼關係，都能平等的予以同情，願意他減輕現有的苦惱；如更能平等的同情一切衆生，時時想減輕他們的痛苦，這即是菩薩的悲心。悲心，本來每一個有情都是有的，但是衆生的心境狹隘，不能擴大同情成爲菩薩的悲心。

從前我還未出家時，記得家姊在某一晚上得病，我聽到姊姊病苦的呻吟聲，心裏也感到非常的苦痛。因不放心姊姊的病，心急不安，不能入眠；可是越是心急，越覺夜長，乾急的等天亮了，好去請醫生。由我對姊姊痛苦的同情，推知他人的同情，如父母見自己的兒女得病，或兒女見父母得病，心裏總有深重的同情，而且著急得很。人人對自己的親人懷有深切同情心，但每不問別人的苦難，甚至親見親聞悲慘悽切的境界，還是若無其事，如此就離去菩薩的大悲義太遠了。

世人何以不能擴大同情，成爲菩薩的悲心呢？這因我們無始來就被煩惱所迷惑，爲自私的情見所包圍，所以不能現起平等的悲心來。根據佛法的緣起義說：人與人間的關係很深；常人以爲自己的親屬朋友才有關係，其實，農夫、軍警、商人等……那一界人不與你有深切的關係？你想：若沒有農夫，你那來資養生命的食物？沒有軍警，誰來保障你的生存？沒有商人，誰給你轉運別處急需的一切物品？你這樣一想：整個人類都與你有密切關係，當然全人類是你的同情對象。若再深一層觀察：一切有情都是與你同樣的是具有心識的動物，我與他都是障深業重的苦惱衆生，無始以來都曾有過親密的關係。能作如是觀，自能擴大同情成爲平等自救救他的悲心。

有人說：我沒有權勢，或沒有財力，如何救人？其實這都不是不能悲惻援助的理由。眞

正悲心激發，即自已的力量多大，就獻出多大的力量。力量可以有大小，卻不會完全沒有。如見小孩跌落水坑，難道沒有扶起他的力量？再不然，難道沒有呼救的力量？我們如存悲惻拔苦的心腸，決不問有多大力量，只是腳踏實地的隨分隨力的做去。

觀音菩薩起初也與我們一樣，但他修學大悲法門，愈修愈深，悲心愈深，功德力愈大，如今觀世音已是將入佛境的大菩薩了，他也還是由凡夫漸漸修成的。若我們能發願生生世世的修大悲法門，當來不也可以成觀音菩薩嗎？大悲是趣向佛境的極要法門，有大悲行，才能積集自利利他的無邊功德，趣證佛果，否則即沒有成佛的可能。大乘佛法的實踐者，即在乎具有深重的悲心。悲心雖然人皆有之，但沒有菩薩的廣大，若能不斷地修學，悲心即能漸漸地發揮出來，成為無窮的深廣。

觀音菩薩開示善財修大悲行，他自已也如實的廣行大悲，他眞是一位以身作則的大師。我們以觀音菩薩為模範，漸漸地修學，大悲行總有圓滿成就的一天。但在修學的過程中，不要以為菩薩的悲智如此深廣，不能一天學成，生起畏難的念頭；如怕難，即要失望而停頓了。要知道菩薩的深廣悲智，是他在無量劫中修成的。學菩薩不要心急，但確定目標，不斷的學去，必能漸入聖境。心急確為常人的第一病，但世間那有一蹴即成的易事？心急對於學習是無益的，反而有礙學習的進步。如能不畏艱苦，耐心的學習，自會越學越快。這如初讀書的童子，開始念一兩句都背不出來。但書讀多了，增長了理解力，就是數千字的長文，也容易熟背了。修學佛法，起初總覺不易，但能耐心修學，大悲力自一天天增長，等到悲力強大，救度眾生的艱巨工作，就容易負擔了。

眞正大乘佛法的實踐者，對大悲的修學極為重視。因為大乘的發菩提心，廣度眾生，就是「菩提所緣，緣苦眾生」的悲心發動。若離去了悲心，即不成菩提心，想成佛是不可能的。沒有悲心的菩薩行——布施、持戒等，乃至廣修禮佛、誦經、供養，這都是人天的果報，或者是小乘功德。若具有悲心，他的一切修行，都是將來成佛的因緣。所以經中說到修學，總是說「大悲為上首」。一切成佛的清淨功德，都要以大悲為領導；無大悲領導所修的一切功德，至多也不過是人天或二乘小果吧了。

擴大同情而成為菩薩的平等悲心，在凡夫位上似乎不易做到。但我們若常觀察人與人間的關係，則不難發現到我與人類的關切。當徹底透視了人我間的相關性，則不管什麼人的苦難，都容易引起同情心。其次，我們要看他人的好處，別看他人的壞處。人總有多少好處，也不能完全沒有錯誤的。若過去某人罵過我，現在他遭遇了不幸，我就歡喜，這是幸災樂禍心，與悲心相障礙。若我們忘記他的錯失，見到他人的功德，從好處想，別人有難，我們自能生起深重的同情心，能透視人我間的相關性，能注重他人的好處，自會逐漸引發同情，這即是向觀音菩薩的悲心去學習。我們紀念菩薩，要發揚菩薩的大悲精神。我們要向菩薩看齊，相互策勵勸進，這無論對己對人，都有無量利益。最後，我希望諸位都從學修大悲行中，做成大悲救苦的觀音菩薩。

◉附二：歐陽漸《大般若波羅蜜多經敍》卷四（摘錄）

悲者，龍樹有言，大悲是一切功德之本，般若之母，諸佛之祖母。若無大悲必無般若，欲崇般若須先重悲。悲之體相，悲之差量，悲之威力，悲之功德，起悲勸悲，見於他處，此姑不談而談必須。悲然後有眾生，悲然後有俗諦，悲然後有方便，悲然後求一切智智，悲然後能為無知眾生說法令知，悲然後有摩訶衍，悲然後能被大功德鎧，發趣大乘。乘是大乘，悲然後能入於三塗，無善不具，為大白象，為十二由旬大魚。悲然後能往生事佛，不住長壽，不墮味禪。悲然後能觀空不證箭箭拄楛。悲然後能施設三乘，容攝聲聞。是故述大乘相，無不皆言以一切智智相應作意，大悲為上首，

無所得爲方便。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷八十三；《法華玄贊》卷九；歐陽漸《支那內學院院訓釋》。

大雄（梵mahāvīra）❶

佛之德號。大雄，意謂偉大的英雄。因佛有大力，能伏魔障，故稱大雄。《法華經》卷三〈授記品〉云（大正9・21a）：「大雄猛世尊，諸釋之法王。」新譯《華嚴經》卷四〈世主妙嚴品〉云（大正10・18a）：「如來智慧不思議，悉知一切衆生心，能以種種方便力，滅彼羣迷無量苦。大雄善巧難測量，凡有所作無空過。」佛爲大雄，故佛教寺院中供奉佛像的正殿，即稱大雄寶殿。

大雄（梵Mahāvīra）❷

指耆那教的開祖尼犍陀若提子（Nirgrantha-jñatiputra）。尼犍陀若提子，本名筏馱摩那（Vardhamana），與佛陀同時代，受耆那教徒尊稱爲大雄。在佛典中，大雄是外道六師之一，異譯名有尼乾陀闍提弗多羅、昵揭爛陀愼若低子、尼乾陀若提子、尼焉若提子、尼揵親子、若提子、尼乾子等名。意譯作離繫親子。耆那教信徒又尊稱之爲耆那（Jina，勝利者之意）、完全者（Kevalin）或佛陀。

大雄與佛陀是同時代，且大抵在同一地方活動的自由思想家。關於其生歿年，相傳爲西元前599～527年，或西元前598～526年，近代學者則有推定爲西元前549～477年，或西元前539～467年，或西元前444～372年者。其人生於毗舍離城（在現今印度比哈州）外Kuṇḍa村，屬剎帝利種若提（Jñatṛ）族，及長，與Yaśoda結婚，生一女。三十歲出家學尼乾陀法，經十二年獨身遊履，苦行練修，終於第十三年大悟。此後得國王庇護，三十餘年間遊化於毗舍離、摩揭陀、鴦伽等中印度諸國。七十二歲逝世於波婆城（Pāva，今巴特那市近郊）。上足弟子有十一人，大多斷食而死，唯餘Indra-bhuti及Sudharma二人弘揚其學說。

相傳在尼犍陀若提子之前尚有二十三位祖師，故後世又以尼犍陀若提子爲第二十四祖，或以之爲尼犍陀派之中興祖師。彼等以不殺生、不妄語、不偸盜、不淫、無所得五大誓戒爲根本教條，主張依苦行得以滅盡業，一切苦滅盡可得解脫。

◉附：鈴木重信《耆那教聖典》第四篇〈分裂を中心としたる耆那教史一斑〉（依觀摘譯）

當婆羅門文明發生變化，自由、理智、革新的思潮席捲新印度後，恆河河畔出現了二位偉人。其一爲大聖釋迦，另一位是耆那教祖大雄。此二人處同一時代，而且也曾使當時頗多修行者改信其教團。兩個教團之間，屢有接觸，相互交換教理主張，另一方面，不能否認的是，兩者之間有衝突存在。

〔大雄傳〕 大雄的傳記，主要見於《聖行經》（Kalpa Sutra），以及《行支經》的後半部。《聖行經》就像佛教中的《大事》，二者的筆法皆極爲優美，敍述誇大，因此，其成立年代應是宗教氣氛濃厚的時代。而以此爲主的大雄傳記，也只不過是傳說性的。《聖行經》的內容與《大事》有顯著的差別，其中添加了與耆那教教理、歷史幾乎毫無關係的事物。就這一點而言，大雄與基督在基督教中的地位完全相反，如果教祖大雄的「教祖」這個定義是嚴謹的，則這位教祖可說在傳統上、歷史上全無價値。耆那教全然缺乏傳述大雄一生的福音書。茲依據各種傳說，擇出若干較人性化的事蹟，略述如次。需要注意的是，《聖行經》是耆那教白衣派所傳。

大雄約生於西元前五、六世紀間，出生地是吠舍離城外的崑陀羅摩（Kundagrama）。相傳其父爲一國之君，母爲王妃；他原投胎於婆羅門女天喜妃腹中，後來才由帝釋天將他改移至剎帝利女三蠡妃之腹。由此可以看出當時武人階級已受重視。其父親的名號有三個，但一般多以「悉達」稱之。悉達與大雄之母都是巴涇伐那陀（Pārśvanatha）的信奉者。據《

行支經》載，大雄十三歲時父母雙雙過世，而《聖行經》雖未明載其年歲，然可知他與父母共渡頗長一段時間。兩經一致謂其獲得長兄許可，於三十歲時，散盡財寶而後出家。他出家時，諸神歡喜讚歎，猶如佛離開迦毗羅衛城時。出家後，大雄捨離一切不淨行，修十二年苦行。

大雄的十二年苦行詳情不明，釋尊的苦行情形雖亦不詳，但至少知道其苦行之前嘗參訪兩位禪修者；而有關大雄的，則全然不知。或許可以如此假設：大雄從出家第一日起，就不需要阿羅邏迦藍（Araḍakalama）之法，他在出家以前已經有某些精神傳統（可能是巴涇伐那陀之教法，此從其父母為巴涇伐那陀之信奉者之傳說可以推知），一出家，即毫無猶豫的投入。行苦行的一年又一個月後，他修完全的裸行，以手掌受食。

苦行後的第十三年夏季第二月，大雄在梨修巴利卡河北岸以蹲的姿態證悟。悟後的大雄盡知世間一切。天、人、惡鬼、畜生的行為、心念，皆毫無隱蔽地顯現於其心鏡。悟後的大雄，其事蹟亦不詳。僅知雨季除外的冬夏八個月中，停留村落不超過一夜，都市不超過五夜，其精神離一切物、空、時、性的障礙，不受一切誘惑。此外，從《耆那經》第一品中可看到他在雨季時所居住過的都市名稱及次數。茲表列如次：

瞻波與胁之瞻波……………………………三次
毗舍離國與瓦尼夏村……………………十二次
王舍城與那爛陀郊外……………………十四次
彌提拉國……………………………………六次
巴多利卡國…………………………………二次
阿拉比卡國…………………………………一次
巴尼達普尼…………………………………一次
舍衛城………………………………………一次
波波城………………………………………一次

此表中，值得吾人注意的是：

⑴耆那教徒將大雄的歷史從他出家後第一日列起。此即表明大雄之開悟，並沒有任何可資記錄的大轉變事件，換言之，作為宗教家的大雄，其悟前與悟後生活情形並無太大變化，同時，吾人認為其出家以前即已守宗教生活的推論，亦獲得支持。

⑵此表顯示其傳道區域距其鄉土不遠。不可思議的是，釋尊的遊行境域幾乎與之相等，然而兩人卻未嘗直接接觸過。依吾人之見，較合理的解釋是：兩人為了各自教團的利益，因而避免直接接觸。

總之，大雄解脫後三十年，於七十二歲那年，迦提迦月的黑分，逝於波波城。至此，大雄確實成為解脫者、成就者。如同佛傳中的須跋陀在佛入滅時，證得解脫，喬達摩姓的因陀羅菩提在大雄寂滅時，也證得與大雄相等之全智而解脫。根據傳說，迦尸與憍薩羅等十八個共和國由於當夜「智慧燈火之滅如有形之燈火」，而一致公佈布薩之斷食日；又相傳星座變異云云。

根據《聖行經》所載，大雄有比丘弟子一萬四千、尼三萬六千，並有優婆塞、優婆夷弟子。上列數字中，女子數目多於男子，從中可以看出白衣派之特色。

大雄滅度一事，是耆那教徒唯一僅有的編年史的基礎。一切事件，皆由大雄滅後若干年算起。

〔關於大雄歿年之我見〕 根據耆那教內的傳說，大雄逝於西元前527年，赫瑪旃陀羅（Hemacandra；1089～1172，耆那教的大學者）在《六十三聖者傳》（Triṣaṣtiśalākapurnṣa-carita）的《餘錄》（Pariśiṣṭpaparvan）中，記為西元前467年，雅可必（H. Jacobi，1850～1937，德國的印度學學者）認為前說過早，而支持後說，但是他自己也沒有作出決定性的年代。洪里（Hoernle；1841～1918，英國的印度學學者）根據與憍薩羅有關的耆那教傳說，而推定為西元前484年。筆者不敢給予最後之決定，今僅依佛教方面的傳說，略抒管見如次：

巴利《長部》載有大雄在波波城入滅時，

其弟子爭擾之記事，同樣的語句曾由舍利弗向比丘衆複述。漢譯《長阿含》也有相同的記載。如果此說爲眞，則大雄的入滅應是在舍利弗歸佛之後。然而舍利弗的歸佛，再怎麼早，也不可能是西元前527年。而赫瑪旃陀羅的說法也是不可能。依據緬甸所傳，舍利弗的入滅與佛同年，《涅槃經》則載舍利弗滅於佛滅那一年的雨安居前，因此，其滅年應是西元前477年。但是，若根據洛克希爾（Rockhill；1854～1914，美國東洋學者）的《佛傳》，舍利弗可以說是由於心理因素而與目犍連在同一年入滅。若果如此，由於目犍連的入滅，是在阿闍世王改悔後，而阿闍世的改悔，並不早於佛滅前八年，因此目連入滅必是在西元前485年以後。根據此二論據，大雄入滅應是在西元前477年或485年以前。

但是，根據洪里的研究，在大雄入滅前十六年，逝於憍薩羅的拘尼亞王，曾在那一年與傑達亞王交戰。此拘尼亞王的去世之年應是在西元前500年。再從大雄與釋尊曾屢有交涉來看，大雄與佛的生存年代必相隔不遠。因此，大雄的歿年應在西元前477年至484年之間。若以佛滅爲西元前480年，則大雄當入滅於西元前485年之後。

〔參考資料〕《長阿含》卷八〈眾集經〉、卷十二〈清淨經〉、卷十七〈沙門果經〉；《雜阿含經》卷三十二、卷四十六、卷四十九；《中阿含》卷四〈尼乾經〉、卷二十五〈苦陰經〉、卷三十二〈優波離經〉、卷五十二〈周那經〉、卷五十七〈箭毛經〉；《義足經》卷上；Winternitz著．中野義照譯《耆那教文獻》。

大鼓（梵、巴dundubhi，藏rṅa）

樂器名。打擊樂器的一種，又作太鼓。即在中空的木製圓筒上張皮，以供打擊的樂器。《有部目得迦》卷八云（大正24．447a）：「六大都城諸苾芻等，咸悉來集，人衆旣多，遂失時候。佛言：應打揵稚。雖打揵稚，衆鬧不聞。佛言：應擊大鼓。」又，《大唐西域記》卷十二〈瞿薩旦那國〉條云（大正51．945a）：「以此大鼓，懸城東南，若有寇至，鼓先聲震，河水遂流，至今利用。」據此可知，古來印度等除奏樂之外，報時、報警等亦使用大鼓。中亞地區也將大鼓列爲主要樂器之一，二十世紀考古學家在該地所發現的壁畫中，即繪有演奏大鼓的情形，特別是克孜爾（Kizil）的Piaucnhöhle窟中的降魔圖壁畫，即描繪一魔軍身負大鼓，從後方擊之迫佛的情景。

我國古代亦將大鼓用於儀式、舞樂與軍陣中。唐代以降，禪林普遍使用大鼓。《勅修百丈清規》卷下謂有法鼓、茶鼓、齋鼓、更鼓、浴鼓等多種。其中，法鼓是在住持上堂、小參、普說、入室時擊之。上堂時擊三通，小參時擊一通，普說時擊五下，入室時擊三下，皆當緩擊。茶鼓是在祖忌獻茶湯時，長擊一通，由侍司主之。齋鼓懸於庫司之前，於齋時擊三通。更鼓是由庫司主之，早晚平擊三通，其餘隨更次擊之。浴鼓是在浴時擊四通，由知浴主之。

〔參考資料〕《佛本行集經》卷十四、卷三十；《文殊師利問經》卷上；《文獻通考》卷一三六〈俗部〉；《通典》卷一四四；《續日本紀》卷三十六；《扶桑略記》卷二十六；《禪林象器箋》〈唄器門〉。

大德（梵、巴bhadanta，藏btsun-pa）

㈠對佛、菩薩、高僧或長老比丘的敬稱：如《四分僧戒本》云（大正22．1023a）：「毗婆尸、式棄、毗舍、拘留孫、拘那含牟尼、迦葉、釋迦文諸世尊大德，爲我說是事。」《有部毗奈耶雜事》卷十九云（大正24．292c）：「年少苾芻應喚老者爲大德，老喚少年爲具壽。」又，於諸部律中，對現前大衆中的比丘，稱「大德僧」，比丘尼衆則稱「大姊僧」。

㈡對高僧的敬稱：《續高僧傳》卷八〈慧遠傳〉云（大正50．491a）：「於時勅召大德六人，遠其一矣。」隋唐時代對從事譯經者，特稱大德。據《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷六所載，貞觀十九年（645）六月玄奘於弘福寺譯經時，有證義大德十二人、綴文大德九人

、字學大德一人、證梵語梵文大德一人等。

另外，統領僧尼的僧官，也稱大德。據《續高僧傳》卷十一〈吉藏傳〉所載，唐．武德（618～626）初年，以僧衆過繁，故置十大德綱維法務。其後，大德有臨壇大德、引駕大德、供奉大德、講論大德等之別。至近代以來，「大德」一詞已廣泛使用，或尊稱在家、出家之有德者，甚或不拘有德與否，而成爲佛教界一般性的禮貌稱呼。

〔參考資料〕《五分律》卷三；《大智度論》卷二；《入楞伽經》卷九；《大宋僧史略》卷下；《釋門事始考》。

大賢

朝鮮新羅朝之法相宗學僧。又作太賢。籍貫及生卒年不詳。自號青丘沙門，住於南山茸長寺。慧辯精敏，夙究唯識蘊奧，時人譽之爲海東瑜伽祖。《朝鮮佛教通史》上編云：「相宗銓量，旨理幽深，難爲剖析。中國名士白居易嘗窮之未能，乃曰唯識幽難破，因明劈不開，是以學者難承稟者尚矣。賢獨刊定邪謬暫開幽奧，恢恢游刃。東國後進咸遵其訓，中華學士往往得此爲眼目。」

景德王十二年（唐．天寶十二年，753）夏大旱，大賢奉詔入內殿，講《金光明經》，祈甘雨，涸井因之湧泉。晚年隱棲深山，寂年及世壽不詳。門下有檜巖、雲卷、龜巖等人。

師著作甚多，與元曉、憬興並稱新羅三大著述家。現存有《本願藥師經古迹記》、《梵網經古迹記》、《梵網經菩薩戒本宗要》、《成唯識論古迹記》、《起信論內義略探記》。

〔參考資料〕《三國遺事》卷四；《新編諸宗教藏總錄》；《東域傳燈目錄》。

大諦（梵mahān）

印度數論派哲學用語。數論二十五諦的第二諦。係萬象變現的最初之法。如《金七十論》卷上謂（大正54．1250c）：「自性先生大。大者或名覺，或名爲想，或名遍滿，或名爲智，或名爲慧，是大即於智，故大得智名。」

二十五諦中，第一諦自性和最後一諦神我，是本來自存的實在法，藉此二元的和合，形成中間的二十三諦。二十三諦之初爲大諦。自性是作者，神我是受者。欲受用神我境界，而與自性和合，故自性先生大，依次生二十三諦，令我受用。

「大」是增長之義，自性之相增長，故名爲大，又名爲覺（buddhi），名爲想，這是因爲與我和合則生覺想；也名爲遍滿，這是因爲與我和合而遍滿於天、人間、禽獸三世間。又名爲智，名爲慧，這是因爲與我和合，故得智慧之名。因此，《金七十論》之頌曰（大正54．1250a）：「三德合人（神我）故，無知如知者。」

大醒（1899～1952）

我國近代名僧。江蘇東台人。俗姓袁。法名機警，號大醒，別署隨緣。畢業於東台師範學校。1924年夏，於揚州天寧寺出家，秋入武昌佛學院就讀，成爲太虛門下的一員。1925年春，與武院同學提出「新僧」口號，使老僧爲之驚恨。

1928年至1932年間，主持南普陀與閩南佛學院，並創辦「現代僧伽」雜誌，在當時社會上瀰漫著廟產興學摧毀佛教的風潮中，發揮了護衛佛教的作用。於此同時，對佛教內的不合理的現象也毫不留情的加以批評，所以得罪不少教內名人。1933年，在汕頭主辦「現代佛教」週刊；同年冬至1935年秋，在武昌接任「海潮音」雜誌主編之職。1936年曾受太虛之命，赴日本考察佛教。

抗戰期間，滯留淪陷區，對佛教的態度轉趨消極。勝利後，復歸太虛旗下，1946年任雪竇寺住持。1948年，復主編「海潮音」，後將該雜誌攜至台灣續辦。1952年十二月圓寂於台灣，享年五十三。著有《地藏本願經講要》、《八指頭陀評傳》、《口業集》、《空過日記》等書，後被輯爲《大醒法師遺著》行世。

〔參考資料〕 東初《中國佛教現代史》；樂觀《中國佛教近代史論集》。

大觀（1201～1268）

宋代臨濟宗僧。號物初。寧波府（浙江省）鄞縣橫溪人。俗姓陸。爲北磵居簡的法嗣。南宋・淳祐元年（1241）七月，進住臨安府（浙江省）法相禪院，舉揚禪法。又歷住安吉州（浙江省）顯慈禪寺、紹興府（浙江省）象田興教禪院、慶元府（浙江省）智門禪寺、大慈名山（浙江省）教忠報國禪寺等。景定四年（1263）十一月，住持阿育王山（浙江省）廣利禪寺，又掌六處道場，舉揚大慧派下的臨濟禪，接化四方。咸淳三年（1267），爲《古尊宿語要》的再刊撰總序。咸淳四年示寂，世壽六十八。門人德溥爲其編《物初和尚語錄》一卷，另集其詩文爲《物初賸語》二十五卷。

〔參考資料〕 《育王山志》卷八；《續傳燈錄》卷三十五；《五燈嚴統》卷二十二。

大日經（梵Mahā-vairocanābhisaṃbodhi-vikurvitādhiṣṭhāna-vaipulya-sūtrendra-rāja-nāma-dharmaparyāya）

我國密教與日本眞言宗之最主要聖典。七卷。唐・善無畏、一行等譯。詳稱《大毗盧遮那成佛神變加持經》，略稱爲《大毗盧遮那成佛經》、《大毗盧遮那經》。收在《大正藏》第十八册。「大毗盧遮那」，意爲「大日」。

此經爲密教根本經典之一，與《金剛頂經》同爲眞言密教的聖典。係大日如來在金剛法界宮爲金剛手祕密主等所說。全書七卷，共分三十六品，前六卷三十一品爲全經的主體，開示大悲胎藏曼荼羅，後一卷五品揭示供養法。

第一〈住心品〉主要講述密教的基本教義（教相），理論方面的敍述佔大部分；第二〈具緣品〉以下則以有關曼荼羅、灌頂、護摩、印契、眞言等實際修法方面的記述爲主。

此經主要在開示一切衆生本有淨菩提心所持無盡莊嚴藏的本有本覺曼荼羅，並宣說能悟入此本有淨菩提心的三密方便，所說之核心主旨爲「菩提心爲因，大悲爲根，方便爲究竟」之三句法門。又說菩提即是如實知自心，衆生自心即一切智，須如實觀察，了了證知。

此經之梵文原典現已不存，僅存幾個斷片。據《大日經開題》所載，《大日經》有三本，即(1)法爾常恆本：指法身如來及其眷屬恒常不斷說三昧，此是法爾自性之說，故稱法爾常恒本；(2)分流廣本：指龍猛菩薩於南天鐵塔內親承金剛薩埵傳授的十萬頌經；(3)略本：即今所傳的七卷三千餘頌經，乃採擇十萬頌之宗要而成。又，有關第七卷，另有不同說法。或謂此卷非大日如來所說，而是文殊所言。或說該卷有三本：一是塔內相承本，題爲《供養次第法》，即龍猛菩薩塔內相承本；二是龍猛菩薩在開塔以前，於塔外所感得者，題爲《要略念誦經》；三是善無畏在北天竺勃嚕羅國金粟王之塔下所感得者，題爲《供養次第法》。

關於此經的傳譯，《開元釋教錄》卷九載（大正55・572a）：

「曩時沙門無行西遊天竺，學畢言歸迴，至北天不幸而卒，所將梵本有勅迎歸，比在西京華嚴寺收掌。無畏與沙門一行，於彼簡得數本梵經並總持妙門，先未曾譯，至十二年隨駕入洛，於大福先寺安置，遂爲沙門一行譯大毗盧遮那經。其經具足梵本有十萬頌，今所出者撮其要耳。沙門寶月譯語，沙門一行筆受，承旨兼刪綴詞理。」

善無畏於唐・開元十二年（724）所譯者，係此經前六卷，翌年又譯其所攜梵本（一說是善無畏自撰），是爲第七卷，前後合爲一經。而此第七卷，與菩提金剛所譯《大毗盧遮那佛說要略念誦經》一卷爲同本異譯。

此外，本經也有西藏譯本，是九世紀初，印度僧西連多拉菩提（Śīlendra-bodhi）與西藏翻譯官巴爾謝（Dpal-brtscgs）合譯而成。全書分內外兩篇，其中內編和漢譯的前六卷相當，內容亦大同小異，但章品的廢立及次第則不同，藏譯本僅分二十九品；外編則分〈寂靜

護摩儀軌品〉等七品，合內外編亦爲三十六品。但藏譯外編，漢譯全無；而漢譯的第七卷，藏譯以「供養儀軌」之名收在《丹珠爾》之中。

據現代學術界的研究，本經大約形成於七世紀初。本經之重要性有下列二項：(1)本經是最早的體系性密教經典；(2)本經對前此之中觀、唯識、如來藏三大系思想，都加以綜合起來。而全經要義，則有下列五項：(1)大日如來觀之成立；(2)依曼荼羅、眞言、印契之三密瑜伽的修法體系之成立；(3)諸思想的批判性綜合與主體性實踐之結合；(4)世間道與出世間道之教理及實踐的統一；(5)解脫論與救濟論之統一。

有關本經的註疏，中文方面有一行的《大毗盧遮那成佛經疏》二十卷、《大毗盧遮那成佛經義釋》十四卷，此二書爲本經最重要的疏釋。其中，《疏》多爲東密所依循，而《義釋》則較爲台密所重視。此外又有新羅・不可思議的《大毗盧遮那供養次第法疏》二卷，註釋本經第七卷。《西藏大藏經》丹珠爾中，收有佛密《毗盧遮那現等覺大怛茶羅注釋》等註釋書。此外，日僧空海有《大日經開題》一卷、圓仁有《大毗盧遮那成道經心目》一卷。

◉附：〈文殊大藏經〉密教部一〈大毗盧遮那成佛神變加持經導論〉（摘錄）

住心品第一（經第一、疏第一、指心鈔第一）

此品可視爲《大日經》之序品，通論本經之大意。所謂住心是安住於衆生自心之實相，即安住於一切智智。一切智智者意指如實了知諸法實相之靈活妙用。體現此一切智智者名爲一切智者、一切見者、一切覺者。眞言乘之菩薩爲入如來眞實言之門，依此觀誦眞實門，發自心菩提，自心即具備萬行，見自心之正等覺，證自心之般涅槃，發起自心之方便，而至嚴淨自心之佛國。由如是因位，至果位止，將此安住於無染無著之清淨心稱爲入眞言門住心。簡稱爲修眞言行。

此品中闡明三句、八心、六十心、三劫、六無畏、十地、十喻等。此三句、八心等因是列舉自心之種種相，總該凡夫心之實相，蓮華胎藏曼荼羅是表現我等心之實相者。

入漫荼羅具緣眞言品第二（經第一、疏第三、演奧鈔第一）

「入」爲趣向、遊履、引入之義，「漫荼羅」意爲道場，「具緣」爲因緣具足之義。構成道場需擇地，再清淨此地，再選擇吉日良辰等，衆緣必須具足才可。此等衆緣皆以如來之眞言加持、靈化所成，故名爲入漫荼羅眞言品。此品中專爲說明七日作壇灌頂的軌則。是如來顯現支分生漫荼羅，而揭示祕密心地之體性，這是爲來世衆生，顯示構成圖畫漫荼羅的模範者。其次關於擇地造壇，是於首尾七日間舉行，於第三日確定尊位，於第六日護持弟子法，即作三昧耶戒，至第七日之夜，正面掛釋尊像，使弟子入壇而行灌頂。此七日作壇灌頂爲方便手段，最後令弟子證入心內本地之漫荼羅。心內本地漫荼羅名爲祕密漫荼羅。如來本意是欲使弟子眞正地入祕密漫荼羅，但因劣慧之眞言行者不能信受無相祕密漫荼羅，故設心外有相壇，顯示修行證入的方軌，亦即具緣漫荼羅。漫荼羅又分祕密（或稱身內）、支分生（或稱嘉會）、圖繪（或稱大悲）三種。今稱七日作壇漫荼羅爲悲生漫荼羅，或大悲漫荼羅，因爲是攝化利生之外現化他漫荼羅故。此悲生漫荼羅，更分廣略二種，廣者爲阿闍梨所傳之漫荼羅，略者指經所說之漫荼羅。

息障品第三（經第二、疏第九、演奧鈔第三十二）

所謂息障，息是止息，障爲障礙，息除內外兩種障礙，即爲本品主旨。眞言阿闍梨或弟子，在畫漫荼羅或持誦眞言時，易生種種障難，本品即闡述除去此障難的方法。究竟障難是從何處發生呢？本品以爲種種障難差不多皆是行者內心所生。而產生障難的眞因，是因慳貪邪見等，除去此慳貪邪見等時，即爲諸障難自

消滅去之時。菩提心最能對治此慳貪邪見等障難，行者若常念此菩提心時，就能澈底除去諸障因。

普通眞言藏品第四（經第二、疏第十、演奧鈔第三十三）

普通之「通」爲遍通，此品所揭示的眞言，因爲是通一切方便，故稱普通眞言。藏爲含藏具足，爲含藏普通眞言之意。

執金剛中，金剛手爲上首，菩薩中普賢爲上首，於大日如來面前稽首作禮，而於大悲胎藏生大漫荼羅王，演說通達自心中之清淨法界之法門。此等菩薩因爲從各各所證所解之一門，闡示大漫荼羅之清淨法界體，故謂若是眞言行者，持誦此等菩薩所開示之眞言，由此一門法遂能流入無盡法界普門之大漫荼羅王體中。

世間成就品第五（經第三、疏第十、演奧鈔第三十六）

此品闡示世間之息災、增益、敬愛、降伏等之悉地成就。出世間之甚深祕密寶藏，因爲不可能以言說示人，故假藉世間有爲有相事來喩示法界藏中微妙之深意。

悉地出現品第六（經第三、疏第十一、演奧鈔第三十七）

悉地（siddhi）意爲念願成就。念願有世間及出世間兩種，前品示成就世間念願之相，此品及次品揭示成就出世間念願之相，而出現即意味著成就相之出生顯現。世間出世間之一切成相，皆悉是從如來之加持護念力所出生。

成就悉地品第七（經第三、疏第十二、演奧鈔第四十一）

有關此品有種種說明，一云：上兩品闡明世間出世間之果體，此品則敍述修入之方便。或曰：上面兩品是述說悉地所生之功德，此品是正明悉地能生之法體之心法。或云：上品是五字嚴身，係明此色身之成就，此品中明大菩薩之意處即是漫荼羅，而示法之成就。總之是解明心成就之相。

轉字輪漫荼羅行品第八（經第三、疏第十二、演奧鈔第四十二）

轉即旋轉意，即順著陀羅尼旋轉觀誦之意；將此陀羅尼字輪旋轉觀誦，即漫荼羅行。所謂觀誦，指行者於心中見「阿」字，且於口誦時觀菩提心之義；若於口誦「伊」等字時，即謂如觀三昧門。又前品中，敍說「阿」字之妙體作爲內心成就相，於此品中，將「阿」字當作百光遍照王，「阿」字之光明成百千萬億字門而顯現，又揭示百千萬億字門歸於「阿」字的旨意。

密印品第九（經第四、疏第十三、演奧鈔第四十四）

密是祕密，印爲標幟，密印即爲法界漫荼羅之標幟。一切諸佛以此法界標幟之密印莊嚴自身，故能成如來之法界身。眞言行者以此密印加持自身，能與如來之法界身同等，故處生死中，巡歷諸趣；又於一切如來大會中，因持此大菩提幢，故得勝快樂，八部衆等不能障害，且將敬仰行者，領受教命並樂於受行者驅使。於前品中揭示口密陀羅尼，於此品中開示身密。此品中所說之印數總計百三十九。

字輪品第十（經第九、疏第十四、演奧鈔第四十七）

「字」是梵語，謂爲惡利囉（akṣara）之譯，無流轉之義，意爲不動而無旋轉。「輪」爲轉之義，如世間之輪於旋轉時，切斷一切草木類，此字輪能破一切無明煩惱。惡利囉爲不動之義，不動即指菩提心。大日如來住於菩提心之體性，種種示現而利益衆生，垂跡之相廣多無量，然而事實上是常住不動，而無起滅相，恰如車輪之轉動無窮無盡，而其樞軸却未曾轉動，樞軸因不動，故能統制周邊之輪，使其不致逾軌。菩提心之「阿」字亦是本自不動，而能生出一切衆字。衆字因爲是以「阿」字爲中軸，而成輻狀，也就是「阿」字之變形。如此之衆字輪在經中稱爲遍一切處之法門。經中謂眞言行菩薩若住此字輪觀，從初發淨菩提心乃至成佛止，在這期間的自利利他之種種事業，因此法門之加持力，皆可得成就。

祕密漫荼羅品第十一（經第五、疏第十四

、演奧鈔第四十八）

祕密之「祕」爲深祕，「密」爲隱密之意，祕密漫荼羅指字輪三昧。大日如來以如來之慧眼，觀察遍一切處之法門已，入法俱奢（kosa），從此三昧中顯現法界之無盡莊嚴，利益無餘衆生界。此時，在無盡無餘之衆生界，自佛口發出隨類之音聲，從各個毛孔中顯現隨類應同之身相，同時以字輪詮示如來祕密內證之德。

入祕密漫荼羅法品第十二（經第五、疏第十六、演奧鈔第五十四）

前品是揭示所入法體，此品是揭示能入之人即眞言菩薩，能通悟祕密漫荼羅法而至方便。開示眞言大阿闍梨耶將使受法弟子入此祕密漫荼羅，以字門法教弟子燒盡業障，而入祕密漫荼羅。

入祕密漫荼羅位品第十三（經第十五、疏第十六、演奧鈔第五十四末）

此品中明示弟子入壇後安住於法佛平等大空位之要旨。所謂漫荼羅位，是意生八葉大蓮華王之義。處此位，能入金剛智體。即眞言行菩薩悉淨除一切塵垢，即我人、衆生、壽者、意生、儒童、造立者等之妄執，而於心內現觀意生八葉大蓮華王，其中的如來是一切世間最尊特之身，超越身語意地，證成殊勝悅意之妙果的佛身。

祕密八印品第十四（經第五、疏第十七、演奧鈔第五十五）

祕密八印是(1)大威德生印，(2)金剛不壞印，(3)蓮華藏印，(4)萬德莊嚴印，(5)一切支分生印，(6)世尊陀羅尼印，(7)如來法住印，(8)迅速持印。眞言行菩薩即使入住祕密漫荼羅中，若無感應處，本尊不會降赴道場。本尊如未降赴道場，即使作諸行事，亦不可能成就念願。然而加持此八印及眞言時，本尊會依此加持妙力，自然地降臨道場。

持明禁戒品第十五（經第五、疏第十七、演奧鈔第五十六）

持明指六個月持明，禁戒指六個月持誦眞言期間內，應護持制戒之意。禁戒之禁爲禁制不使放縱，戒是戒愼不爲非行之意。六個月之持誦，因爲有防非止惡之義，故持明者即禁戒也。

阿闍梨眞實智品第十六（經第五、疏第十七、妙印鈔第六十九）

眞實智爲「阿」字所生之智，所謂本有之妙智。又爲自性清淨內證眞實之干栗馱（hṛdaya）心。此品是敍說由此「阿」字出生之心，是阿闍梨眞實智，且將「阿」字視爲遍一切處之漫荼羅的眞言種子。

布字品第十七（經第五、疏第十七、妙印鈔第七十）

在行者自身之上中下布置種子，是爲將諸佛之萬德具備於其身。行者住於「阿」字淨菩提心地，將一切的字門布置於身之分支，是以行者身顯示成爲遍一切處普門法界漫荼羅之意。

受方便學處品第十八（經第六、疏第十七、妙印鈔第七十）

此品揭示方便學處，可爲眞言行人之用心。密教護持戒中有二，一爲制戒，持明禁戒品所明示者即爲此；二爲方便禁戒，即爲本品所說之戒相。學處即指作爲大乘菩薩當然應學之處，梵文稱式沙迦羅尼（śikṣākaraṇi），譯爲應當學。而其戒相是十善戒、十重禁戒、五戒、四重戒等。

說百字生品第十九（經第六、疏第十八、妙印鈔第七十二）

在說上面之眞言品時，就應說此品，但是爲防止慢法者獨修，故不敍說。此處經文，自「暗」字衍生二十五字，各自施予四轉而成百字。將「暗」字稱爲百光遍照王，即爲此意。以「暗」字爲成佛之要諦，三世十方之諸佛，依觀此字而能成正覺，故此爲成佛之直道、現證之妙行。此「暗」字是一切眞言之心，於一切眞言中，最爲尊貴，故稱此爲不空教眞言。因一切衆生之見聞觸知處或被「暗」字光明照耀時，皆必成爲無上菩提之因緣而無有空過，

故名不空。

百字果相應品第二十（經第六、疏第十八、妙印鈔第七十二）

上品敍說百光遍照之行儀，此品是揭示遍照果地之萬德。前品是闡述「暗」字百光之圖曼荼羅，此品即與其相應者。今依圖曼荼羅以闡明行果相應。經曰：「祕密主！入薄迦梵大智灌頂，即以陀羅尼形示現佛事。爾時大覺世尊隨住一切諸衆生前，作佛事，演說三三昧耶句。（中略）爾時釋尊於無量世界海門，遍法界，慇懃勸發成就菩提，出生普賢菩薩行願，於此妙華布地胎藏莊嚴世界種性海中受生，以種種性淸淨門，淨除佛刹，現菩薩場，而住佛事。」經中所謂大智灌頂，是指於第十一地等覺位，蒙受十方三世諸佛灌頂，成三界之法王子位。

百字位成品第二十一（經第六、疏第十九、妙印鈔第七十二）

所謂百字，其體是「暗」字，「暗」字之光明現百字之相，故稱此爲百光遍照王眞言。在第十九品中揭示「暗」字之字體，第二十品是敍說三密及與此字門相應者，於此品中揭示百字成就相。依「暗」字之加持故，於意生八葉臺上，安住於三三昧耶，因證得金剛微妙之極位，故謂此爲祕密中之最祕，難得中之最難得者。

百字成就持誦品第二十二（經第六、疏第十九、妙印鈔第七十四）

此品闡述百光遍照王之「暗」字門的持誦法則。於「暗」字之一字中揭示分別三十二字，是三十二相，仰等五字是八十種好。依百字成就持誦力，證成垢身及淨身平等無異，又染心與淨心亦平等無二，據此平等法界去除情見之冥暗，產生智慧的光明，遍滿十方世界，恆作佛事，譬如如意寶珠應人之念願，而普雨珍寶，只要一心一意的意樂、祈願，則無所不成。

百字眞言法品第二十三（經第六、疏第十九、妙印鈔第七十四）

於此品中揭示「暗」字字體「阿」字之德。修眞言行者以「阿」字加持一切法而成無上正覺者，乃是因爲加持一切法，使同「阿」字之大空三昧。「阿」字是本不生不可得空之義。因諸法本來不可得空，故行者之心，如與此「阿」字義相應，就能達至諸法之源極，具足衆德而得通一切佛法。

說菩提性品第二十四（經第六、疏第十九、妙印鈔第七十五）

此品闡述此經之要義。所謂要義，就法而言是淨菩提心，就人而言是中台心王之大日尊。〈住心品〉云：性同虛空，即同於心，性同於心，即同菩提。如是，祕密主！心、虛空界、菩提三種無二。此等以悲爲根本，方便波羅蜜爲滿足。又在本品敍說菩提性，「如十方虛空相，常遍一切無所依，如是眞言救世者，於一切法無所依。」眞言救世者是指胎藏曼荼羅之中台尊。眞言救世者爲諸法之所依，爲一切之根源。因爲是源處，是一切萬有之本源，其本身固無所依據，故稱無所依。

三三昧耶品第二十五（經第六、疏第十九、妙印鈔第七十五）

三三昧即三平等之義。心、智、悲三者平等爲一，故名三三昧耶；佛、法、僧三者爲一而平等，故曰三三昧耶；法身、報身、應身三者本來平等，故稱三三昧耶；證悟心、佛、衆生三者爲無二無別，此亦爲三三昧耶之義。三昧耶（samaya）即爲平等，一致相應之義。

說如來品第二十六（經第六、疏第十九、妙印鈔第七十六）

此品述說菩提、佛、正覺、如來四者。住於如實菩提心，且樂求彼之菩提者名爲菩薩。滿足十地，達至法之無性，上冥會於法身，下契合於六道者名爲佛。覺法之無相，圓滿十方者名爲正覺。脫離無明之域，安住於自性智者曰如來。

世出世護摩法品第二十七（經第六、疏第十九、妙印鈔第七十六）

護摩（homa）譯作燒供。此品揭示外道

護摩有四十四種，佛法之外護摩有十三種，並列舉內護摩、外護摩之衆緣支分及內護摩作業。

護摩主要者爲本尊、火爐及行者。如爐火燒盡薪木般，本尊的智火可燒盡行者之煩惱薪；阿闍梨的智火，又燒盡弟子之無智薪，遂悉燬妄執之薪，唯住於此本初不生之一大圓明中而常受平等法界之大樂。具足外緣事而行稱爲外護摩。又住於瑜伽之妙觀，而燒盡行者之煩惱垢者是大日如來之智火，如來之智火是行者自心本具之智光，觀此本尊大日如來及行者與爐火爲本來平等，稱此爲內護摩。

本尊三昧品第二十八（經第六、疏第二十、妙印鈔第七十八）

此品揭示本尊有字、印、形之別，而字更有聲及菩提心之別，印有無形及有形之別，形更有清淨與非清淨之別。字印形之三種中有二別，依有相及無相，聲、有形、非清淨是有相，菩提心、無形、清淨爲無相。此中凝滯於有相的，是作爲念願成就之結果者，爲得有相悉地；而體達至無相，是爲得無相悉地。無相悉地意爲得佛果。

說無相三昧品第二十九（經第六、疏第二十、妙印鈔第七十八）

無相非指無相空寂，而是指自性清淨之圓明法體。離有相並非無相，而是認清圓明實性之不可思議實相，非認爲有爲法外有無爲法。所謂有爲法之三種世間，或有爲諸行事的三密妙行，能照樣還原至無相平等之法性。本經中前已揭示之三密妙行也皆因緣所生，如因緣滅，妙行也滅，故知三密妙行本無自性。妙行因其自體無自性，故不生不滅。因不生不滅故阿字成爲契合於本不生際之深理。爲使攝於實我實法見解之凡夫行者悟入無相一實之法體，依有相三密之行相，受無相阿字門之誘導，而使歸入平等絕對之圓明者，爲本經之要旨綱目。故眞言行雖修有相三密之妙行，但心機一轉而入無相平等之妙觀，此爲至極者。

世出世持誦品第三十（經第六、疏第二十、妙印鈔第七十八）

眞言法中有世間及出世間之別。世間持誦指以世間之福樂長壽等爲目的的修法，出世間持誦是斷煩惱妄想，而以得佛果爲目的。持誦是等持口誦之意，將行者的心念專注於本尊，口誦爲本尊誓要的眞言。持誦本尊眞言時，有心意念誦及出入息念誦之別。心意念誦是將行者的心力所念專注而念誦眞言，出入息念誦是應出入息而口誦本尊眞言之意。此爲眞言行成就之常規，若與此相反時，則徒勞而無效。

囑累品第三十一（經第六、疏第二十、妙印鈔第七十九）

囑累之「囑」爲付囑之義，「累」爲繼承之意。謂將此妙法付囑於弟子，使繼承法脈至千歲。但，弟子必須是法器者。傳授密法需嚴擇人、時、地，阿闍梨若怠忽嚴擇，災禍及身，此需嚴持警覺。

供養念誦三昧耶法門眞言行學處品第一（大日經第七卷）

廣明眞言行者之用心，欲成就自利利他之願行，是爲證得無上智願，是以提示眞言行者修行之要點，作爲得此無上智願之手段。種種眞言行法發生事，且於眞言行中爲何應以信解爲主等，此品中均有詳述。

增益守護清淨行品第二（大日經第七卷）

清淨行是眞言持誦者之精要，若依此清淨行將得世間出世間之勝妙果。日夜住於念慧，起臥照法則所示，必須注意不可放逸。放逸是罪惡之根，障害之源。清淨六根，對無邊無盡的衆生界懷著慈悲忍辱之心，勸誘彼等於佛一乘道，使發起上求菩提之念；又定齋室空靜處爲住處，其中安置本尊及勝妙聖典，供妙花，燃淨香，應於心中現觀十方三世諸聖等，爲本品所明。

供養儀式品第三（大日經第七卷）

淨身於正業，住於定，念本尊，依眞言及印契，從本尊所在之國土招請本尊，如念誦行法完了，奉送本尊回本土等，皆依眞言、印契及觀想來行此儀式。並且妙行中因易生魔障，

故應仰請不動明王爲守護者，可念願求其冥助等，此品中均有說明。

持誦法則品第四（大日經第七卷）

此品揭示行者持誦眞言時，應觀「佉」字於其頂，即思自身與虛空等同，其次觀「暗」字於頸內，而後持誦本尊眞言，依本法身之加持力，可得成就諸願，且謂持誦時可依時與相。時是持誦要定日限而行，相則是顯現行者罪障淨除的徵兆。如無此徵兆，可知持誦無效驗。

眞言事業品第五（大日經第七卷）

眞言行者加持自身而成金剛薩埵，思佛菩薩等無量功德，於無盡衆生界，起大悲心，將所修之善根回向於法界衆生，自利利他；往返於生死之迷界，而精進於福智之修集，可祈念圓滿成就一切衆生所有之希願；又於淸淨處飾以香華，將自身觀成觀世音菩薩，安住於如來自性，加持自身。

〔參考資料〕 《大日經疏》卷一；《大毗盧遮那經供養次第法疏》卷上；《密宗思想論集》（《現代佛教學術叢刊》⑦③）；《唯識思想》第八章；三枝充悳（等）著《大乘佛典入門》；松長有慶《密教の歷史》、《密教經典成立史論》；塚本啟祥（等）編《梵語佛典の研究》Ⅳ〈密教經典篇〉。

大手印（梵Mahāmudra）

大手印，梵語曰Mahāmudra，意爲大印；藏譯曰差珍（Chagchen），意爲大手印。印即印契，與法印之「印」同，乃以世間國王印璽，喻法王佛陀親許的佛法宗要。藏譯於大印加一「手」者，表示佛祖親手印定。此印爲至極無上之佛法心髓，故名爲大。在密乘瑜伽部（唐密金剛界）法中，大印爲四種密印（大印、羯磨印、法印、三昧耶印）之一，藏密所言大手印，主要屬無上瑜伽部法，指本元心地之心傳口授，略當於漢傳佛教的實相印、佛祖心印。

大手印是藏傳噶舉派、息結派、覺域派等所傳法的心髓，它直承印度晚期瑜伽成就諸師之傳，以簡易明了的訣要，總攝一乘佛法之見、修、行、果，猶如點石成金的仙丹，畫龍點睛的妙筆，指示如來之涅槃妙心，堪稱藏傳一系之正法眼藏。藏傳大手印法門顯密兼賅，頓漸俱備，系統精密，三根普被，與禪宗心地法門甚爲相近，而更多攝引初學的方便。

茲略述大印法門之傳承、典籍、種類及見修行果之要如下：

〔傳承、典籍及種類〕 據西藏多羅那他之《七系付法傳》，大手印教授爲七大密法之一，以龍樹之師大阿闍黎薩囉訶（羅睺羅）爲第一傳，此師遞傳龍樹——舍婆黎——盧伊波——徵吉波——諦洛巴（988～1098）——那洛巴（1016～1100）——鐘毗波——俱薩羅跋陀羅。諦洛巴又得盧伊波再傳弟子安多囉波之傳。諦洛巴傳人那洛巴，爲東印超戒寺「六賢門」之一，其門人彌勒巴，又親得舍婆黎之傳，爲藏傳佛教後弘初期印度著名的瑜伽大成就者。彌勒巴門下有俱生金剛、囉摩波羅等四大弟子，其中囉摩波羅傳小俱薩羅跋陀羅、阿悉多伽那、智友。《祝祓大手印》等則把諦洛巴一系大手印傳承上溯至佛滅百年頃的勝喜金剛。又說由薩囉訶遞傳龍樹——提婆——月稱——馬當格——諦洛巴，薩囉訶之前有金剛持——金剛空行母——金剛手遞相傳承。

總之，印度諸家大手印，率皆源出薩囉訶。西藏著名瑜伽成就者、佛學大師郭滄巴（1189～1258）說：「對於釋迦世尊教法，說名大手印超越道，首倡者爲薩囉訶。」（《青史》〈大手印法門譚〉）薩囉訶所傳大手印，有「自然乘」（Sahajayāna）之稱。據《印度佛教史》、《七系付法傳》等，薩囉訶之師爲上座黑（吉栗瑟那），上座黑之師爲馬鳴，馬鳴之法統，可從優婆崛多、商那和修等上溯至釋尊。是則顯密教法、禪、大手印，可謂同出一源。

大手印之傳入西藏，在後弘初期，凡有數系，蓋皆源出那洛巴、彌勒巴師徒。據《青史》之說，大手印法門在西藏有初中後三譯。初

傳始於汝巴；中譯分上下二譯，上譯爲彌勒巴弟子洽納來藏所說，下傳爲阿蘇在前藏所譯；後譯爲阿里人納波協得赴印度就洽納所學，回藏後傳譯。西藏傳行大手印的主流，是噶舉派（白教）之達波噶舉系。此系開創者瑪爾巴（1012～1097），爲藏傳佛教後弘初期四大譯師之一，曾七赴印度、尼泊爾，師事那洛巴等上師，依止彌勒巴現證大手印悉地，回藏後傳法、譯述，門庭甚衆，有峨却多等四大柱及生處幢等十大弟子，弟子中尤以米拉日巴（1040～1123）以苦修獲大成就著稱，在民衆心目中威望極高，有第二佛之稱。其徒崗波巴（達波拉結，1079～1153）融合迦當派教義與噶舉派大手印教授，著《道次第解脫莊嚴論》，對大手印法門進行了整理。米拉日巴、崗波巴師徒大啓法門，弘傳大手印於全藏，得其傳而獲證悟者難以數計。崗波巴門下，分出噶瑪、帕竹等四大八小噶舉支派，皆以大手印爲精髓，以篤實修持爲宗風。四大支派之一蔡巴噶舉之開創者向蔡巴（1123～1194），稱大手印爲「唯一白法」。

噶舉派另一系香巴噶舉開啓者瓊波瑜伽師（約990～1140），亦曾三赴印度、尼泊爾，親近彌勒巴、尼古瑪空行母等大善知識一五〇餘人，得彌勒巴一系大手印之傳，名之「大印盒」。又有彌勒巴弟子、南印人當巴桑結，曾五次赴西藏傳法，開息結派、覺域派，皆以注重瑜伽實修爲宗風，息結派後傳法尤以大手印爲主。另外，薩迦派、格魯派等，亦傳大手印，格魯派所傳大手印，源出噶舉。近世，西藏諸派教理行法互相融合滲透，大手印成爲諸派所共有的法寶。寧瑪派之大圓滿，噶舉派之大手印，薩迦派之道果法，在不少西藏佛學大師眼裡，早已圓融不二。班禪一切智善慧法幢即云：「俱生契合、大印盒、具五、一味、四字、能寂、斷境、大圓滿、中觀正見導引等，雖各別安立有多名，但善通了義教理、修證有得之瑜伽士，彼等自知其意爲一。」（《宗教流派鏡史》）

大手印在元初曾傳入內地，然流傳未廣，不久便失傳。直至1936年，西康貢噶呼圖克圖應請來內地，先後於成都、重慶、江陵、漢口、長沙、南京、昆明等地傳法，大手印、大圓滿等大法，始爲內地學佛者所知。貢噶上師雙承紅白二派之傳，所傳法甚爲系統，一時受法者頗衆。溝通漢藏佛學，弘法利生，其功厥偉，民國政府曾授其「輔教廣覺禪師」稱號。上師對在家佛子，多傳以大手印，今內地修學大手印者，率多出其門下。內地學人有張澄基、陳健民等，赴西康留學有年，親侍貢師，後弘法於海外。又有篤噶等上師，亦曾來內地傳揚大手印法門。

大手印雖重在口耳之傳，也有不少典籍著述。據《佛教史大寶藏論》，屬於大手印的經續論著被譯爲藏文者，有《大手印明點》、《大手印精滴釋》、《大手印精滴廣釋悅目論》、《朵哈寶藏中歌根本釋》等。元代譯漢的《大乘要道密集》，收大手印著述如《大手印不共義配教要門》、《大手印頓入要門》、《大手印伽陀支要門》等，凡二十種，多爲修法口訣之記錄，皆出果海密嚴寺玄照國師惠賢傳，同寺沙門惠幢譯。現代新譯的大手印著述，據劉銳之《諸家大手印比較研究》（收入《現代佛教學術叢刊》第七十四册）所列，有二十二種。其中，法尊所譯者多達十四種，如薩囉訶《朵哈八藏大手印明顯口授》、《見修行果之朵哈歌辭》，諦洛巴《恒河大手印》、《朵哈藏論》等，爲印度最重要之大手印口授、論述。《大手印講義撮要》、《祝祓宗契合俱生大手印導引》、《至尊彌勒日巴大手印開示》、《俱生契合開導了義海心要》、《大手印導引顯明本體四瑜伽》等，皆出貢噶上師傳授。《大藏經補編》第十册收有《貢噶上師恒河大手印直講》、貢噶上師傳授《椎擊三要訣勝法解》、白蓮花造《涅槃道大手印瑜伽法要釋》等大手印著述。漢譯大手印典籍，基本上已經齊備。

大手印之教授導引，大略可分爲三種：

⑴實住大手印：實住，即住於實相之義，此大印屬顯教。《恒河大手印直講》云：「於具普通根性者，令由菩提道次第漸次趣入大手印，此謂由中論等學而漸入者，謂之實住大手印。」此須從聞思門入，藉教悟宗，明心性理，解實相義，由上師抉擇指示，示以修持口訣，依訣觀心，悟解心性，入一行三昧或光明定。如《宗教流派鏡史》所云：「顯教之大手印，是就心體之上，專一而住，修無分別，令成住分。如是成就安住所緣之心，明明了了，即應尋覓此心爲在身內？或在身外？遍處尋覓，心之體相了不可得，爾時決定此心無實。用此無實，在已成特殊之心體上，專一而住，即許此爲修遮非空性之法。」這種實住大手印，即是顯教經論中以繫緣法界爲門的一行三昧、眞如三昧，不過大手印之指示心性與教授修定，特重上師口耳之傳。當年米拉日巴、岡波巴師徒，對來求法的多數普通根性者，則傳與實住大手印，聞法修持者多能獲得證悟。

⑵空樂大手印：或云祕密大手印，屬密法中的無上瑜伽，被較勝根性。此須受灌頂，修四加行，得聞思正見，然後以正見爲導，依儀軌修本尊法，行三密相應之誦咒，從生起次第入圓滿次第，由寶瓶氣、拙火定、金剛誦等法修氣脈明點，於氣入住融於中脈或「俱生喜」生時所現空樂不二的覺受上觀察體證自性光明。噶舉派多修金剛亥母、喜金剛法，米拉日巴、岡波巴師徒當年皆於得正見後，修金剛亥母法，入拙火定，證大手印悉地。晚近噶舉門下學人，多從此門入道，岡波巴大師稱此爲大手印之特殊道。此實屬大手印與密咒的結合。

⑶光明大手印：此爲最上頓門、頂尖密法，唯被上根利器，依上師加持而頓證自性明體，以心傳心，不立文字。諸師多說唯此方是印度眞正之大手印。《恒河大手印直講》云：

「最上之大手印，則並亦無須乎灌頂等修，但當恭敬禮拜、承事親近於其上師，或僅觀於上師微妙身相，即能立得證悟，如此由於無上恭敬信順之心力，以依止於上師，更不假外物言詮，而能究竟了悟，以證取之大手印，方是大手印之最勝義心傳也。」

三種大手印，就入門方便而言，雖有頓漸顯密之別，就證悟自性光明而言，實際無二。

三種大手印，皆分見、修、行三要，或加「果」爲四階次。《恒河大手印》（諦洛巴口傳）提示見修行果之要云：「若離執計是見王，若無散亂是修王，若無作求是行王，若無所住即證果。」

〔**大手印之見**〕　大手印與顯密大小諸乘諸宗教法一樣，首重正見，以得大手印見爲入門第一著，以正見總攝修行果，與南禪之只貴見地、不貴行履頗相一致。噶舉派分諸派見地爲唯識見、中觀見、大手印見等，以前二爲不了義，其所謂了義的大手印見，亦名「俱生智見」、「法身見」，直指自性，謂衆生心性本來無生，離一切邊執，內心外境一切諸法，皆在此心地本體上顯現，能顯所顯，法爾無生，具足三身五智，不須別修斷捨，本來解脫，本來成佛。薩囉訶頌云：「故凡所顯即法身，一切衆生即佛陀。」《椎擊三要訣勝法解》云：「夫彼一眞法界，離絕戲論之法爾如來藏心，無垠廣大界中，無量顯現染淨諸法，彼諸一切，皆亦圓滿具足法爾之平等性義。如是而了知，是即見宗之最殊勝者也。」這與禪門「即心即佛」、「觸類是道」的見地，可謂一致。就哲學觀而言，大手印見屬如來藏緣起或眞心現起論，超越中觀見，岡波巴即以如來藏系論典《究竟一乘寶性論》爲大手印所依的主要印度論典。

所謂本淨離垢的自性明體，具俱生智、自然智，此心體爲成佛之本、修持之要，攝根、道、果，包見、修、行，名爲大手印。西藏瑜伽成就者羊滾巴（1213～1258）云：「大手印者，師無可示，徒無可悟，覺受無可污染，定見無可雜亂，見修行無可分，根道果無可裂，如是於此顯有輪寂一切諸法，勿作任何遣立、束縛、解脫、對治、矯整，就自識而得自解脫，此之謂大手印。」（《了義海大手印》）

大手印見，建立於大乘唯識、中觀見的基礎上，其說萬法唯心、心亦無心、心性離一切邊執戲論而本寂本淨，與顯教無二。如噶瑪噶舉派黑帽系第三世大寶法王攘俊多杰（1284～1339）所撰《大手印願文》云：「一切諸法爲心所變現，心本無心，心之體性空，空而無滅無所不顯現，願善觀察於體得定見。」又云：「一切非有諸佛亦不有，一切非無輪涅衆根因，非違非順雙運中觀道，願證離邊心體之法性。」而其終極旨趣，仍在直指心性之眞空妙有，與漢傳圓教諸宗的見地同趣一軌。藏傳諸派多認爲大手印不共於「因乘」（顯教大乘）的見地是：「因乘捨位以爲其道，起對治智而斷於惑，遍於輪圓法界空理久時調習而欲克證也。果乘（密乘）轉位以爲其道，起俱生智，即以三毒煩惱爲道。」（《大乘要道密集》〈新譯大手印不共義配教要門〉）印藏密乘學者所說因乘、般若乘，係指印度中觀、唯識兩系大乘漸道而言，實不能涵括漢地圓教諸宗。了心性本淨、煩惱本空，起俱生智，以三毒煩惱爲道、頓轉煩惱爲菩提，正是漢地圓教諸宗尤其南禪的根本見地。而此深義，具見於顯教大乘經論中。

大手印之修學，以得「決定見」爲入門第一著，有如達摩禪之「理入」、「安心」爲首。若不得見而修密咒及氣脈點，只屬共外道法，不得名爲大手印。大手印之得見，據學人根機之不等，設有多種法門。

(1)**依止上師加持而得見**：最上利根、頓悟之機，只須修密乘四加行中的上師相應法，培植對上師的恭敬信順之心，師徒間建立起能加能持之相應關係，徒弟只要懷有欲明心地之意願，上師可照察因緣時節，予以加持，令弟子頓悟見性。如傳說薩囉訶遇鬻箭空行女，目光甫接，即頓證明體；諦洛巴以鞋底猛擊隨侍他十三年的那洛巴之面門，令其於痛極暈厥之際突然見道，有類禪門宗師之拳打脚踢而令學人頓悟。然此類利根者難遇。據說只有前生或上半世修習成熟，風息入中脈已能熟練之人，始可能略作觀修加持便得頓悟。《迦白》即云：「宿昔已修煉，名爲頓悟者。」若宿根不具，只有通過漸修而悟。

(2)**依密訣調心而得見**：依上師所授頓見心性的密訣調心，令直下與眞如相應而得決定見。此略有三訣：

一是於前念已滅、後念未生之際體認刹那顯現的母光明。《明行道六成就法》云：「淨光之曙發，要必伏於前念已滅、後念未來之際。」然斯際須有觀心任持，又離能觀所觀。崗波巴即云：「前念分別已滅、後念未生之中，心殮然而住，若無觀分任持，其過極大。」（《大印講義》）永嘉玄覺禪師《永嘉集》教人從「前不接滅，後不引起」之前後際斷中體會心體，以爲入禪初心處，與大手印的這一調心訣完全一致。

二是當下無念無著，一無所住。如《大乘要道密集》〈心印要門〉云：「身離作務，語離談說，意離思念，自性清淨，應依眞空無念而住，當此之時，心無所緣，亦無所思，善惡邪正都莫思量，又不思有亦不思空，過去不追，未來不引，現在不思，妄念起滅一切皆無，如無雲空寂然顯現，縱蕩身心坦然而住。」諦洛巴的一首偈將這種調心訣要總結爲六不：「不思不念不尋究，不觀不想持本元。」其《恒河大手印》有云：「身離作務安閑住，語離塵聲空谷音，意離思量比對法，如竹中空持此身。心合超絕言思空，無著心契大手印。」這其實即是大乘經論中所說的一行三昧、達摩之「壁觀」、曹洞宗之「默照禪」，其實質是修無分別止。

三是念「呸」斥念法。《椎擊三要訣》云：「最初令心坦然住，不擒不縱離妄念，離境安閑頓時住，陡然斥心呼一「呸」（pat），猛利續呼「也馬火」（梵文驚嘆語），一切皆無唯驚愕，愕然洞達了無礙，明澈通達無言說，法身自性當認之，直指本相第一要。」這是於厲聲呼一「呸」後震驚之餘，體認無念心地，據稱由上師據時節因緣呼「呸」者力量大

，自己呼「呸」者力量小。上師厲聲呼「呸」以斥斷弟子妄念流注，正與禪門宗師之大喝同一旨趣。

⑶**依訣依教觀心得見：**依訣觀心者，如薩囉訶頌云：「以莫散心觀自心，若能自知自本性，諸相自脫大樂中，散心亦皆成大印。」又云：「如人尋求虛空界，無中無邊亦無見，如是尋求心與法，亦不得極微塵許。」這是即妄觀眞，從意識深層向內究心、覓心，以悟心性本空，一如禪宗之「覓心了不可得」，這也是顯密教典中所示的觀心法。如密乘《金剛莊嚴續》即云：「心觀六分塵，析爲十方已，此明了法義，心淨最無垢。過去未來心，如是無所得，無二無無二，虛空亦無住。如是觀察已，一切衆生空，是無垢瑜伽，想自心無體。」

⑷**依止觀門得見：**一類不通教理、亂心難攝者，宜先攝心修止，入於正定，《涅槃道大手印》（白蓮花造）稱之爲「專一瑜伽」，並分修止爲多門：或於面前置一小球或削尖之木樁而繫心，或觀佛像，或觀想有大如指甲、上有「吽」字之月輪當前，或依金剛誦、寶瓶氣調息入定。於達寂定之時，修「離戲瑜伽」，反觀心性，此有三門：

①三時觀察：觀過去之念已滅故空，未來之念未生，現在之念不住，心於過去現在未來三時中皆念念不住，無實自體。

②有無觀察：觀心爲自色法而有？抑或非依色法而無？若爲色法成，則爲何色？爲外在境相？爲內慮功能？若非色法，爲何有種種境相顯現？如是觀析推究，知心非屬色法而有，亦非空無，畢竟不可得。

③一異觀察：觀此心爲一爲多？若一，則心所法有多種？若多，則一切法何由成一體？何爲統覺者？如是觀析，了知心離於一異，分別戲論息滅，心性明體便會自然呈露，這種觀心法，是多種顯教經論中所宣說。若知見執著深重，須得學習經論，經過理性思維，破除粗顯分別我法二執，然後再依教依訣觀心，息滅微細分別戲論。

⑸**依祕密門修咒氣脈點而得見：**《恒河大手印》云：「劣慧異生未堪善安住（頓門），可於明點氣脈諸要門，以多支分方便攝持心，調令任運安住於明體。」善根較淺、氣脈有障礙、難以頓悟頓證的中根器，宜修密乘本尊法，先於生起次第得見喻光明，解空性理，次入圓滿次第修氣脈明點，於氣入住融於中脈所顯光明定上體認、觀察實義光明。此須受灌頂，依師傳儀軌如法修持，尤修氣脈明點，須有實踐經驗的上師親自指導，而且於修前應依經教或師傳得聞思正見，始終以正見爲導而修定，若有明師指導、正見印持而修本尊法，既可得本尊上師加持之助緣，又可由觀修而成就報身，並易得身體上的氣功效應，易發神通，爲較穩妥的修持之道。晚近修習大手印者，多從此門趨入。

大手印的見，名「決定見」，指一種從心底裡確認心性絕對如此、無絲毫疑惑的牢固見地，大蓋相當於顯教大開圓解之見，起碼屬思慧的最高層次，乃至刹那見證明體，得宗門所謂的解悟乃至證悟。《祝祓大手印》分大手印見爲知、覺受、證三個層次。知，「爲了心之實際之聞思」，多分由比量而知，屬聞思慧。覺受，爲「了達總如義理，凝現於心」。《了義海》云：「心領受爲覺受。」這是由修習止或觀而得領悟，由實際的體驗而對心性有了更加深刻的理解。證，謂「了達離戲理量以上」，即超越聞思，於言語道斷、心行處滅中現量見到心性，起碼相當於禪宗之解悟乃至證悟。《了義海》云：「心自現於彼體性中爲證。」謂現量見性、並不加功用自然而見方爲證，這個境界起碼相當於禪宗所說的透重關而得證悟。一般而言，以密訣調心或觀心而得的見，多屬覺受，由修氣脈明點於第四級自加持（實義光明）次第所得的見，屬於證，而且是證果見道位上的證。

〔**大手印之修行果**〕　大手印得見後方可修行，修亦稱定，謂依所見而修光明定或大手印定。《大手印頓入要門》云：「於所解理專

心緣者名之為定。」《了義海》云：「自明自照心如鏡，無有明暗是為修。」此所謂修者，唯以保任所見明體不亂為要，不得作意修斷取捨，實以無修為修，名曰「無修瑜伽」。這與《壇經》之一行三昧及後世宗師所說的悟後保任同一旨趣。《椎擊三要訣》述第二修定訣云：「復次起住皆適可，瞋恚貪欲及苦樂，恒常及暫一切時，舊識法身認知之。今昔子母光明會，住於無說自性境。（中略）出定入定無差別，上座下座亦無別，（中略）恒及暫時一切處，保任唯一法身用。」

薩囉訶頌以「平常心念住本體」一語概括大手印修要，與馬祖之「平常心是道」可相參照。崗波巴釋「平常心」云：「平常之心即名為修，謂令平常心自然安住，倘於彼心有所取捨破立，則不名平常心矣。故曰：境無微塵許可修，心無剎那頃散亂。平常心不散亂者，亦名自然住心。是以只要自證念不散亂，其餘不論如何，仍是修行。」《大印講義》所謂「自證念」，指所見明體，只要此性不迷亂，則言語動作、妄念起伏，皆成菩提妙用，不須作意斷捨對治，《壇經》所謂「一眞一切眞，萬境自如如」，便是此意。大手印又有三相、五喻、三喻等持心之要。三相者，平等、舒展、弛緩，平等謂無所計執，舒展謂放任寬坦而不加整治，弛緩謂不加功用。喻云：「境相寬坦如虛空，正念周遍如大地，心住不動如山王，自證明了如燈燭，淨識無分別如水晶。」又云：「心不整則自明，水不動則自澄。」隨修定的進程，持心訣要又有四喻：

⑴如婆羅門捻線，鬆緊得宜：般若佛母頌云：「初修止時從緊起，於過緊時宜放鬆，緊復鬆兮鬆復緊，善觀於此起慧見。」緊，謂提起精神，安住明體。

⑵如柴蔓斷：謂妄念若起，勿著有而作意斷捨，勿於妄念滅時保持明體而著空，應能觀所觀，兩頭俱捨，心安住於明體，則妄念煩惱自然解脫。《祝祓大手印》云：「謂盡其所有妄念及煩惱，無庸遮斷，亦不令其作主，隨所顯現，縱任無著。但於生之一剎那，立即認識，不故遮止而令住於自然清淨，空性即顯。因此一切違境可為助道之緣，以認識妄念之無自性也，即能了達解脫及斷與對治無別，此名金剛乘修習無住心要。」

⑶如嬰兒觀佛殿：謂定力增長，放開六門，任六識任運顯現，不遮不斷，而於所顯境相不起分別愛憎，亦不起「不著」之執，對境不迷，如《壇經》所云無念為宗。

⑷如象入荊棘：謂久久修習而得「後住」，定心堅固，即使仍有妄念起滅，當其起時，妄念本自解脫之念亦隨之而生，如水中畫圖，隨畫隨滅，不假功用，安住明體，不為妄念煩惱所擾動，有如大象以皮厚故，隨意入荊棘叢中，亦不被刺傷。

大手印定之修持，雖可於世俗事務、日常生活中用功，不拘坐相，不離世間，但初修者定慧力弱，難以保持明體不亂，宜閉關專修一段時間，培植定慧。《椎擊三要訣》云：「然於未得堅固間，須勤捨離憒鬧修，且須閉關專行持。」西藏大手印行者，率多常年閉關勤修。

大手印之行，略當於達摩禪二入之「行入」，指在動用中修持，此以任運無作為要，稱「無作行」。薩囉訶頌云：「種種行相無根本，猶如瘋狂無定事，無作之行如孩童。」無作行，謂任持自性明體剎那不亂，從體起用，任運而行，悲空雙運，隨緣修行六度，度化衆生。大手印特別依無上瑜伽密，修有戲論之二十一空行、無戲論之五空行、最極無戲論之三行，凡二十九種行。這些行持注重在逆境中主動地磨練自心，釋放煩惱習氣，破除庸常顯執。其中如普賢行者，謂於妄念不加對治，任其消融於法性本體，有如雪落熱石，盡化為水，不作意整治，不掩藏矯飾。又密行、明禁行者，謂偕手印母於僻靜處修雙運道，或經行村鎮，忍受譏笑嘲弄。又聚行者，謂往鬧市人海中和光混俗，執下賤之業，忍受世人之稱譏打罵，以為修道助緣。又瘋狂行或普顛行者，謂

任意釋放藏識中習氣種子，不加遮攔，行如瘋狂，而自性明體剎那不亂。又勝御方行者，謂主動取逆緣爲道，以澌盡無明，昔印藏大手印行者，多於山頂凶地、尸陀林、獨樹下、塚墓中、四交道處修行，禁語，乞食，行頭陀行，於順逆境緣中保持明體剎那不亂，不起一念有間心，有如獅子，無所畏懼，行同虛空，不著一切，不依一切。古代瑜伽行者的這種行徑，現在看來只宜取其無作無修、逆緣練心的精神，不宜生硬模仿其形式。

關於大手印之修行，印藏諸師依修持經驗總結出不少訣要。如崗波巴之「俱生和合」，謂識心之體性爲俱生法身，心起妄念爲法身之用，顯境俱生爲法身之光，偈云：「心妄念法身，最初即俱生，師教合一故，說爲俱生合。」（《宗教流派鏡史》）止貢巴（1143～1217，支貢噶舉開啓者）之世間怙五法：(一)應先修菩提心，(二)應觀自身爲本尊，(三)應於上師修敬信，(四)應修無分別正見，(五)應發願回向作印持。有云：「大手印法如獅子，若無五法等無眼。」主巴噶舉開創者藏巴嘉熱（1161～1211）之六平等法（六種持道）：(一)持分別爲道，謂了知分別心之體性，即於此了知上體認明體而住；(二)持煩惱爲道，謂故思煩惱境而令煩惱增盛，即於其增盛處了知爲心體空性，不破不隨轉，轉煩惱爲菩提；(三)持鬼神爲道，謂於鬼神怖畏境不破不隨轉，觀爲更加恐怖之景象，即於恐怖認知爲空，明顯寬坦而住；(四)持苦爲道，謂觀苦性空，於衆生苦起大悲心，發願濟度；(五)持病爲道，謂觀能病所病空，轉病苦爲菩提；(六)持死爲道，謂平時預習臨命終時痛苦與幻相，如實了知，不起恐怖及立破之心，令子母光明會合。大手印對修行過程中的各種偏差、失道及對治法有系統的總結，這對修行者來說彌足珍貴。

大手印之修證，亦如禪宗，不立階次，向蔡巴云：「大印唯一了，愚謬計地道，爲化愛著故，亦方便權說，顯教地道次。」在理上雖高唱頓悟頓了，在事上却建立有嚴密的修證次第。崗波巴《大手印導引顯明本體四瑜伽》把見到明體後修行證果的階梯分爲專一、離戲、一味、無修四瑜伽，每一瑜伽又各分三品，凡十二階，每一階的境界，都有明確的衡量標準。

(1)**下品專一瑜伽**：得見後依見修定，由初難定到漸能入定，住於空明樂之覺受，獲身心輕安，六塵境現時能自解脫，心生定解，於後得境識雖未迷失明體，然尚生少許執著。定心增減起伏不定。夢極明顯清楚，然夢中尚現煩惱，罕能保持明體而自作主宰。

(2)**中品專一瑜伽**：有時無意入定而自然入定，安住明體，妄念甚少，後得境識現時亦具空樂明覺受，自覺心境寬舒澄清，朗然無際。但有時仍起我法實執，起後即自覺知，能寂爾解脫，夢中覺受相或現或不現。

(3)**上品專一瑜伽**：入定出定，晝夜一如，常住明體，如海無波，一切妄念皆於光明定中消溶，後得境識皆歸於定，夢中多時能保持明體。

(4)**下品離戲瑜伽**：通達心之體性，離生滅一異等戲論，但尚未離空、定解、覺受之執，尤稍執空，於後得境識中未持念時尚生愛憎執著，眠夢中尚起顛倒。

(5)**中品離戲瑜伽**：空、定解、覺受之執淨，但於所顯境中尚起希求畏懼。

(6)**上品離戲瑜伽**：斷對輪迴、涅槃一切法之執著，離希求畏懼，明空、顯空雙融相續，然不精進修時猶有間斷，未臻自然任運之境。夢中尚起迷昧。

(7)**下品一味瑜伽**：通達內外一切境相法爾明體一味，但尚有決信萬法一味之執。

(8)**中品一味瑜伽**：決信一味之執淨，無能所、內外分別，心境不二，正智現前，後得識及夢中迷昧甚少。

(9)**上品一味瑜伽**：晝夜恒一，了一多不二，萬法平等，雖尚現微細無自性之夢，而不迷昧。

(10)**下品無修瑜伽**：無須作意，所顯一切無非

明體，然有時尚微起萬法如幻如化之執。

⑾中品無修瑜伽：如幻化之執淨，晝夜恒住無修瑜伽。

⑿上品無修瑜伽：後顯一切微細相續識皆轉爲智慧，子母光明會合，窮盡法性，圓滿三身。

四瑜伽十二品，品品皆有六條檢驗標準：(1)見體性未見？(2)力圓否？(3)於妄念上定顯未顯？(4)生功德未？(5)播色身種子（修利他行）未播？(6)於俗諦上決信未決？每條標準，又有其覺受與證的嚴格標準，甚便於學人作自我鑑別。

四瑜伽十二品，還配以修道證果之次第，一般謂三品專一瑜伽屬勝解行地（資糧道、加行道），下品離戲瑜伽見道，入菩薩初歡喜地，中品離戲瑜伽當二至五地，上品離戲瑜伽當六地，下品一味瑜伽入七地超二乘，中品一味瑜伽當八地，上品一味瑜伽當九地，下中二品無修瑜伽當十地，上品無修瑜伽當十一普光明地而成佛，爲大手印之最極果地，然此證果者，亦無果可證，無法可得，如薩囉訶頌所云：「清淨體性本不生，此中亦無少差殊，計執分別意於法界淨，假名說爲金剛持。」

四瑜伽者就理言，則無修瑜伽，方爲大手印正旨，此本不立文字，不由階漸，唯被最上利根。貢噶上師即主張上根宜從無修瑜伽入門，頓見心性，無修無證，一超直入如來地，其《恒河大手印直講》云：「祝祓宗之大手印四瑜伽，乃爲循序專修於大手印者所說，（中略）要當須知彼四瑜伽等，亦皆方便，原非大手印之眞實處也。」至於眞言密咒、氣脈明點之修持，更是針對中下根機者所設的方便法門，非印度光明大手印之原旨。

從大手印之原旨看，它與禪宗心地法門可以說是同一的。不過它在印藏流傳過程中融合了無上部密法，較禪宗多了修咒與氣脈明點的方便，形成了特有的宗風。（佛日）

大仙寺

臺灣南部著名古刹之一。位於台南縣白河鎮，與碧雲寺合稱爲姐妹寺。係參徹於清．康熙四十年（1701）所創建。初爲茅廬，康熙五十八年（1719）始改建爲寺宇。乾隆、嘉慶、同治年間均有修建，後毀於日軍侵台之時。1915年，德融與廖炭加以重建。1930年，復毀於地震。光復後，開參任住持，再建圓通寶殿。1952年，舉辦全台灣首次傳戒大會。此後，聲譽日隆，香火頗盛，爲台南縣佛教名刹。

大石寺

日本日蓮正宗本山。位於靜岡縣富士宮市上条。山號大日蓮華山。正應二年（1289，一說三年），日蓮的弟子日興應南條時光之請來此地，將富士山比擬爲本門戒壇而創建本寺，弘揚大法。其法流稱爲興門或富士門流。後因今川、武田、德川三氏的護持，興建堂塔，寺門繁榮。明治九年（1876），成爲興門派八本山之一。明治三十二年，興門派改稱本門宗；翌年，本寺脫離其他七本山，獨立爲富士派，又於明治四十五年改稱日蓮正宗。二次世界大戰後，牧口常三郎與戶田城聖創立的「創價學會」與該宗結合，常在本寺舉行宗教活動，並於昭和四十七年（1972）建立正本堂。其間，學會與日蓮正宗有密切、融洽的關係。

然自1990年起，創價學會領導人池田大作與日蓮正宗法主阿部日顯發生衝突。阿部日顯取消池田大作之「總講頭」（信徒總代表）資格，乃使雙方關係之惡化更爲加重。前此之良好關係已完全絕跡，且成爲敵對團體。在1991年，阿部日顯對創價學會先後發出「解散勸告書」與「破門宣告書」，而創價學會則利用大衆傳播對阿部日顯作激烈的詆毀。迄1992年夏秋之交，雙方關係仍在惡化中。故大石寺與創價學會的關係，已形同陌路。

〔參考資料〕《大石寺文書》；《妙法寺記》；《當家諸門流繼圖之事》；《本化別頭佛祖統紀》卷九、卷十二；《和漢三才圖會》卷六十九；《駿國雜志》卷四十七；《寺鑑》卷下；《日本名勝地誌》卷三。

大安寺❶

(一)**位於江西省南昌縣**：相傳為安世高所建，為江淮寺院之始。據《佛祖歷代通載》卷五載，後漢靈帝建寧三年（170），安世高附舟游廬山，至邦亭廟，聞廟神泣訴：「弟子家此湖，千里皆所轄，坐宿多嗔，今報形極醜，又旦夕且死，必入地獄。有縑千段並雜寶玩，當為建寺塔為冥福。」乃許之，並施呪語令脫蟒形。安世高回豫章後，為建此寺。

(二)**位於遼寧省鞍山市東南**：千山五大禪林之一。相傳創建於唐代，為五大禪林中最早建立者。有釋迦、韋馱兩殿。又有一對門雕「降龍伏虎」。此外，另有一口鐵鐘，鑄於明・嘉靖九年（1530）。寺之東南有觀音洞，開鑿於明・嘉靖十九年（1540）。寺後山有羅漢洞，長二十公尺，寬二公尺，高三公尺；據說往昔洞中曾有十八尊羅漢像，然今已不存。

此寺山林景觀殊勝，居千山之首。寺後有一片松林。在面積不到一平方華里的坡面上，矗立著樹齡高達數百年以上的古松，筆直高大，蔚為奇觀。

大安寺❷

位於朝鮮全羅南道谷城郡竹谷面。亦稱泰安寺。山號桐裡山。相傳創建於唐・天寶年間（742～752）。

新羅・神武王元年（839），慧徹（一作惠哲，785～861）自唐歸來，傳揚唐朝襲公山西堂智藏（馬祖道一的法嗣）的禪法，在本寺開堂敎化，門下道詵等亦弘法於此，遂使桐裡山成為禪門九山之一。慧徹之法孫廣慈（允多）亦住此寺，舉揚宗風。此後本寺之消長雖不詳，然現存寺域依然廣大，有鳳凰門、普濟樓、大雄殿、應眞殿及李朝時代重建的許多堂宇，並有新羅・景文王元年（861）所建的惠哲禪師照輪清淨塔、十二年所立的寂忍禪師（惠哲）碑，及高麗・惠宗二年（945）所建的廣慈禪師塔、光宗元年（950）所立的廣慈禪師碑等。其中，惠哲塔是八角石塔，為新羅末期石塔的代表作。而廣慈之碑文，則收在《東海金石苑》卷三、《朝鮮金石總覽》卷上，及《朝鮮佛教通史》下編。

〔參考資料〕《武州桐裡山大安寺寂忍禪師碑頌并序》；《有唐高麗國武州故桐裡山大安寺教諡廣慈大師碑銘并序》；《東國輿地勝覽》卷三十九。

大地法（梵mahābhūmika-dharmaḥ）

說一切有部與瑜伽行派之用語。指與一切心相應俱起的十種心所法。「大」者，遍起之意；「地」者，指心王。一切心法生起時，相應遍起的種種心所，即為大地法。其生起範圍極廣，亦即受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地等十種心所。這十種心所，普遍與善心、惡心、非善非惡心相應而生起，故名大地法。

《俱舍論》卷四謂（大正29・19a）：「大法地，故名為大地。此中，若法大地所有，名大地法。謂法恆於一切心有，彼法是何？頌曰：受、想、思、觸、欲、慧、念與作意、勝解、三摩地。遍於一切心。」茲依《俱舍論》及《順正理論》所述，略釋其義如次：

(1)**受**（vedanā）：「領納」義。對所觸對的可愛（喜愛）、不可愛（厭惡），或中性境，產生樂受、苦受、捨受等感受。

(2)**想**（saṃjñā）：「取像」義。即執取對境之長短、青、黃、男女等像而收存於心中。

(3)**思**（cetanā）：指內心之決意。即令心造作而行善、不善、無記等事。

(4)**觸**（sparśa）：即「觸對」義。當根、境、識三者和合時，生起此觸境之心所，同時也使其餘之心、心所觸對境界，令根、境、識三者更加和合。

(5)**欲**（chanda）：「希求」義。對境緣境，希求彼境之意。

(6)**慧**（prajñā）：「簡擇」義。分別判斷、選擇所對境之得失、邪正等。

(7)**念**（smṛti）：即明記不忘，不僅明記過去之境，且將現在境印刻於心，令不忘失。

⑻勝解（adhimokṣa）：即殊勝之理解，對境產生印可、審決如此或不如此之作用。

⑼作意（manaskāra）：「警覺」義。能令心警覺的作用。

⑽三摩地（samādhi）：譯爲「等持」、「正定」，即持續而不散亂地維持心王、心所，使專注於一境。

關於此十法之體，說一切有部主張十法皆有別體，但經量部則認爲十法中唯受、想、思三者有其體，其餘皆無。又，唯識家將此十法分爲五遍行與五別境兩種，作意、觸、受、想、思等遍一切心心所，相應而起，故名遍行，其餘五法，緣各別之境而生，故不名遍行。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷十六、卷四十二；《雜阿毗曇心論》卷二；《入阿毗達磨論》卷上；《顯揚聖教論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《大乘廣五蘊論》；《俱舍論光記》卷四。

大行事

日本佛教用語。指大法會時，主掌會務的職僧。貞觀三年（861），東大寺舉行供養大佛的大會時，僧俗兩方設置行事的職位，稱爲行事檢校。在修法或灌頂的法會中，也設有行事的職位。德川時代末期，高野山有奉行法事的法會行事之職；修驗道中也有年行事、準年行事的制度。此外，平安朝末期，修請雨經法時，於行事之外，設壇行事的職位；修後七日修法時，則別設小行事的職位，而行事也稱爲大行事。其後，修仁王經法時也設壇行事；在灌頂的儀式中，也設有壇行事、庭行事等。

大佛寺

㈠唐代古剎：爲四川樂山大佛所在地。位於四川樂山縣城東岷江、青衣江、大渡河的滙流處凌雲山上。原名凌雲寺。因凌雲山斷崖刻有一尊我國最大的坐佛，故俗稱大佛寺。寺始建於唐・武德年間（618～626），明末毀於兵禍，重建於康熙六年（1667）。主要殿宇有天王殿、彌勒殿、大雄寶殿、藏經樓、東坡亭等；寺地勢開闊，建築雄偉。天王殿門外兩側牆上，嵌有韋皐〈嘉州凌雲大佛像記〉的碑刻。此外，另有磚塔一座，因位於靈寶峯頂，故又稱靈寶塔；此塔建於唐，明代重修，有十三級，高約四十公尺。

寺旁凌雲山斷崖上的坐佛，稱爲凌雲大佛，又稱樂山大佛。依現代學術界的調查，唐・開元（713～741）初年，凌雲寺僧海通鑑於凌雲山前三江滙流，江水湍急，時有翻船情事，遂發願在山前鑿一尊彌勒大佛，以庇佑過往船隻，然尚未竣工，海通即已圓寂；德宗貞元年間（785～804），韋皐繼續開鑿，前後歷經九十年始告完工。

此大佛係依崖而鑿，高七十一公尺。頭高約十五公尺，寬十公尺，有髮髻一〇二一個，每一髮髻皆可放一張圓桌。耳長七公尺，耳輪中間能併立兩人。脚背寬八公尺餘，可圍坐一百多人。爲避免雨水侵蝕、風化，佛體上巧妙地鑿有排水系統。大佛左側之絕壁上，另鑿有攀爬的棧道，一直到山頂大佛頭上。大佛竣工之初，曾覆以十三層樓閣（舊稱大佛閣，宋稱天寧閣），惜毀於明末兵火。

㈡四川古剎：位於潼南縣城西約一點五公里的涪江峭岸上。始建於唐・咸通二年（861），初名定名院，又稱南禪寺。因寺內有大石佛像，故俗稱大佛寺。寺內建築，主要有大佛殿（閣）、玉皇殿、觀音殿、劍亭等。寺內的大石佛像，據《潼南縣志》所載，係舊有石佛首，宋・靖康元年（1126）道者王了知命工匠塑佛身像。清・同治年間（1862）又重裝大佛全身。像依崖而鑿，爲高約二十七公尺，寬六點六公尺的坐像，全身飾金。後人嘗依崖修建七層飛閣以覆佛像，此即大佛殿（閣）。

㈢甘肅古剎：位於張掖縣城內。始建於西夏・永安元年（1099）。原名迦葉如來寺，明・永樂九年（1411）勅賜寶薰寺，清・康熙十七年（1678）改稱宏仁寺，俗稱大佛寺或臥佛寺。原寺規模有天王殿、金塔殿、配殿、過殿、牌樓等。然現僅存大佛殿、藏經閣及土塔（

稱爲彌陀千佛塔）的部分等建築。

大佛殿內有釋迦牟尼之側身臥像。爲木胎泥塑，金裝彩繪，身長三十四點五公尺，肩寬七點五公尺，耳長達二公尺，相傳是全國最大的室內臥佛。殿門左側有對聯云：「視之若醒，呼之則寐」。像前兩側塑優婆夷、優婆塞；南北兩側塑十八羅漢，形態各異。樓內牆上，滿布壁畫，爲甘肅省最大的西夏建築遺存。

㈣**浙江名刹：**位於新昌市城南一點五公里的石城山谷中。又名石城寺。因寺內有石雕彌勒大佛像而聞名。此寺創建於東晉・永和初年（345～356）。據載，高僧曇光在石城山下，就崖結廬，久而成寺，名爲隱岳寺。寺內大殿始建於唐・會昌五年（845），爲五層七楹，1979年又重新修建。寺中石佛始雕於南齊・永明四年（486），完成於梁・天監十五年（516）；主持者歷護、淑（俶）、祐三僧，故世稱三世石佛。大佛像高約十四公尺，頭部高約五公尺，耳長約三公尺，目長一公尺餘，世稱江南第一大佛。寺旁有狻猊石、隱鶴洞、濯纓石、石棋坪等風景名勝，均有美妙的傳說。另有我國佛教天台宗祖師智者大師圓寂處等古跡。

㈤**江蘇名刹：**又名興化寺。位於雲龍山東麓。寺內有釋迦牟尼半身坐像，高十一公尺半，是徐州最大的一尊古代石雕。佛像雕鑿於北魏年間，與大同雲岡、洛陽龍門石窟的雕像爲同一時期的藝術品。初僅造佛像頭部，明・建文四年（1402）依山崖建大殿覆蓋，清・康熙三十四年（1695）又新造石佛前胸及兩臂。石佛兩邊崖壁上除題字外，另有歷代雕鑿的大小二百多尊阿羅漢、諸天龍女、十八羅漢以及濟公等像。現存大殿爲明代遭火災後所重建，殿深約二十四公尺，寬約二十公尺，雙檐飛角，巍峨莊嚴。此外，另有南北配殿、方丈室和南北鐘、鼓亭等建築物。

㈥**陝西古刹：**位於陝西省彬城縣之西。又稱廣壽寺。係唐太宗於貞觀二年（628）爲其母慶壽而建。寺依山崖建立，由大佛窟、羅漢洞、千佛洞等窟龕組成。其中，大佛窟自平地突起，中空若穿屋漏，高達三十餘公尺，石雕大佛倚岩盤膝端坐於蓮臺之上，高達二十四公尺，全身姿態自然而豐滿，近頭部的周圍有浮雕坐佛七尊；大佛兩側之脇侍菩薩，高約五公尺，頭戴玉冠，衣著華麗。窟壁佛龕中，有石雕大小佛與菩薩四百多尊。此外，羅漢洞與千佛洞內均有壁間浮雕、立體石雕佛及菩薩造像。

大明寺

江蘇名刹。位於揚州市西北的蜀崗上，東鄰觀音山。又稱法淨寺。劉宋孝武帝大明年間（457～464）創建，故稱大明寺。隋・仁壽元年（601），寺內建棲靈塔，又改稱棲靈寺。唐・鑑眞（688～763）嘗住持此寺。北宋・景德元年（1004）僧可數又建多寶塔。慶曆八年（1048）歐陽修建平山堂，而蘇東坡也曾在寺內建谷林堂。明代初年寺毀，後獲重建。清・乾隆三十年（1765），帝遊蜀崗時，賜名「法淨寺」。現寺爲清・同治年間（1862～1874）兩淮鹽運使方濬頤所重建。主要建築有牌樓、天王殿、大雄寶殿、平山堂、谷林堂等。1980年，寺名復稱大明寺。

1922年，日本學者常盤大定在寺前樹立唐・鑑眞和尚遺址碑。1973年，爲紀念鑑眞歿後一千二百週年忌，在寺內建鑑眞紀念堂。建築形式係仿日本奈良的唐招提寺，分爲碑亭和正堂兩部份。碑亭內須彌座承托一塊橫式巨型大理石紀念碑，碑正面刻有「唐鑑眞大和尚紀念碑」，反面刻碑文；正堂中央供奉鑑眞坐像，此尊坐像是以故宮珍藏的一塊楠木爲原料，仿奈良唐招提寺的鑑眞乾漆夾紵像雕塑而成，坐像前有一只銅香爐，爲日本天皇所贈。

大明塔

位於內蒙古寧城縣遼中京城遺址內。始建於遼代中期，傳爲感聖寺內的佛舍利塔，今塔前尚有舊寺遺蹟可尋，是現存遼代佛塔中最大的一座。

塔築於高約六公尺的夯土台基上，八角十三層磚砌密檐式，高七十四公尺。塔座原爲須彌座，上部砌出仰蓮瓣，後經改築，成爲每邊寬十四公尺，高十七公尺的直壁。塔身第一層南面有清・咸豐四年（1854）重修時之蒙古文題記；每面鑲嵌浮雕造像，正中鑲成起券佛龕，龕內蓮座上趺坐佛像，姿勢各不相同；佛像兩側爲菩薩、力士像，塑像之上砌出華蓋，兩側上方各有飛天一對，是遼代雕塑藝術中的佳作。

大昭寺（藏Jo-khaṅ）

西藏佛教名利。位於西藏拉薩市中心。又作大招寺、大召寺、珠甘寺、伊克招、秦郎。創建於七世紀藏王松贊干布時代（相當於唐高宗時期），與小昭寺同爲西藏最古老的寺院。

西藏在唐代稱爲「吐蕃」。唐太宗貞觀年間（627～649），吐蕃王松贊干布向中國求婚，唐以文成公主許之；文成公主許嫁時，年方十六，爲一虔誠佛教徒，隨行攜有釋迦牟尼佛像，及經典多卷。在此之前，松贊干布亦曾征服尼泊爾王國，並娶尼泊爾公主尺尊（Bhṛku-ti）爲妃，公主也信佛，亦攜有佛像入藏。松贊干布目睹大唐文物制度，風采粲然，加上兩位后妃的影響，乃大力推行佛教，並創立文字，制定十善、十六要律的民衆法則。至此，西藏進入文明時期。松贊干布的文治武功，受到全藏人民的尊崇，因此後人視其爲阿彌陀佛或觀音菩薩的化身；二位公主也被視爲佛母化身：文成公主是綠度母化身，尼泊爾公主爲白度母化身。

關於此寺的建立，諸說紛紜。一說松贊干布爲安置兩位公主所攜的佛像與經典而建；或說松贊干布爲尼泊爾公主而造；又有說係後人爲追念松贊干布及文成公主而立。寺名最初爲「惹利」，後改稱「珠拉康」（經堂），又稱「覺拉康」（佛堂）。似乎到清代乾隆時始改稱大昭寺（藏史《賢者喜宴》謂「白哈爾」即大昭寺之古稱）。

全寺座東向西，建築面積二萬五千平方公尺，約爲小昭寺的三倍，樓高四層，上有金殿五座。因是吐蕃王朝興盛期所建，因此大量引進唐朝及西域諸國的建築藝術。主殿採用唐代漢式樑架、斗拱、藻井等建築形式，樑、柱及門框則佈滿飛天、人物等具有濃郁唐風的浮雕。金頂和斗拱亦是典型的漢式構造，不同的是以鎏金銅瓦代替琉璃瓦。加上金頂上的鎏金法輪、臥鹿、法幢、寶瓶等，充分發揮漢族傳入的鎏金術，使整座寺院顯得金碧輝煌，巍峨壯麗。同時，內廊檐部成排帶有西域特色的伏獸和人面獅身承椽，更使寺院的藝術形式豐富多彩。由此可見，大昭寺不僅是藏族建築藝術的精華，也是古代中國各族人民藝術交融的典範。

寺內中殿供奉文成公主帶來的釋迦牟尼銅佛。這尊佛像原本安放在小昭寺，但松贊干布去世後，苯教勢力抬頭，佛教徒爲保護佛像而將它埋入地下，待唐・金城公主入藏時才將它請回大昭寺供奉。尼泊爾公主供奉於大昭寺的阿閦佛像，其後則被移至小昭寺。此外，又有傳說是後代中國軍襲擊拉薩時，西藏人爲保護釋尊像，故意調換的。佛像裝飾極其精美，鑲滿各種寶石，其佛冠和披肩是格魯派祖宗喀巴所獻；法衣、佛燈等是歷代帝王所獻。此外，配殿有文成公主使用過的器物、「文成公主入藏聯姻圖」及「大昭寺修建圖」等壁畫，都是大昭寺著名的珍藏。

殿門外，有唐番會盟碑。此碑立於長慶三年（823），又稱長慶盟碑，由於年代久遠，字跡模糊，但隱約可見大臣、太宰、尚書及牛僧孺等字。碑側有古柳兩株，老幹盤屈，相傳爲文成公主所植。

現今的大昭寺，並非原樣。因爲十七世紀時曾經重建，此後又歷經數次整修。十三世達賴喇嘛時更是大興土木，彩飾欄杆殿宇，始完成今日之規模。又，達賴五世撰有《大昭寺志》一書。是書成書於清・順治元年（1644），係記述大昭寺歷史諸書中較爲完備之一種。

〔參考資料〕 索南堅贊《西藏王統記》第六章。

大衍曆

唐代的曆法。唐僧一行所造。開元九年（721），玄宗因向來所用的《麟德曆》（李淳風撰）漸爲人所忽用，且其曆法中日蝕之推測亦有謬誤，於是詔令一行撰新曆。一行南至交州，北到鐵勒，測量各地緯度，又運用各種儀器測定各地日蝕的時間，作成《開元大衍曆》五十二卷。其後，玄宗又詔令張說及陳玄景編訂曆術七篇、略例一篇、曆議十篇等。

此曆法包括平朔望及平氣，七十二候，太陽和月球每天的位置與運動，每天所見的星象及晝夜時刻，日蝕、月蝕與五大行星的位置。後代曆法家皆採用此種格式編曆。《大衍曆》之名，係依據《周易》繫辭的「大衍之數」一語而來。開元十七年（729）開始施行，共施行二十九年，後改用郭獻之的《五紀曆》。此一曆法，對太陽、太陰之不等運動，及日月蝕推算法都有相當進步的見解，但一行用《周易》繫辭中的數字來附會其曆法，使《大衍曆》的數據和議論趨於神祕，此實爲其瑕疵。

日本在天平寶字七年（763）亦採用此《大衍曆》。一直到齊衡三年（856）始改用郭獻之的《五紀曆》，共施行九十四年。

〔參考資料〕 《舊唐書》卷三十四〈曆志〉(三)；《新唐書》卷二十七〈曆志〉；《通志略》卷二十；《佛祖統紀》卷四十。

大秦寺

唐代所建的景教寺院。又稱波斯寺、景寺。唐太宗貞觀九年（635），阿羅本（Olopon）至長安傳景教；十二年，太宗下詔於長安義寧坊建大秦寺。其後，高宗、玄宗、肅宗等亦於各州建立景寺。代宗建中二年（781）正月，於義寧坊大秦寺建「大秦景教流行中國碑」，以紀念該教之流行。

大秦寺原稱波斯寺，此係以爲景教之布教中心爲波斯，因以爲名。如《兩京新記》所載，長安醴泉坊十字街東南有波斯胡寺，儀鳳二年（677）依波斯王畢路斯（Sapphiras）奏請所置。後知景教之根源地爲大秦（指羅馬帝國），因此唐玄宗於天寶四年（745）九月下詔改稱大秦寺。依《貞元新定釋教目錄》卷十七〈般若三藏傳〉所載，貞元初，波斯僧景淨住長安大秦寺，曾與般若三藏共譯《六波羅蜜經》。後來，武宗破佛，景教亦遭波及，大秦寺被毀。

大秦國

位於亞洲西端、地中海東岸的古國。相當於羅馬帝國及小亞細亞一帶。另有海西、犂鞬、拂菻等異稱。自古即與中國有交通往來，當時被認爲是世界極西之國。《後漢書》卷八十八〈西域傳〉載，大秦國一名犂鞬，因在海之西，又稱海西國，方數千里，有四百餘城，數十小國隸屬之，國中金銀奇寶頗多，出產織物、香等，與安息、天竺皆有貿易往來，國民富饒；桓帝延熹九年（166），大秦王安敦遣使自日南獻象牙、犀角、瑇瑁等。《三國志》卷三十註所引《魏略西戎傳》，亦詳述從安息到該國的路徑及該國情形。

關於該國的位置，有多種說法：

(1)希爾特（Hirth）以之爲當時隸屬羅馬帝國的敍利亞，而且「犂鞬」是rekem的音譯，即指希臘人所謂的Petra城。

(2)日本學者白鳥庫吉認爲是當時羅馬帝國所占有的埃及，犂鞬應是其都城Alexandria的略譯。

(3)日本學者藤田豐八則說大秦和犂鞬是不同國家，「大秦」爲古代波斯語daśina（左方或西方之義）的音譯，即安息人稱其西方羅馬領地的名稱，而「犂鞬」是ragha或rhagä的音譯，是位於米底亞（Media）地區，信奉祆教的國家。

有關漢魏時代的大秦國，有如上諸說，但今日日本學者多從「埃及說」。

「大秦」之名，常出現於佛典之中，但多

半指原屬希臘治下的大夏（Bactria）。如《那先比丘經》卷下云（大正32・702a）：「王言：我本生大秦國，國名阿荔散。」《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈百二十章》云（大正49・11b）：「將有三惡王，大秦在於前，撥羅在於後，安息在中央。」巴利《大史》記載，臾那（Yona）人摩訶曇無勒棄多（Mahadhammarakkhita）與三萬比丘從臾那城阿拉賞達（Alasanda）來；《菩薩善戒經》卷二〈菩薩地不可思議品〉謂，栗特、月支、大秦、安息等之聲是細聲。此等所載之大秦，皆指古代安息國東北方的臾那，即大夏。

《大秦景教流行中國碑頌并序》載（大正54・1289b）：「案西域圖記及漢魏史策，大秦國南統珊瑚之海，北極衆寶之山，西望仙境花林，東接長風弱水，其土出火綄布、返魂香、明月珠、夜光璧，俗無寇盜，人有樂康，法非景不行，主非德不立，土宇廣闊，文物昌明。」

依此記載，大秦或指敍利亞，即文中的珊瑚之海相當於紅海，衆寶之山相當於托魯斯（Taurus）山，花林相當於羅馬，弱水相當於幼發拉底（Euphrates）河。

《通典》卷一九三大秦國條註，引杜環《經行記》說，拂菻國攤有苫國之西，隔山數千里，亦稱大秦。西枕西海，南枕南海，北接可薩、突厥。《舊唐書》卷一九八〈拂菻國〉條謂，拂菻國一名大秦，在西海之上，東南接波斯。另外，《大唐西域記》卷十一波剌斯國條、《釋迦方志》卷下波剌斯國條等所載，亦以拂菻爲大秦的另一稱呼，位於波斯國的西北。而關於拂菻的位置，希爾特及藤田豐八認爲是敍利亞，白鳥庫吉主張拂菻一語爲rutrum的音譯，是從土耳其人稱羅馬爲urum而轉來的，亦即廣指東羅馬帝國。

要言之，大秦國之稱未必指某一特定的地域。似乎依時代的不同而指埃及、大夏或敍利亞等地。宋代以後，則與波斯常相混同，如《佛祖統紀》卷三十九註記載，波斯國在西海，即大秦國。

〔參考資料〕《大寶積經》卷十；《大莊嚴論經》卷十五；《大般涅槃經》卷十九；《漢書》卷六十一〈張騫傳〉；《後漢書》卷八十八〈西域傳〉；《舊五代史》卷十四〈梁書・列傳〉第四；《釋迦方志》卷上；《唐會要》卷四十九；《大宋僧史略》卷下；《佛祖統紀》卷三十二。

大乘律

大乘佛教的律典。又稱大乘毗尼、菩薩毗尼，或稱菩薩律藏、菩薩調伏藏。小乘律之對稱。即指大乘菩薩行者所當受持的戒律。《清淨毗尼方廣經》（大正24・1077c）：「云何名爲菩薩毗尼？云何名爲聲聞毗尼？文殊師利言：天子！怖畏三界毗尼是聲聞毗尼。受無量生死，欲化一切諸衆生等生於三界毗尼，是菩薩毗尼。」《開元釋教錄》卷十二亦云（大正55・605c）：

「夫戒者，防患之總名也。菩薩淨戒唯禁於心，聲聞律儀則防身、語。故有託緣興過，聚徒訶結，菩薩大人都無此事，佛直爲說，令使遵行。旣無犯制之由，故闕訶結之事。諸大乘經明學處者摭之，於此爲菩薩調伏藏。」

關於現存的大乘律，依《大正藏》所收，計如下列：

(1)《梵網經》　二卷
(2)《菩薩瓔珞本業經》　二卷
(3)《受十善戒經》　一卷
(4)《佛說菩薩內戒經》　一卷
(5)《優婆塞戒經》　七卷
(6)《清淨毗尼方廣經》　一卷
(7)《寂調音所問經》　一卷
(8)《菩薩藏經》　一卷
(9)《佛說舍利弗悔過經》　一卷
(10)《大乘三聚懺悔經》　一卷
(11)《佛說淨業障經》　一卷
(12)《善恭敬經》　一卷
(13)《佛說正恭敬經》　一卷
(14)《佛說大乘戒經》　一卷

(15)《佛說八種長養功德經》　一卷
(16)《菩薩戒羯磨文》　一卷
(17)《菩薩戒本》　一卷（北涼・曇無讖譯）
(18)《菩薩戒本》　一卷（唐・玄奘譯）
(19)《菩薩受齋經》　一卷
(20)《優婆塞五戒威儀經》　一卷
(21)《菩薩五法懺悔文》　一卷

此等大乘律典中，《梵網經》及《菩薩戒本經》、《菩薩戒本》等，均為大乘律中之重要律典。而《優婆塞戒經》和《受十善戒經》等，則是在家信眾所持的律典。七世紀密教盛行後，譯傳至漢地又流行於日本眞言宗的三昧耶戒，以及傳到西藏佛教中的金剛乘十四根本墮等，亦屬大乘律部。關於各種禁戒的規定，大乘律比小乘律簡略，僅分輕重兩種。《梵網經》立為十重戒、四十八輕戒，《菩薩戒本》立四重四十三輕，《優婆塞戒經》則立六重二十八輕。

◉附：印順《勝鬘經講記》正宗分（摘錄）

大乘戒與聲聞戒不同：

(一)通戒與別戒：釋尊適應時宜而制的戒是別戒，如在家者受五戒，沙彌、沙彌尼受十戒，式叉摩那受六法戒，比丘、比丘尼受具足戒。不但有淺深層次，而且是男女別受的。七眾弟子，就是約所受戒的不同而分。菩薩戒是通戒，信佛的七眾弟子都可以受。如先受五戒，再受菩薩戒，即名菩薩優婆塞，或菩薩優婆夷；沙彌受菩薩戒，名菩薩沙彌；比丘受菩薩戒，即名菩薩比丘。菩薩戒，是不問在家出家，男女老小，為一切發菩提心者所通受。

(二)攝律儀戒與三聚戒：聲聞七眾所受的，是攝律儀戒，著重在防非止惡。此上，雖還有定共與道共戒，但不是由受得的，也還是著重於離惡的。菩薩戒，除攝律儀戒外，還有攝眾生戒、攝正法戒。菩薩以化度眾生為主，所以以攝化眾生為願行，受持不犯。學菩薩法而成佛，不是離染不作就算了，如園地中，不但是拔掉莠草，還要種植有用的植物。所以，菩薩應廣學一切佛法，圓成一切功德，非常的積極。菩薩戒的內容，有這三方面，即顯出大乘的特色。

(三)受戒儀式：聲聞七眾戒，都要從師受，特別是受具足戒，要有三師七證等，是極重儀式的。菩薩戒即不重儀式。《菩薩本業瓔珞經》說有三品受戒：上品從佛受，這是頂難得的。中品從佛弟子受。下品，如佛不出世，或佛過去了，千里內無佛弟子可師，即在佛像前受。甚而沒有佛像，依《普賢觀經》說，可觀想釋迦佛為和尚，文殊為阿闍黎，彌勒為教授，即可受戒的。無佛無佛弟子時，雖可在佛像前或觀想佛受戒，但如有佛弟子時，仍應從佛弟子受戒為宜。

(四)新得與熏發：聲聞戒可說是外鑠的，大乘戒可說是本有而熏發的。如受七眾戒，經受戒儀式而得戒，犯了根本重戒，戒就失了。同時，聲聞戒是盡形壽的，一期的生命結束了，戒也隨之失去。所以聲聞學者，或以戒體為無表色，或以為不相應行。接近大乘的經部師，以為是心相續中的思功能，也還是新熏的。菩薩戒是自心本具的，所以《本業瓔珞經》說：「一切菩薩凡聖戒，盡心為體；心無盡故，戒亦無盡。」《梵網經》也說：「金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生皆有佛性；一切意識色身，是情是心，皆入佛性戒中。」這可見，眾生本具如來藏心中，本有防非止惡的功能，有慈悲益物的功能，有定慧等無邊淨功德法的功能。受戒，不過熏發，使內心本有戒德的長養、發達而已。所以，心為戒體，一受以後，即不會再失。死了，戒還是存在。犯了重戒，或者也說失了，但不妨再受。菩薩初發心以來，自心的戒德，日漸熏長。現在再受戒，也不過以外緣熏發，使他熏長成熟而已。

(五)關於戒條：比丘戒，通常說有二五〇戒，其實，如僧祇律本僅二一八；而舊傳有部律，凡二六〇戒；仍可說大體相近。菩薩戒，如《梵網經》為十重四十八輕戒；《瑜伽論》為

四重五十一輕戒，出入很大；但重戒也還是大致相近的。

〔參考資料〕《大周刊定眾經目錄》卷一；《貞元新定釋教目錄》卷二十四、卷二十九；《閱藏知津》卷三十二。

大乘教❶

白蓮教一支派。創教者不詳。明·嘉靖（1522～1566）間興起，奉呂妞爲教主，稱之爲呂祖師或呂菩薩。初以北京郊區西黃村保明寺爲中心，在西山一帶傳播，後遍及華北各省，以及四川、安徽、江蘇各地。

據該教所傳，呂妞名牛，陝西邠州（今彬縣）人，明·洪武二十九年（1396）生，十五歲出家。正統十四年（1449）英宗親征瓦剌途中，曾出面擋駕，後被杖斃。但英宗在土木堡被俘後，竟數次見其來送食送水，甚至在還都復位時，亦數見其人來宮中。於是，乃封之爲皇姑，並勅建順天保明寺祀之。教內傳說其爲觀世音菩薩下凡，保明寺因而香火頗盛。

保明寺第五代住持歸圓，曾仿「羅祖五部經」而造《銷釋大乘寶卷》、《銷釋圓通寶卷》、《銷釋顯性寶卷》、《銷釋圓覺寶卷》、《銷釋收圓行覺寶卷》（二册），稱爲大乘教五部六册，內容多爲大乘佛教思想。其後由寺所刊印的大乘教寶卷頗多，其內容或重佛，或重道教。

萬曆年間（1573～1619），薊州（今河北薊縣）教徒王森自稱是天眞古佛轉世，而自號法王石佛、石佛祖，傳徒甚眾。後王森一派稱爲東大乘教（又稱八卦教、聞香教），以保明寺爲中心者稱爲西大乘教。其中，東大乘教屢遭政府鎭壓，但常易其名，如稱清茶門、收緣門、一炷香、大乘圓頓教、圓頓門興隆派、太上古佛門等，而未曾間斷，前後流傳約三百餘年。

大乘教❷

日本法華系的教團。杉山辰子（1868～1932）所創。本尊是一尊四菩薩。本部設於名古屋市熱田區。杉山於十六歲獲得感應，欲以《法華經》信仰來救濟世人。遂於大正三年（1914），設立佛教感化救濟會，推展社會事業；二次大戰後，更將信仰與社會活動分開，於昭和二十三年（1948），創立大乘教，並設立日本福祉大學。該教以《法華經》〈壽量品〉爲核心教義，重視唱題修行及慈悲、誠實、忍耐等三德的實踐。

大乘經

〔總論〕 西元前後，以佛塔爲據點的一批包含在家人在內的佛教徒，興起了大乘佛教運動。此一運動的立場完全與重視出家眾的部派佛教不同，係以佛、菩薩的觀念爲主。此集團在依據「大乘」而進趣菩提的信條下，產生了不少經典（sūtra）。隨著運動的擴大，彼等與出家教團、其他集團產生接觸，其經典亦逐漸修正與增廣，而逐漸齊備。而隨著歲月的推移，在大乘佛教的標幟下，形成了頗多新思想、新信仰的集團。此一情況，大體持續至西元七、八世紀。其間所成立的大乘經典，僅就現今尚留存者而論，漢譯本約一千二百部，藏譯本約一千九百部。所有經典的原語，是包含普拉克利特語（俗語）在內的廣義梵文，然大部分經典的梵本今已佚失，所存者極少。

大乘經典皆被强調是歷史人物的釋尊所說，亦即標榜爲佛說。然根據近代的研究，此事已被視爲不是歷史事實。時代上距釋尊時代較近，被大乘佛教徒貶爲小乘經典，而由部派佛教視爲佛說而傳持的《阿含》，由於其中亦有新古的發展痕跡，故亦不易確認爲即是佛說。但是，部派佛教認爲比起新成立的大乘經典，其所持之《阿含》爲佛說的主張較佔優勢。從他們的立場而言，大乘經典是魔說，而非佛說。雖是如此，但大乘佛教徒仍一再宣稱其經典是佛所說。彼等確信其所持經典更能完成釋尊所證之菩提。彼等認爲歷史上的釋尊及其所說的法，超越時空限制，並認爲諸佛同時存在

，法身說法，佛慈悲無限；只要是眞理，皆可視爲佛說。此觀念加强了大乘佛教徒自許爲直承自佛陀的自信，且豐富了經典的內容。

小乘佛教的發展，是先有被固定了的《阿含經》，然後才有論書（阿毗達磨）。但是，在大乘佛教中，尤其二、三世紀以來，某些經典的原型先行成立，其次成立根據此經典原型而發展出來的論書之後，此論書又給與經典影響；因此，經典與論書具有相互增補的關係。又，在思想的發展上，將新資料添加於先行成立的經論時，時代上較早的經典與論書，即被較晚出現的經典吸收。因此，經典與論書是交相攙雜的。然而，對於稍後的論書撰述者而言，只有小乘經典是不了義，先行成立的大乘經典則皆具有佛說的權威，其中若有任何不妥的話，問題則在於當如何解釋而已。

在長期間所形成的衆多大乘經典，其時代可分爲三期，即(1)初期：中觀派之祖龍樹（Nagarjuna；150～250間）以前，(2)中期：龍樹以後到確立瑜伽行派的世親（Vasubandhu；400～480間）之間，(3)後期：世親之後至七世紀間，此期的密教開始明朗化，並成立經典。

〔初期大乘經典〕 可分爲五類。

(1)最古層的大乘經典：由於古經典的引用，而被知的最古經典有《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、《三品經》等。其內容大抵是闡述六波羅蜜行及懺悔禮拜等。此外，與《般若經》有關係而提倡阿閦佛信仰的《阿閦佛國經》、以觀想阿彌陀佛的三昧爲主的《般舟三昧經》，也被推定屬最古層。其次，以出家菩薩的文殊爲主角，或以文殊信仰爲主題的《首楞嚴三昧經》等經，也相當古老。該經主要是在闡述以智慧爲根據的勇猛果敢（首楞嚴）利他行，以及心雖爲煩惱所穢，然本是清淨的心性本淨說。

(2)般若經：以六波羅蜜中，位列第六的「般若波羅蜜」爲基礎，而成立一連串的般若經。主要闡述菩薩的修行，係依特定的修行階梯徐徐漸進，尤以進入三昧狀態爲目的，或進入此狀態而觀一切皆空，因而獲得圓滿的智慧。此外，亦著重讀誦、崇拜般若經典。具有如此內容的般若經，隨著弘宣者的增加，內容漸被增廣，亦即由《八千頌般若》，增廣爲《二萬五千頌般若》、《十萬頌般若》。或是被濃縮爲《金剛般若》、《般若心經》等。這些般若經，形成了《大般若波羅蜜多經》六百卷（七世紀，玄奘譯）此一龐大經典羣。

(3)華嚴經：情形與般若經相似，最後被集成六十卷（或八十卷）的漢譯《大方廣佛華嚴經》的華嚴經，其大部分原是個別獨立的單行經典。主要闡述在佛的悟界中，一切大小事物皆維持其本有形態，而又包含全體。自此觀點而言，初發心菩薩即等同於佛，但《十地經》等係具體揭示其修行階梯及於其中所得的智慧，《入法界品》則描述善財童子參訪形形色色修行者的過程。

(4)淨土系：淨土三經：《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》，屬於淨土經典羣。凡此皆以阿彌陀信仰爲內容，然其成立過程頗爲複雜。主要闡述由於菩薩利他誓願而有淨土，衆生因其誓願而生淨土，證得菩提。此係淨土思想的一般主題。像阿閦佛、藥師佛的淨土等種種淨土信仰是並存的。其中，認爲阿彌陀佛具無限壽命與光明，並願往生其淨土的信仰，在西北印度逐漸形成强盛的集團，並成立淨土系經典。又，《觀無量壽經》主要在闡述觀佛的方法，然其成立未必在印度本土。

(5)法華經：以「如白蓮般的正法」爲題的法華經（漢譯爲《正法華經》、《妙法蓮華經》等），係產生自崇拜佛塔的在家集團，主要闡述：釋尊之爲佛是久遠實成的；一切衆生皆以一佛乘而證得無上菩提；其他聲聞乘等只是方便云云。其中的「三車火宅喩」等比喩，是頗有說服力的譬喩。此經典中，亦有新古層，〈觀音菩薩普門品〉與〈普賢菩薩勸發品〉等，旨在提倡、讚歎觀音信仰、普賢願行，當係後世所增補。

此外，成立於此時期的大乘經典，其後被

漢譯並輯錄爲《大寶積經》一二〇卷、《大方等大集經》六十卷。此外，也包含有與後代密教經典有關的經典。

〔中期大乘經典〕 可分爲二類。

(1)**如來藏系**：如來藏經典係以如來藏思想爲主軸，有《大方等如來藏經》、《央掘魔羅經》、《維摩經》、《勝鬘經》、《大般涅槃經》等經。這些經典都是繼承初期的大乘經典而發展的，以佛菩提、法身的永遠，以及佛智之不可思議爲「一切衆生悉有佛性」之根據，勸導衆生覺醒佛性。此中，《維摩經》、《勝鬘經》分別以維摩居士、勝鬘夫人爲主角，是明顯的在家主義。《大般涅槃經》（漢譯爲四十卷或三十六卷）闡述即使是毫無善根的衆生（一闡提），也有佛性；並舉出雪山童子求法的故事，以及將佛乘比喻爲最美味的乳製品醍醐。此經前十卷成立較早，約成立於四世紀。十卷以後，可能是在中亞彙集的。

(2)**唯識系**：代表經典是《解深密經》。此經將人心之根源，稱爲阿賴耶識，一切認識、行爲蓄積於其中，又顯現於其中，而衆生充分瞭解後，藉由不斷的修行，解放其根源，而轉化爲佛智。此經又根據對衆生的實際觀察，而反對《法華經》的一佛乘說。其形式雖爲經典型態，然論理精緻，帶有論書性質。無著與世親即依據此經及今已不存的《大乘阿毗達磨經》而將唯識說加以體系化。《楞伽經》也說阿賴耶識，大體也被視爲唯識系經典，然其中亦含如來藏系思想，而《金光明經》則是體系化的總合。

此一時期，除了將初期經典加以增廣、彙集之外，並成立頗多含陀羅尼（例如顯示地藏信仰原始形態的《地藏十輪經》）的經典。

〔後期大乘經典〕 在中期時，猶如相應於《般若經》的《中論》、相應於如來藏系經典的《寶性論》、相應於唯識系經典的《瑜伽師地論》，從中可看出經典與論書已有平行的現象。其後，由於著重論書，大乘佛教遂傾向閉鎖於僧院中。另一方面，在家者經常與印度呪術性的民間信仰接觸，舉行以陀羅尼、特殊印契、曼荼羅爲中心的儀式，採用《華嚴經》等大乘教理，因而逐漸完成密教的體系。《文殊師利根本儀軌經》中的原始部分，六世紀時業已成立，從中可以看出密教性的雜多信仰形態；七世紀成立的密教兩大經典《大日經》與《金剛頂經》，係以大日如來爲中心，確立象徵佛之慈悲與智慧的胎、金兩界曼荼羅之構想，並詳述成佛的過程及其儀軌。在修行上，與佛之法身成爲一體的瑜伽，頗受重視。《祕密集會》（Guhyasamaja-tantra）一書，即詳述此中之方法。

〔參考資料〕 平川彰《初期大乘佛教の研究》；靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》。

大乘賊

指北魏末年以冀州沙門法慶爲首的流賊。也稱爲大乘匪。延昌四年（515）六月，法慶與渤海李歸伯糾合愚民，勸人服狂藥，使不識父子兄弟，並高唱「殺一人爲一住菩薩，殺十人爲十住菩薩」之說。法慶自號「大乘佛」，以歸伯爲十住菩薩平魔漢王。時，冀州刺史蕭寶夤派長史崔伯驎等討伐，但爲賊所敗，崔伯驎被害。其後，賊黨人數多達五萬餘，破壞寺院，斬戮僧尼，焚燒經像，謂「新佛出世，除去舊魔。」同年七月，北魏孝明帝詔令元遙率步騎十萬，討伐大乘賊。至九月，捕斬法慶及其妻尼惠暉等。未幾，李歸伯亦被捕問斬，大乘賊始告大致平定。然熙平二年（517）正月，大乘賊餘黨又攻打瀛州（河北省河間縣），旋爲鎭北將軍瀛州刺史宇文福討平。

〔參考資料〕 《魏書》卷九、卷四十八、卷六十四、卷九十四；《北史》卷二十五、卷四十三；《佛祖統紀》卷三十八；塚本善隆《支那佛教史研究》。

大乘論

指大乘佛教所屬的論書。即註解大乘經典，或敷陳六度與諸法皆空等大乘義理的各種著作。又稱大乘阿毗曇、菩薩對法藏。佛在世時

，別無論部，至佛陀入滅後，諸菩薩始為當時衆生作諸論，以闡釋佛經深義。《大乘義章》卷一云（大正44・469b）：

「如來所化大乘衆生利根易悟，聞說經律即能深解，不假如來重以毗曇分別解釋，是故不具。以不具故，不說三藏，其猶大乘九部經中無論義經。（中略）末代之中，雖有衆生聽受大乘，不能悟入，是故菩薩為之作論解釋佛經，故有大乘阿毗曇也。」

大乘佛教由於龍樹出世而確立，而龍樹蒐集整理大乘經典，並加以疏解、闡揚，於是有大乘論出現。最勝子《瑜伽師地論釋》謂（大正30・883c）：「佛涅槃後，魔事紛起，部執競興，多著有見。龍猛菩薩證極喜地，採集大乘無相空教，造中論等，究暢眞要，除彼有見。」龍樹的主要著作，有解釋《大品般若》的《大智度論》，組織自宗學說的《菩提資糧論》，及《中論》、《十二門論》等。

此外，提婆論證世界萬有畢竟空之理而作《百論》，無著造《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》、《大乘阿毗達磨集論》，世親作《辯中邊論》、《唯識三十頌》，安慧造《大乘廣五蘊論》、《大乘阿毗達磨雜集論》，陳那造《觀所緣緣論》，護法造《廣百論釋》。此等大乘論書，對以後大乘佛學的發展有重大影響。

自鳩摩羅什、菩提流支、眞諦、玄奘、施護等諸師相繼傳譯此等諸論後，中國佛教講習大乘論之風甚盛。漢譯大乘論數量甚多，依《大正藏》所收，中觀部與瑜伽部內之書，全為大乘論書。此外，釋經論部與論集部中之大部份，也都是大乘論。總計《大正藏》所收之大乘論典，為數在一百部以上。其中有不少論書，是我國歷代各大宗派或大德的主要思想依據，如《中論》、《十二門論》、《百論》為三論宗之思想根柢。《成唯識論》等瑜伽部論典為法相宗之義理根據。此外，《大智度論》之與天台宗，《大乘起信論》之與華嚴宗，《往生論》（《無量壽經優婆提舍願生偈》）之與淨土宗，皆有密切的關係。

此外，尚未漢譯之論典亦為數甚多，例如月稱的《中論釋》（Madhyamaka-vṛtti）、龍樹的《無畏頌》（Akutobhaya）、世親的《無盡意經廣釋》（Aryakṣayamati-nirdeśa-ṭikā）以及安慧的《大乘莊嚴論釋》（Sutra-laṃkara-vṛtti-bhasya）等書皆其顯例。

〔參考資料〕 印順《印度佛教思想史》（第四、七、八章）；《大乘起信論》；《成唯識論了義燈》卷一（本）；《大藏經綱目指要錄》卷五；《大藏聖教法寶標目》卷五、卷六；《閱藏知津》。

大峯山

日本修驗道的聖地。位於日本奈良縣吉野郡，北有吉野山（金峯山），南接玉置山。相傳為修驗道之祖役小角所開創。此山山勢嶮峻，峭巖斷崖出入雲際，攀登不易，古代日本修驗道者常登此山修法。登山之道有二，或從南方之熊野入山（稱為順峯），或從北方之吉野入山（稱為逆峯），後世取道熊野者少。自役小角以來，入山者衆，如行基、鑑眞、弘法、智證等諸師皆曾登山，因此，山上樹立甚多完成修行之修驗者的紀念碑。山中岩窟頗多，中以釋迦窟、菊窟、蝙蝠窟、笙窟等較大且有名。昭和五十九年（1984），在山上的大峯山寺本堂內，所出土的金製菩薩坐像及阿彌陀如來坐像，甚為有名。以此大峯山為根本道場的修驗道，稱為大峯山修驗道。

大梵天（梵、巴Mahā-brahman，藏Tshaṅs-pa-chen-po）

漢譯又稱大梵天王、大梵天、梵天、梵王等。有時又名娑婆世界主、尸棄、世主天。是色界初禪天之主，與其侍衛梵輔天、部屬梵衆天，合稱為色界初禪三天。

大梵天在印度婆羅門教中，是這世界的造物主，也是婆羅門教最推尊的主神。但在佛教裏，則視之為佛教的護法神。依《大集經》所載，過去世諸佛，曾經將守護四天下的使命，

付囑大梵天與帝釋天。此外，依《大悲經》所載，在釋尊即將入涅槃時，曾經摧破大梵天的邪見，而使他成爲佛弟子。釋尊並將三千大千世界守護佛法的重任付囑於彼。因此，在佛教典籍裏，他與帝釋天，是護持佛法與鎮國利民的兩位重要天神。

就佛教的「三界」世界觀來看，帝釋天生活在欲界，而大梵天則在色界。色界諸天的生活，與欲界有顯著的不同，他們沒有淫欲與食欲，但具有淨妙形質，且都在禪定境界中。

相傳大梵天身長一由旬半，壽量一劫半。關於他的圖像，各地佛教界繪製的也並不全同。比較常見的是四面四臂形，各面又有三目。右邊二手臂，各持蓮華與數珠，左邊二手臂，則一手執軍持、一手作唵字印。此外，也傳有一面雙臂、手持蓮華、遍身放光的；也有三面二臂、坐在鵝上的。各地所傳，頗不一致。



大梵天

◉**附：〈大梵天〉**（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

指色界初禪天的第三天主。又稱大梵天王、大梵王、大梵、梵天王、梵天、梵王，或稱娑婆世界主（Brahmā sahāṃpati）、世主天、梵童子（Brahmā sanaṃkumara）。梵名音譯作摩訶梵。《順正理論》卷二十一解釋其名云（大正29・456b）：「廣善所生，故名爲梵。此梵即大，故名大梵。由彼獲得中間定故、最初生故、最後歿故、威德等勝故，名爲大。」又，據《長阿含》卷十四〈梵動經〉、卷十六〈堅固經〉所述，此大梵天乃自然而有，自主獨存，無能勝者，統領大千世界，富貴尊豪最得自在，且能造物，是衆生之父母。

大梵天是《梵書》時代以來的神祇，爾後成爲婆羅門教最尊崇的主神。在印度《梨俱吠陀》時代末期，以祈禱主神（Brahmaṇas-pati）爲至上神，且視之爲宇宙生成的原理。到《梵書》時代初期，以生主神（Prajapati）爲最高神；不久，又興起對「梵」的崇拜，此即由祈禱主神進化而成的神格。初爲生主神之子，後漸得勢，遂取代生主神而成爲創造世界的原理。

在《奧義書》時代，大梵天成爲具有實有（satya）、知（jñana）、妙樂（ananda）等性質，而唯一常住獨存的絕對原理。又與我（atman）結合，產生「梵我一如」之說，此爲《奧義書》的中心思想。到《摩訶婆羅多》（Mahabharata）時代，「一體三分」（tri-murti）之說興起，以梵天（Brahma）與毗濕奴（Viṣṇu）、濕婆（Śiva）二神爲同體，最初梵天爲三神之首，後乃在其他二神之下。

依《外道小乘涅槃論》的記載，摩醯首羅論師認爲，果是那羅延所作，梵天是因，摩醯首羅一體三分，即所謂梵天、那羅延、摩醯首羅。《大智度論》卷八則謂，韋紐（Viṣṇu）之臍中生出千葉金色妙寶蓮華，華中有人結跏趺坐，名梵天王，此梵天王心生八子，八子生天地人民。

依《大毗婆沙論》卷九十八、《雜阿毗曇心論》所載，大梵天之身量是一由延半，壽量一劫半。《立世阿毗曇論》卷七謂壽量六十劫。依《阿含》及諸大乘經所載，梵天曾爲佛所教化，亦曾勸請佛說法，且常列席佛之會座而聽受法，並以法義與佛問答，又與帝釋同受佛之付囑而護持國土，爲佛法的守護神。

後世密教以梵天爲十二天之一，或千手觀音二十八部衆之一。在金胎兩部曼荼羅中，皆位列於金剛部中。其中，現圖胎藏界曼荼羅外金剛部院東門的南方安有此天，身是白肉色，有四面四臂，右一手作施無畏印，另一手持杵，左一手把蓮華，另一手持瓶，額上有眼，坐在赤蓮華上。此形像和《大日經疏》卷五所載有異。種子是「鉢羅」（pra）。但金剛界曼荼羅中的梵天形像，爲身呈白肉色，左手作拳安腰，右手當腰持蓮華；三昧耶形爲蓮華。其眞言，《大日經》〈眞言藏品〉等記爲：歸命鉢羅闍（praja）鉢多曳（pataye）娑縛訶。但作爲十二天之一，眞言則爲：歸命沒羅訶摩寧（brahmane）娑縛訶。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷四、卷四十四；《長阿含》卷一、卷四、卷五；《增一阿含》卷十〈勸請品〉；《大方等大集經》卷五十一、卷五十五；《大日經》卷一〈具緣品〉。

大衆部（梵、巴 Mahāsaṅghika，藏 Dge-ḥdun phal-chen-po）

印度佛教教團在佛滅後約一百年左右，發生最初分裂時所產生的部派。音譯作摩訶僧祇部，意譯作大衆部。阿育王時代，教團逐漸組織化，比丘們必須遵守爲數甚多的戒律規定，並持誦結集出來的經典。不久，保守傳統的形式主義逐漸成爲教團內爭的原因。跋耆族的比丘認爲向來的戒律規定不合於現實生活，而主張十件事可以被允許去做。但上座長老們則開會決議這十事爲不如法（十事非法）。所謂十事，是一些細微的比丘生活規定的改變，例如可以保有金錢，食物中可以加少許鹽以利貯存等。

希望墨守戒律以促使教團統一的保守派長老們，接著又在毗舍離召開七百人的會議（七百結集），進行聖典的結集。不信服這個會議的進步派比丘，其後，集合一萬名徒衆舉行自己的結集；相對於保守派的上座部，他們樹立獨立的教團——大衆部。這兩派的分裂稱爲根本分裂，其後二者又產生枝末分裂。上座部系統主要繁榮於中印度到西北印度，以說一切有部最爲有力。現在，廣佈於東南亞的上座分別說部（巴利上座部）也是屬於這個系統。

屬於大衆部系統的有一說部、說出世部、制多山部等，大多分佈在中印度到南印度一帶，甚至流傳到阿富汗地區。上座部的教理是分析的、實在論的、保守的，大衆部的系統則有綜合的、主體的、進步的傾向。例如，他們針對以阿羅漢果爲目的的上座部，强調佛的超人性、絕對性，以成佛爲目的，主張人的「心性本淨」；又說「過未無體、現在有體」，站在緣起說的立場駁斥上座部的存在實有說。大衆部的思想，也影響了大乘佛教的成立與發展。此派傳承五阿含的聖典，而現存的《增一阿含經》被認爲是這一派的聖典，但學者之間還沒有定論。《摩訶僧祇律》四十卷是此派的律藏，爲部派研究不可欠缺的資料。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第二講（摘錄）

大衆與上座的學說一開始就是對立的。首先，在方法論上，大衆是一說，上座是分別說。這種分歧，據《異部宗輪論》記載，主要表現在對佛的看法上。《論》中列擧了大衆系對佛的看法有十五條：㈠諸佛世尊，皆是出世；㈡一切如來，無有漏法；㈢諸如來語，皆轉法輪；㈣佛以一音說一切法；㈤世尊所說無不如義；㈥如來色身實無邊際；㈦如來威力亦無邊際；㈧諸佛壽量亦無邊際；㈨佛化有情令生淨信，無厭足心；㈩佛無睡夢；(十一)如來答問，不待思維；(十二)佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情，謂說名等，歡喜踴躍；(十三)一剎那心，了一切法；(十四)一剎那心相應般若，知一切法；(十五)諸佛世尊，盡智、無生智恒常隨轉，乃至般涅槃。由此看出大衆系對佛的描述是採用一說的方法。上座系相反，採用分別說的方法，它們認爲非如來語皆轉法輪，非佛一音能說一切法等等。大衆還連帶講到佛的前身——菩薩

，《論》也列舉了六條，也是無分別說的。如說，如來色身無有邊際，人們肉眼所見僅是一部分；講到佛的處胎、降生，完全神話化了，說是從右脇生出，與常人種種不同。所以於大衆系的宗教色彩十分濃厚。

其次，關於心性及其解脫的問題，大衆的主張與上座乃至有部都是對立的。以前上座系講：「心性本淨，客塵所染，淨心解脫。」有部就不承認染心可得解脫，解脫的是淨心。大衆也講「心性本淨」，但它不是講心原來就淨，而是指其未來的可能性，未來可能達到的境界，而且一達到淨即不再退回到染上去。這樣，它强調的就是染心得解脫。如衣有汚垢，未洗時髒，洗後即淨，先後並非兩衣，仍是一衣。有部則主張心是染的，解脫時去掉染心，由另外一種淨心來代替，前後是兩個心，不是一個心。化地部認爲心性本淨，去掉染汚就會出現淨心，主張也不同。過去一般認爲心性本淨是大衆部的主張，上座系無此觀點，以致有許多地方講不通。現從各方資料綜合研究，上座系也講心性本淨，南方上座就明顯地具有這一論點。問題不在於兩者講不講的上面，而是兩者所講的含義大相逕庭；一個是指心所固有的，一個則指心的可能性。

〔參考資料〕《舍利弗問經》；《文殊師利問經》卷下〈分別部品〉；《部執異論》；《十八部論》；《大毗婆沙論》卷九十九；《大乘玄論》卷五；《大乘法苑義林章》卷一；《菩薩思想的硏究（上）》（《世界佛學名著譯叢》⑥5）；木村泰賢《小乘佛教思想論》；龍山章真《インド佛教史》；高井觀海《印度部派佛教哲學史》；靜谷正雄《小乘佛教史の硏究》第三章；宮本正尊《大乘と小乘》；平川彰《初期大乘佛教の硏究》、《律藏の硏究》。

大雁塔

位於陝西西安市南郊的慈恩寺（又名無漏寺）內。初名慈恩寺塔。寺宇建於唐・貞觀二十二年（648），乃太子李治爲其母追薦冥福而建，故名。此塔則造於唐高宗永徽三年（652），係爲存放玄奘自印度攜回的經典而建。初建爲磚表土心五層方塔，長安年間（702～705），純用青磚改修成方形樓閣式七層；大曆年間（766～779）擴建爲十層，後經戰火破壞，今僅存七層，氣勢雄偉，是中國樓閣式磚塔的典型代表。

至於雁塔名稱的來源，說法不一。一說雁鳥捨身供僧，僧感而築靈塔，乃有此稱；或說以其塔基呈橫矩形，總體觀之，塔身如雁頸向上延伸，塔基如兩翼舒展，故稱雁塔。或謂與佛經故事中釋迦化身爲鴿有關，蓋鴿與雁同爲鳥類，而唐代習尚以雁爲鳥中之佳者，凡言鳥多以雁代之，故本塔以雁命名。至於稱「大雁塔」，乃爲與後建的薦福寺小雁塔區別所致。此外，依《大唐西域記》卷九所載，中印度摩揭陀國因陀羅勢羅窶訶山東峯的伽藍前有窣堵波，稱之爲「亘娑」（haṃsa，雁）；大雁塔可能係模倣該塔而成。

塔呈方形錐狀，仿西域形式建成，塔身高約六十四公尺；塔內有樓梯盤旋至塔頂。四面塔門的門楣上均刻有建築圖案與菩薩像，極爲精緻，是研究唐代建築的寶貴資料。塔之底層南門兩側的佛龕上，嵌有唐太宗所撰〈大唐三藏聖教序〉及唐高宗所撰〈大唐三藏聖教序記〉的碑文，均爲唐代大書法家褚遂良所寫的眞蹟。

大開靜

㈠**指禪剎中早晨打板叫醒大衆**：每日清晨，先打廚前板叫起諸寮行者，此稱小開靜或開小靜；後同時打廚前和諸寮前的板，喚醒寺衆，此稱大開靜或開大靜。《勅修清規》卷六〈赴齋粥〉條云（大正48・1144a）：「早晨聞開靜板，後齋時候巡火板鳴，先歸鉢位。」卷八〈法器章〉云（大正48・1155c）：「方丈、庫司、首座寮及諸寮，各有小版，開靜時皆長擊之。」《禪林象器箋》〈唄器門〉云：「俗聞百八曉鐘爲開靜鐘鳴者，非也。（中略）五更，次鳴鐘九十下，遺十八下及開靜時鳴之，

此十八鐘與開靜鼓版同時鳴，故有此濫。」

㈡**指終止坐禪：**「開」，放、允許之意；「靜」，靜慮坐禪。坐禪期間的小休息稱為小開靜；坐禪終了即為大開靜。《禪林象器箋》卷二十七〈唄器門〉謂：「開，猶放也。靜，靜慮也。開靜謂大衆自四更一點入堂坐禪，到此放禪，故曰開靜矣！」

大雲寺❶

㈠**唐代依則天武后之勅願而於全國各州所建的寺院：**又稱大雲經寺。永昌元年（689），沙門法朗等偽撰《大雲經》，進獻與武后，對武后說神皇受命事。由是，武后改國號為周，同時頒佈此經於天下，且令各州建大雲寺。相傳當時所度之僧，約有千人。

當時，天下各州是否皆建大雲寺不得而知，但徵諸文獻，得知長安、河內、涼州、揚州、溫州、淄州、柳州、宣州等均曾造立。其中，長安大雲寺本名光明寺，乃隋．開皇四年（584）文帝為沙門法經所立；河內（河南省懷慶府）大雲寺，建於隋文帝時；涼州大雲寺，晉時涼州牧張天錫所建，本名宏藏寺，後改為天賜庵，武后時改稱大雲寺。此等寺院並非當時新建，乃改稱舊有寺院而成。日本的國分寺，即仿照大雲寺而立。

㈡**摩尼教寺院：**又稱摩尼寺、波斯寺、祆寺。據《佛祖統紀》卷三十九所載，太宗時，波斯穆護進火祆教，建大秦寺。武后時，波斯拂多誕進二宗經；厥後大曆間（766～779），荊、揚、洪、越等州各建摩尼寺。依《佛祖統紀》卷四十一所載，唐代宗三年，敕回紇奉末尼者建大雲光明寺。又載代宗大歷六年（771），回紇請於荊、揚、洪、越等州置大雲光明寺，其徒白衣白冠。憲宗元和二年（807），於河內府（河南）、太原府又各建一寺。由大摩尼數年一次來往管轄之，朝廷亦設祆正。武宗會昌年間（841～846），與佛教同被廢止。相傳北宋時，回紇人企圖再興，但未成功。

大雲寺❷

日本天台宗寺院。位於日本京都市左京區岩倉上藏町。號紫雲山，俗稱岩倉觀音。天祿二年（971），圓融天皇勅令藤原敦忠創建，賜號大雲寺，又號清淨山當北寺，以真覺上人為開山。寺內本尊為金色十一面觀音像，此像原本安於桓武天皇的仙洞，相傳是行基所作。永觀三年（985），皇太后昌子內親王於寺內建立觀音院，並延請餘慶僧正住之，寺運頗盛。正曆四年（993）八月，圓仁、圓珍兩門派互爭，圓珍門徒千餘人離叡山而入本寺，建立是王與福泉二寺，又築諸多僧房，寺運一時大為榮盛。天文十六年（1547）十月，因細川國廣之兵火而被燒毀，寬永十年（1633）實相院門跡義尊再興。現今寺內有本堂、法華堂、地藏堂、鐘樓、庫裡等。寺中所藏銅鐘一口，被列為日本國寶。

〔參考資料〕《山城名勝志》卷十二；《大雲寺緣起》；《日本紀略後篇》卷八、卷十二；《參天台五臺山記》卷六、卷七；《寺門傳記補錄》卷一、卷十三。

大黑天（梵Mahākāla）

梵名Mahākala，漢譯有嘛哈嘎拉、摩訶迦羅、大黑天、大黑天神等名。東密相傳此尊係大日如來為降伏惡魔所示現的忿怒藥叉形天神，藏密相傳係觀世音菩薩顯化的大護法。這是日本與西藏兩系密教都相當重視的修法對象。

大黑天具有戰鬥神、廚房神、塚間神與福德神之四種性格。其故如次：其一，由於此神有無量鬼神眷屬，且長於隱形飛行之藥術，因此能在戰爭時加護那些向他祈求的衆生。其二，此神能使食物經常豐足，因此印度寺院與我國江南民間，常有人在廚房祀奉。其三，此神也是佛教徒在墳場中祀奉的神祇之一。其四，相傳此神及其眷屬七母女天，能予貧困者以大福德。

關於此一天神的形像，通常分為二類。一

類作忿怒形，依「現圖胎藏界曼荼羅」外金剛部所載，其身現黑色，坐在圓座上，火炎髮上豎，三面六臂。右第一手執偃月刀，二執骨念珠，三執小鼓。左第一手執天靈蓋，二執三叉戟，三執金剛繩，左右方之上雙手握住一張展開的象皮。另一類作凡人形，戴圓帽，背負一囊，持小槌，踏米袋。在修法時，忿怒形多用在作降魔法時；凡人形則用在求福德之時。

修習東密與藏密的人，對大黑天法頗爲重視，其目標大多在祈禱爲行者除魔，修行勝利成就與求福德。依「大黑天神法祕密成就次第」所述，此法至爲祕密，非入室弟子不傳，甚至於付予萬金也不輕傳。

◉附：〈大黑天〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

密教守護神之一。音譯爲摩訶迦羅、莫訶哥羅，意譯爲大黑或大時，又稱摩訶迦神，或摩訶迦羅神、大黑神、大黑天神。印度教以此神爲濕婆神（Śiva）的別名，或爲濕婆之后突迦的化身（或侍者），主破壞、戰鬥；佛教則視之爲大自在天的化身，或是毗盧遮那佛的化身等，諸說不一，概述如下：

(1)《大日經疏》等以此天爲毗盧遮那佛的化身，即降伏荼吉尼的忿怒神。《大日經疏》卷十謂（大正39・687b）：「毗盧遮那以降伏三世法門，欲除彼故化作大黑神。」

(2)以此天爲藥叉王，爲波羅奈國的守護神。據《大方等大集經》卷五十五〈分布閻浮提品〉所載，大黑天女與善髮乾闥婆等俱護持養育波羅奈國。不空譯《佛母大孔雀明王經》卷中謂（大正19・423a）：「大黑藥叉王，婆羅拏斯國。」

(3)以此天神爲摩醯首羅之化身，亦即塚間神、戰鬥神。《仁王護國般若波羅蜜多經》卷下〈護國品〉云（大正8・840b）：「乃令斑足取千王頭，以祀塚間摩訶迦羅大黑天神。」唐・良賁於《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷下謂（大正33・490a）：「言塚間者，所住處也。言摩訶者，此翻云大。言迦羅者，此云黑天也。（中略）大黑天神，鬥戰神也，若禮彼神增其威德，舉事皆勝，故嚮祀也。」良賁且引不空三藏之說，謂大黑天神係摩醯首羅變化之身，與諸鬼神無量眷屬常於夜間遊行林中，食生人血肉，有大力，所作勇猛，戰鬥等法皆得勝，故大黑天神即戰鬥神。

(4)《玄法寺儀軌》卷二列出暗夜神（即黑闇天）之眞言，其下註爲大黑天神。此即以大黑天神爲黑闇天。

(5)以此天爲財福神，司飲食。《南海寄歸內法傳》卷一〈受齋軌則〉條載（大正54・209b）：

「又復西方諸大寺處，咸於食廚柱側，或在大庫門前，彫木表形，（中略）黑色爲形，號曰莫訶哥羅，即大黑神也。古代相承云：是大天之部屬，性愛三寶，護持五衆，使無損耗，求者稱情。但至食時，廚家每薦香火，所有飲食隨列於前。（中略）淮北雖復先無，江南多有置處，求者効驗，神道非虛。」

日本諸寺根據《南海寄歸傳》所說，盛行於庫廚安置二臂大黑天像。後世更以之爲七福神之一，有時且與大國主命混同，謂其乃授與世間富貴官位之福神，其信仰之風頗盛。

關於其形像，《最勝心明王經》謂，大黑天被象皮，橫把一槍，一端穿人頭，一端穿羊。《大黑天神法》載，青色三面六臂，最前面的左右手橫執劍，左次手提取人之髮髻，右次手執牝羊，次二手於背後張被象皮，以髑髏爲瓔珞。《胎藏現圖曼荼羅》之像同此，唯羊與人頭左右相反。《慧琳音義》卷十說是八臂，身青黑雲色，二手於懷中橫把三戟叉，右第二手捉青羖羊，左第二手捉一餓鬼頭髻，右第三手把劍，左第三手執揭吒罔迦（Katabhaṅga，髑髏鐘，此是破壞災禍之標幟），後二手各於肩上共張一白象皮如披勢，以毒蛇貫穿髑髏以爲瓔珞，虎牙上出，作大忿怒形，足下有地神女天，以兩手承足。《南海寄歸傳》則說是神王形，把金囊，踞於小牀而垂一腳。



大黑天

又，此天神的三昧耶形為劍，種子是「琰」（yaṃ）。《大黑天神法》載其眞言為：唵蜜止蜜止（micch micch，降伏）舍婆隸（śvare，自在）多羅羯帝（taragate，救度）娑婆訶。

此外，藏傳佛教名之為瑪哈嘎拉，為護法之主尊。其形像頗多，性質皆異，茲分述如下：

⑴薩迦派二臂大黑天，又名刑罰主大黑天，由元代八思巴帝師傳入宮廷。一面二臂，頭戴五骷髏佛冠，鬚髮紅赤上揚，身藍黑色，右手持金剛鉞刀，左手持顱器，兩手捧杖刀，刀內隱有神兵無數。主要在保護喜金剛行者。

⑵四臂大黑天，傳為勝樂金剛之化身，身青藍，持杵、劍、戟及嘎巴拉，有雙身相者。主要護持大手印行者。

⑶六臂大黑天，有黑、白等。黑色為香巴噶舉及格魯派之主護法，手持鉞刀、小鼓、人骨念珠及顱器、三叉、金剛繩。

⑷白色六臂大黑天，為財神之一，手持摩尼寶、鉞刀、小鼓及三叉、顱器等，威神甚大。

〔參考資料〕《不空羂索神變真言經》卷七、卷十五、卷二十五、卷二十七；《理趣釋》卷下；《青龍寺儀軌》卷下；《諸說不同記》卷十；《寂照堂谷響集》卷四。

大圓滿

大圓滿是西藏寧瑪派所特有的密教法門，和新派密教在理論上和實踐上有很多地方不同。寧瑪派總判世出世法為異生人天乘、顚倒外道乘，和眞實內道（佛法）乘。在內道中更分為九乘，通常稱為九乘次第。初三乘為因乘，即聲聞、獨覺、菩薩三乘。後六乘為果乘，即事乘、近乘、瑜伽乘，這三乘合為外牟尼續乘；摩訶瑜伽乘、阿努瑜伽乘、阿底瑜伽乘，這三乘合為內大密咒乘。後三乘中，尤以阿底瑜伽一乘和新派最不相同，而大圓滿法門就是在這一乘中建立的。因此，阿底瑜伽也稱無二大圓滿。它的意義是：一切染淨法統統在現前離垢明空豁朗的內證智（本覺）中完全具足，所以叫做圓滿；解脫生死的方便途徑莫勝於此，所以叫做大。這內證智另有菩提心、心性、如來藏、自然智、自然光明智等異名。從果證來說，這自然智的本體空分即法身，本性顯了分即報身，大悲明證分即化身，三身原來在本分上具足，不必另有精勤修作即已圓滿，所以叫做大圓滿。

大圓滿為什麼較其他各乘殊勝呢？九乘中初二乘為小乘，可以不論。菩薩乘不離用尋思伺察以辨二諦，而大圓滿的菩提心則超越尋伺推求。事乘要住於二取清淨之境，而大圓滿的菩提心則超越二取。近乘（亦名俱乘或行乘）未悟達無二的義境，而大圓滿則是無二的菩提心。瑜伽乘求生密嚴剎土，不能住於無捨無取，而大圓滿則為無取無捨的菩提心。大瑜伽乘求證金剛持位，所以用方便勝慧（般若）為趣入門，而大圓滿的菩提心則超越勤修，隨瑜伽乘求證無別，所以用界智為入門，而大圓滿的菩提心則超越因果。總括地說，下八乘不用自然智，所以都以漸修為宗，不能出因果生死的樊籠，而流於沒有性修的偏執，但大圓滿則把種種顯現都化為一實相，所以叫做「自然出過勤修」。

大圓滿的修法又分三部，即心部、界部和要門部。這三部雖然依次略同於新派的大手印、五次第和六加行，但是寧瑪派的見解，認為仍然比那些法更殊勝。三部中又以最後的要門部為勝，因為在理論上，心部執著意度，界部執有法性，仍流於意度，而要門部能令實相自顯，故更殊勝。這要門部又分四部，即外、內

、祕密和無上。要門部的無上部又稱爲自性大圓滿心髓金剛藏乘，簡稱大圓滿的寧提。寧提的傳承主要有兩系：一系是由吉祥師子傳蓮華生，再傳空行智慧海王而傳下來的，叫做空行寧提；另一系是由吉祥師子、智經、無垢友而傳下來的，叫做上師寧提。二派理論大致相同，只修法方面稍有區別。

要門部所依的教典，傳說有六百四十萬頌，分爲三萬五千品和五千樞要等，西藏譯出的只有少分，並且原本也非印度所有，而是收藏在烏萇的空行洲中，由本派的得大成就者如吉祥獅子、蓮華生、無垢友等人取出一部分來流通人間。

要門部中無上部的見修行果中，寧提法又名證智自顯妙道金剛藏大祕密乘。大圓滿法的全部已勝於下八乘，而這一部法又是大圓滿中最深法門，爲大圓滿的極頂，所以比大圓滿中其餘法門還要殊勝，主要理由有以下幾點：

⑴其餘法門都偏重於慧，可以速得開悟，但欠缺超脫力，所以不能即身解脫。本部法有見根法要，只論精勤的大小，不管根機的利鈍都可成就。

⑵其餘法門對於各各法性都在意識審察中建立信念，所作空觀如暗中投石，形同摸索，本部法則不用意識審察，現前即有，現量親證。

⑶其餘的法門都以能說的文句爲憑依，所以對於義境一開始就要求通達領悟。本部法不用文句一字，而現前覩見義境（以現量親證），因此可以不依文句而成佛。

⑷其餘法門對於各各實相的義境，都以心慧取爲觀境而建立體道果，時時要用思惟籌量。本部法則顯了現證，不用心慧所作，分別體道即可成佛。

⑸其餘的法門總要分別前後因果，故不能不另外去求菩提。本部法菩提自現，所以不用因果勝劣的作業，也不必精勤修行，分別取捨。

⑹其餘密法要用脈、風、明點等，當年齡少壯時，脈道舒展，易證菩提；年齡老大，則大種力衰，難以得解脫。本部法光明的日月從內起現，所以只要具足精進，不論年齡老幼都能解脫。

⑺其餘法門都認爲三身是究竟果，是所觀待的法。本部法三身在道中即明朗顯現，所以能在究竟光明的本淨界中任運任持內證智的妙有境界。

總之，大圓滿中心界兩部雖能遠離言談安足外所，現量覩見證智，其心可以須臾間自顯而住，即許這一種動靜相爲究竟，但事實上沒有眞正看見，仍不過是意識審察一類之境。本部法能以眞實法要現前明見，當然更殊勝了。又要門中的外、內、密三部，道果方面，仍然更以中有位的境界爲憑藉，本部法則現生即可解脫爲光明身。爲了這些原因，光明金剛藏乘便成爲一切乘的極頂。

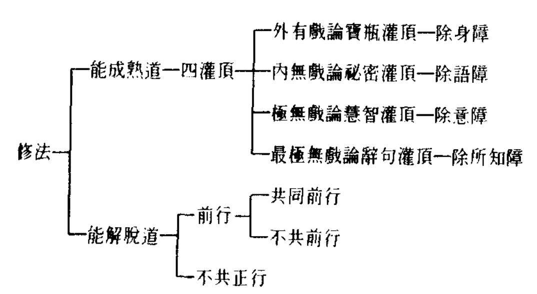
在這一乘中又分決斷和超越兩部，在修法的過程中，後者以前者爲依。如果只修前者，即身也可化爲微量而成佛，但對於外迷相地石山岩等不能淨化，且修道時仍以粗脈風爲依，不能成就光明身，現身不能達究竟極地。超越法，則現生能證光明身而得大遷轉身，成辦廣大利他事業，而且所得天眼、神足、力通，也無量無邊。因此，在本部法中又以超越法爲最究竟。

本部法的理論根據在《阿毗達磨大乘經》的頌文「無始時來界、一切法等依，由此有諸趣及涅槃證得。」它建立本初之體自然智爲一切法依，自然智的本體空分像虛空一樣就是法身，本性顯了分像日月一樣就是報身，大悲周遍分像日月的光華一樣就是化身，所以三身在本分上完全具足。三界衆生因爲業力所蔽顚倒迷亂，對於這個所依的實相不能了知，所以輪迴六趣受種種苦。

一切有情在迷亂時，因爲有身口意三業的攪擾，這自然智雖不顯現，然而並不是沒有。就每一個有情的身上說，身爲脈之所依，脈又爲風和界的所依，在金剛身的三脈四輪中央有自然智宮心法殿，當中即有自然智光明之體。所以這個自然智是人人都具有的。

本部法中關於三脈四輪的建立和其餘金剛乘法門相同。另外不共的建立有四大殊勝脈爲光明安住的處所。這四個脈是：(1)迦底大金脈，(2)如白絲線脈，(3)細旋脈，(4)晶管脈。最後的一脈連結心眼，其中有具賢嚴明點，是現起無數金剛連鎖光明的依處。同時，在心臟（肉團心）中央有具足光明的光明脈，像放光一樣照明一切細脈，所謂「如來藏周遍」就是這個意思。這個能明照的內證智本體即空，本性是五光常照，大悲的光輝周遍，所以是三身（或五身，見下）五智的大藏。但是它的本體法身之清淨知見被阿賴耶和八聚識所障，本性五光明照分被有質礙的血肉蘊聚所障，大悲光輝和證智起處被業和習氣所障，因此它的體性極難覩見。但它是周遍一切有情，以各各有情之身爲依而存在的，所以說爲本初界自然智如來藏。在現前的肉身中，周遍而住。這如《寶性論》說：「等覺身流布眞如無別故，有智故有身，常具足佛性。」

關於修法方面，本部法也和一般眞言道相同，分爲能成熟的灌頂和能解脫的修持兩部分，內容如下表：



本部法中和一般眞言乘相同，也非常重視灌頂傳受，所以這四種灌頂需具足受（但也有說最上奧義端賴自悟，傳亦不知，說亦不知的）。受寶瓶灌頂可於生起次第修法得自在，受祕密灌頂可於修圓滿次第「拙火」旃荼梨及字輪誦咒得自在，受慧智灌頂可於修大樂雙運及通達本淨法性智得自在，受辭句灌頂可於現量任運之義得自在。如不受灌頂則過患極大。反之，如果能具受灌頂，則在一切分位都能成就所樂求的事情。在修道時，光明脈清淨，能夠生超殊勝三摩地成爲諸佛之子，任持佛的種姓，壽命長遠，受用威權都能具足，永斷一切惡趣，領受天上的廣大安樂吉祥，現身證得究竟佛菩提果。

其次，進入修道，因爲本部法以出過一切起心作意，現前令見光明智慧爲宗，所以對於一切以意識審察爲性的生起次第和圓滿次第都要棄絕。初步先修共同前行，再修不共前行（以修金剛薩埵或修蓮華生爲主），最後再修不共正行。

關於正行，主要是些實修的方法，所以特重口傳。要門部的梵文原名爲「烏波第舍」，就是近處指授的意思。修法內容，大致是：初步指示身語心三要，身要有五種或三種姿勢（法身獅子奮迅勢、報身大象眠臥勢、化身仙人蹲踞勢）等。再指示根門要、緣境要、息風要、證智要等以看光明，依此修持，四種光明即可逐次現前，四光明是法性現量光明、證受增長光明、證智充量光明、法性窮盡光明，第四光明又有漸盡和頓盡的分別。

在現見光明的刹那證智中，阿賴耶俱三界心心所都可遣離，一般密咒下乘以味展二脈的風心趣入中脈所生的樂明無念之智，認爲是「俱生智」，這是仍然未遣離阿賴耶八聚識的狀態，因爲樂明無念中的安樂受是意與染污末那未分的無念，所以即是阿賴耶，這裡微作明淨狀的就是阿賴耶識，色聲等五種粗境仍依根識各別顯現，所以仍有五門之識。這些若不加以遣除，則生死之心尚未解脫，當然不能解脫。並且下乘密咒以脈風明點一味和合之喜爲根本義，所以認爲要使風界等從味展二脈趣入中脈，使脈結各各舒解，由此起現初地以至佛地的各別功德。這種法門障礙很多，而且本風要是不愼進入六趣輪迴的脈瓣中，反而可以生起很多迷亂的境相，引發過患。本部法則可使諸風自滅而住，各各脈瓣的風自成清淨，這時光明脈中的智風就在本位上自然朗照，所以清淨智慧之境，身、光、刹土等都能當前顯現，而迷境不復生起。等到中脈裡的光明脈增長，那末

諸脈結就漸化光明，地道功德即在本來光明中出現，這就是得到解脫了。譬如，當初二結（中脈中）化爲光明時，在外面顯現的光中就現出一千二百個佛土。如果把自己的光輝分照那裡，再收攝到本光中，那末就到那一剎土去了；如果把身頸轉動一下，就可以震動照耀一百個佛世界，而內心又能入出一百種法性無分別三摩地。因此，即此已遠超下乘之地了。

依這個法要以見根（淨眼根）現量瞻覩的一剎那，澄淸不動，遠離合散的智慧，就是在本分上證法身的決斷，外面顯現光明照了的方便，就是任運起現自性色身道的超越。因此，外所顯就是「生起次第」起現方便的法要，內明照就是無生而滅諸戲論的「圓滿次第」現證遠離邊際的般若。這樣，方便、般若、生起、圓滿、法身、色身、顯相、空性、福德、智慧等資糧都在修決斷和超越時剎那圓滿。這時五身五智也都剎那圓滿，因爲心一境性遠離戲論就是法身，自顯無執就是報身，現種種境就是化身，遣八聚識就是菩提身，界無遷變就是金剛身。又遠離緣慮戲論就是法界智，顯了無障就是圓鏡智，住平等味就是平等性智，所顯五光無染就是妙觀察智，能所二取（根境）皆化光明即成所作智。

在修法時，安住光明的剎那也可以盡攝下九乘的密意勝利。因爲這時沒有補特伽羅執及法我執，所以盡攝聲聞、獨覺、菩薩三乘密意。又安住光明的剎那，身語意三都沒有煩惱垢染，所以盡攝淸淨行事、近、瑜伽三乘密意。又安住光明的剎那，光明，證智，無二齊運開覺，現證殊勝三摩地，所以盡攝大、隨、極三瑜伽的密意。其餘的陀羅尼、三摩地以及諸地道等都是就內證智無垢分上安立的，所以也同時盡攝。這樣一來，下乘所修的一切三摩地和所開覺的一切功德法無不盡攝於此安住光明的剎那中。

本部法的果證，一般說來，如果在塚間、空谷、洲渚等極寂靜的地方如說觀修，等到四光明的境界逐次起現，那末，上根只要三年，中根只要五年，下根極長七年，內外質礙之境都化爲光明，就可以在自顯色究竟之處現證佛位（這裡所說的色究竟指法身普賢所住的法性土，不是普通的色究竟天）。這時可以隨修行者的願心而有兩種成就。一種是想用現身成辦廣大的利生事業，壽命無邊盡三有際，就可以證取大遷轉身。這種身性像水中月一樣，雖有顯色，但沒有觸色，如同大阿闍黎蓮華生和無垢友，能在一剎那中示現不可思議神通法門。另外一種成就，即是不想依現身成辦廣大利他事業的，那末在圓滿四光明道而身化光明時，就到法界本初地任運成就三身五智。所以在法身剎土就成爲普賢，在報身土任運密嚴剎中成爲自顯受用身，再由加持力，在淸淨佛土現爲五部如來饒益諸住地菩薩，更於六趣中示現各趣大師廣作義利，以殊勝變化工巧及受生等事窮三有際饒益無盡。

大圓滿法的內容大略如上。至於本法中要門部的傳承，據傳說分爲天上和人間兩個階段。天上爲提婆賢護之子慶喜藏，又名具勝心天子，由金剛手授以此法。人間的傳承始於具勝心，他降生烏萇國，爲國王烏波囉遮之女華明之子，名爲極喜金剛。極喜金剛登位時，金剛手親來傳法。後極喜金剛傳法於阿闍黎妙吉祥友。妙吉祥友傳法於吉祥獅子。吉祥獅子是漢地成奢洲人，父名具善，母名光顯女，他在二十五歲時遇妙吉祥友，圓滿承受阿底一切教法。吉祥獅子後傳烏萇第二佛（指蓮華生）、智者若那修多羅（智經）、大哲無垢友和大譯師遍照等人。自吉祥獅子以下是持明表示傳承。蓮華生、無垢友以下都是補特伽羅附耳傳承。這耳傳又分二系，一系是由蓮華生傳空行智慧海王，埋藏法寶以待有緣，後由蓮華生業力取藏傳遍智自然金剛、雍敦金剛吉祥等爲空行寧提；另一系由無垢友傳孃定賢，建烏汝奢寺埋藏教授，後由登瑪倫貫取出傳給孃結尊師子自在，由他再傳給孃迦當巴。他把教授埋藏三處，三十年後由結貢那薄在西元1067年取出，這時陸續取藏的還有饗巴日巴、漾敦諸札（

即吉祥金剛，西元1097～1167）。漾敦諾札傳子億日（1158～1213），他又傳子覺貝（1196～1231），以後遞傳師子奮迅，他再傳鏡金剛（1243～1303），他又傳持明俱摩羅闍（1266～1343），他後傳隆欽饒絳巴（1308～1363），這一系叫作上師寧提。隆欽饒絳巴，又名無垢光，他也曾受學空行寧提，又遍學後弘期新派密法，關於明處、顯經、密咒的著作極多，被推為舊派中智者之首。從現存資料看，自無垢光開始，大圓滿的教義，才成了有組織的、有系統的、有記錄的學說。此外，在後弘期中，仍有不少的取藏者出世，也有很多在定中得法的名為淨相派，傳承之間又各成系統，非此處所能備舉。現在川藏一帶弘揚寧瑪派大圓滿教法的，西藏有金剛崖寺，成熟解脫洲等，川西方面有白玉寺、迦陀寺、竹箐寺和昂藏寺等。（郭元興）

◉附：陳重暉〈大圓心髓略識〉

大圓滿心髓（心中心），為藏傳佛教寧瑪派所傳密法中的最上法門，其見地行持，與漢地禪宗頗多相近，而又別具修身修氣、修力修語的多種方便，及不共顯密諸宗的密義密訣，洵為佛教法藏中的瑰寶。本世紀三十年代以來，大圓心髓傳入內地，有郭元興、陳健民、根造、密顯等諸大德先後撰文介紹弘揚。鑒於今氣功界所傳行大圓滿法之支離訛誤，茲據《大圓滿無上道廣大心要》、《大幻化網導引法》等，對大圓心髓的傳承、見地、修習次第作一淺略勾提，並略附陋識，以供有緣者參考。

部居與傳承

一如漢傳佛教諸宗，寧瑪派有其對全體佛法的獨特判教體系，此即九乘之說：㈠聲聞乘、㈡緣覺乘、㈢菩薩乘，此三合稱「外三乘」，為應化身釋迦牟尼佛所說的顯教；㈣作密、㈤行密、㈥瑜伽密，此三合稱「內三乘」，為報身金剛薩埵在色究竟天所說的密教，即藏傳諸派所說四部密法中的下三部，唐密所說胎藏界、金剛界兩部大法；㈦摩訶（大）瑜伽、㈧阿耨（隨）瑜伽、㈨阿底（極）瑜伽，此三合稱「密三乘」，為法身普賢王如來所示密教中的上乘。其中摩訶瑜伽、阿耨瑜伽相當於藏傳諸派所說四部密法中的第四無上瑜伽，摩訶瑜伽相當於父部法，阿耨瑜伽相當於母部法；第㈨阿底瑜伽（梵ati-yoga）即寧瑪派所說大圓滿（梵mahāśānti，藏rdzoga-chen），是本派獨有的大法。

大圓滿法又分外心部、內界（隴）部、密口訣（要門）部三部，其中最高的口訣部，又分阿的（無上）、借的（無上之總持）、仰的（總持之總持）三部，第三仰的，為前二部乃至整個大圓滿法、整個佛法之總持，即本文所說大圓心髓，藏名「領體」者，此部法又名「自性大圓滿心髓金剛藏乘」、「光明金剛藏乘」、「證智自顯妙道金剛藏大祕密乘」。無論就見地或修法而言，此部法確實極為圓頓，堪稱佛法中之頂尖。

據傳大圓心髓源出原始法身普賢王如來（阿達瑪佛），此佛以心印傳於毗盧遮那等五方佛，五佛以印契表示，傳與密乘總持者金剛薩埵。金剛薩埵傳北印烏仗那國王極喜金剛，為人間大圓初祖。據郭元興之說，極喜金剛梵語名字當以「難陀」開頭，唐．義淨《求法高僧傳》中提到的持明咒藏大成就者難陀，蓋即此師，為龍樹門人，當生於西元三世紀左右。極喜金剛一傳妙吉祥友，再傳希立省哈（吉祥獅子），此師為旅居印度之漢人，其門下分為兩系：一系經佳那叔札、彼瑪拉別札傳蓮華生大師，稱「上師領體」；一系由希立省哈在金洲（蘇門答臘）傳蓮華生大師，蓮師傳空行母移喜措嘉，稱「空行領體」。

藏傳佛教前弘期，兩系領體法僅在個別利根者中祕傳，在朗達瑪王滅法之難中，經典法本藏於岩洞，尤空行領體長久未顯人世。至後弘期，有結貢那波等掘發伏藏，大圓經續得以出世。元代有持明俱摩羅闍（1266～1343）傳上師領體，門下有噶瑪迦舉派第三世大寶法王攘俊多杰（1284～1339）及隆欽饒絳巴（無垢

光，1308～1363）等高足。擴俊多杰又從貝瑪來狄札得空行領體祕藏，傳之隆欽饒絳巴。隆欽中興寧瑪，集舊派大成，對寧瑪教法進行總結整理，著書二六三部弘揚，以《七寶藏論》最爲精要。其弘揚之中心，即在大圓心髓。

據郭元興之說，大圓滿法屬無二部，以《理趣般若經》爲根本所依，此經早由唐·玄奘大師譯出。後來開元大士攜密西來，無二部經籍即傳於中土。不空譯《金剛頂》十八會中即有無上部，《大樂金剛不空眞實三昧耶經般若理趣釋》與大圓滿法相契，阿地瞿多譯阿底瑜伽爲「無極高」。蓮華生大師故鄉自西元657年起列入大唐版圖，西藏傳說蓮師曾赴漢地學過陰陽八卦之術，傳其大圓心髓的希立省哈，亦爲漢人，當係唐初出國者，其時正値禪宗初興之際。從大圓心髓與禪宗的相近看，兩者之間可能有淵源關係。

大圓滿之名字義理，雖在唐·開元間即來中華，然大圓心髓系統修法之傳來漢地，却遲遲延至本世紀三十年代。當時來內地傳法的西康諾那活佛，雖極推崇大圓心髓，然所傳尙未系統。厥後貢噶上師應請前來，才將大圓心髓法和盤托出，受學者頗多其人。又有薩迦派上師根桑澤程來內地傳大圓心髓法，譯出智悲光著《大圓滿無上道廣大心要》。有內地張澄基、陳健民及普陀山青年僧根造、密顯等赴康藏參學，得大圓心髓之傳。根造、密顯等編有《常樂文庫》闡揚寧瑪教法，已出四輯。二師曾赴美國主持大圓滿心髓研究中心，爲西人灌頂傳法。國內修學大圓心髓者，多出貢噶上師門下，藏地則有川西竹箐寺、噶陀寺、昂藏寺等寧瑪大寺傳行大圓心髓。

大圓心髓法的內容，也和其它密法一樣，按修習次第，分爲見、修、果。

大圓心髓見

和漢傳諸宗一樣，寧瑪派的修持，也是先得見地，次論修證。寧瑪派把全部印藏佛法的見地，判爲四宗：㈠唯識見，同漢傳法相唯識宗；㈡中觀見，略同漢傳三論宗；㈢大手印見，爲迦擧派、薩迦派、希解派之根本見地；㈣大圓滿見，爲寧瑪派所主張。大手印見、大圓滿見在哲學觀上皆以自心如來藏性或明體爲本，與漢傳圓教諸宗的見地屬於一類，而大圓滿見更超越法界量心，直顯自性，最爲圓頓。

大圓滿見又稱「本來淸淨見」、「自然智見」，藏語曰「左巴欽波」，意謂衆生、諸佛共具的心性明體或內證智，本來淸淨，任運顯現世出世間、生死涅槃一切諸法，隨所顯現無不圓具一切，故曰大圓滿。圓具一切者，謂此心性體性空爲法身，自性明爲報身，大悲周遍爲化身，法爾具足三身五智，在凡不減，在聖不增，衆生本來是佛，不假修造。《祕密聲續》云：「一切有情與諸佛，非互住於別異處。」蓮華生大師《大圓滿教授勾提》云：「本來淸淨大智慧，離心造作之解脫，（中略）世出世法集於一，無作無生本菩提。從本任運無生滅，不能言表不能思。（中略）自生自顯自圓滿，此即離事大圓滿。」貢噶上師《椎擊三要訣勝法解》云：「且初言見者，夫彼一眞法界，離絕戲論之法爾如來藏心，無垠廣大界中，無量顯現染淨諸法，彼諸一切，皆亦圓滿具足法爾之平等性義。」郭元興《九乘差別略義》釋云：「情器世間、生死涅槃一切諸法，皆於此證智空性中圓滿，故名圓滿，無有其他解脫生死方便更勝此法，故名爲大。」總之，衆生心性本來是佛，圓具三身四智，非假修爲造作，當下覺了即是，可謂大圓滿見猶大圓心髓見之宗本義。這與南禪的見地，可謂不謀而合。慧能大師曰：「自性具三身，發明成四智，不離見聞緣，超然登佛地。」「何期自性本自淸淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」（《壇經》）馬祖曰「即心即佛」，法眼曰「一切現成」，與大圓心髓見可謂同一旨趣。

大圓滿心髓見不共於顯教的密義，是謂自性明體依於衆生現前肉身而住，其體爲身中三脈四輪中央的智慧明點，它雖被妄識血氣遮蔽而未顯，本性功德亦法爾具足，爲衆生身心性

命之大本，故曰衆生四大肉身中，具足如來智慧德相。所謂智慧明點，亦稱離戲明點，可看做心性自然智的物質實體。

大圓滿見是修習大圓心髓法的指針，若無決定正見正智印持，如今之多數修大圓正行妥噶看光法者，則只等於世間的氣功，不得名爲大圓滿。

晚近寧瑪派寺院，雖亦如格魯派，極重顯教經論之學習，依聞思慧而得見，但大圓正見的獲得，在當初未必必依經論長期研習，可以頓悟。頓悟略有二途：若上根利智，遇具緣上師，可通過灌頂或機緣之成熟，依上師指示加持，以心傳心而得頓悟。如《大圓滿無上智廣大心要》述灌頂中指示心性之法爲：

「如生盲眼開，直指即證現量，使弟子不變金剛坐式，奏小鼓鈴等，及傳承啓請，以轉境之聲，令行者之心入上師之念奏中。念完後言：汝之現前此心，無作無爲，勿擒勿縱，無所造作，於此本境，不需見修等精勤，亦非拘束遣放，本自解脫！」

這與禪宗師資間的心傳風格雖然不同，多了一些灌頂的禮儀事相，略嫌程式化，但直指心性的本懷其實無二。這種直指，當然只被上根。若根性稍鈍，於言下不能頓悟，大圓心髓法則指示於前行中依訣觀心，以悟正見。

大圓心髓前行

大圓心髓作爲一種密法，自須先具皈依、發菩提心、持戒等大乘道修禪的共加行，並依止具德傳承上師，求受灌頂，修無上部密法中之上師相應、大禮拜、供曼達、金剛薩埵百字明四加行，以滌除業障、身中氣脈之障，積集修定的福智資糧，鑄成堪修密法之器。

若上根利器，通過修四加行，或具足虔敬上師的信心，師徒機緣契合，經指示而得決定正見乃至頓見心性，便可直入大圓滿心髓正行。若鈍根不能頓悟，大圓心髓法則有不共於其它密法的前行，使行者身心轉爲堪修正行之器。這種前行，大蓋取於大圓滿心部、界部法及其它無上部密法，以身、語、心三修爲特點。

修身旨在打通身中氣脈之障礙，分修力與修氣脈點兩門。修力者，以特殊的金剛立或金剛坐式，令身形如杵，並觀想身體變爲各色金剛杵，以鍛煉筋骨皮肉及耐力，打通身中粗顯障礙。金剛立式，有武術站樁練力之效。修氣脈點，有寶瓶氣、金剛誦，及觀想眉間、臍下明點以生拙火法，乃無上瑜伽父部母部圓滿次第通用的修法，旨在打通身中脈結，令氣得以入住於中脈。

修語旨在打通喉輪脈結，引生心寂，以如儀站立口唱「吽」字並配合觀想爲法，有猛利念與柔和念二法。《札坦學根本續》云：「口念吽字於處所，印契與習力事業，乃至軟尋趣入道，如此淨語心得力。」

大圓心髓前行之修身修語，是上乘氣功，宜於喜愛氣功者修習。下根者由修身修語，打通氣脈障礙，自然易於觀心頓悟，轉鈍根爲利根。這是密乘無上部較顯教別具的方便法門。大圓心髓前行雖如圓滿次第修氣脈明點，但只爲滌除氣脈障礙而用，未必如其它無上部密法，必須依此道引發心寂，明心見道。晚近西藏修大圓滿者，多從本尊法修生圓二次第入手，這當然更爲穩妥紮實。

大圓心髓前行中的最要一著，是修心，此須由三門觀心，內觀一念妄心，而悟解見證眞心。三門者，㈠觀心之生處，㈡觀心之住處，㈢觀心之去處，於三門推析尋究，觀一念非由境生，非由根、識生，非心境和合生，非無因生，不住內外中間諸處，生無所從來，滅無所去處，不住三際，超越四句，復觀能觀能覺之心亦不可得，從而滅分別戲論，即於分別心滅處見性明心。《超品本續》云：「此心初來處，及中住後去，觀察此三者，心淨知本性。」這種觀心法門，是從小乘心念處觀到大乘經論中多處宣說，並無祕密可言，只要依教觀心，便會見「密在汝邊」，大圓心髓法不過强調爲訣要，並重上師之印證而已。

大圓心髓正行

眞正的大圓心髓，是澈却（一譯且却）、妥噶之正行。澈却（khregs-chod），漢譯「立斷」，爲斷有爲造作意。修持之要，是依前行觀心所得正見或覺受修無分別止及慧觀，體認本來心地，任運保任，入於自性明體大定。《大圓勝慧澈却脫噶全書》述澈却修法云：

「只在一切法之顯現中，於當體明空不二之刹那上，無修無證，無散亂定住，明明了了，覺照認識，認識這個就是自己本心，勿令間斷即是。（中略）若錯失了這一刹那，第二刹那起了執著，就是妄念識心，若依妄念去修澈却，猶蒸沙成飯，終不可得。是故我人於此刹那上，不想過去，不計未來，不著現在，明明白白認識此明空不二的體性，就是吾人本心，能所一體，無過去現在未來，無東南西北上下長短之分，無青黃赤白之色，猶如虛空，一切法就在這空體上任運顯現，能顯是這個，所顯也是這個。（中略）凡所顯現，皆是自明自顯，當下解脫，解脫二字亦是假名，當體認識，是名澈却。」

按此，澈却修習之要，在於六根開放而未起妄念的刹那間體認本心、保持不亂，這在阿達瑪佛偈中總括以「一心不亂」四字，此「一心」，即未經能所二元化的絕對心、本來心。大圓心髓的澈却，實即大乘經中的一行三昧，達摩大師的壁觀，不過指示更顯直截、活潑，修習强調寬坦任運，不强遏抑妄念，不墮空寂一邊，與慧能大師以「無念爲宗」之般若三昧最爲相近。

與禪宗不同的，是澈却在見性後，不像禪宗那樣於向下門中度化衆生，修菩薩六度行，而是逕直向上，專精修定，保持自性明體刹那不亂，以空性如虛空、明空如鏡、顯空如浪三訣持心，對治妄念。

空性如虛空，謂了三業六塵皆空，身不動搖，口離言語，心不起伏，五根不遮，任運自然，於五塵境不起分別，心如無雲晴空。

明空如鏡，謂五根所現五塵境雖然宛在，然內心毫不執著取捨，有如明鏡映現萬象而不分別。

顯空如浪，謂起心對治妄念，適成垢病，當識所觀妄念與能觀之心體性皆空，起滅同時，如浪由海起，還滅於海。

如此護持明體不昧，於座上座下、行住坐臥、眠夢之時皆不稍亂，尤須於煩惱及六塵境中用功，以自性明體融解一切煩惱妄念，轉爲菩提，如《雲海續》所說：「三毒五門六識諸境界，隨顯本來解脫住本元，無斷無住法性上解脫。」

澈却得定後，還要與妥噶並修，以顯明本體，現量窮證自性明體。妥噶（thod-rgal）漢譯「頓超」，爲大圓心髓之不共密法。大略是任持澈却定心，依靠於聯通心、眼的智慧氣脈之上，開放眼識之窗，以無住心凝視外界光明而修定，俾法界本具明點空光現量顯現，以窮證法性光明之妙用。有看日光、月光、燈光、水光及黑關法等，最重要者乃日光導引法：於無風無雲晴天，以澈却定心靜觀日光，令內心、外虛空、密氣脈三空相合。在這裡，大圓滿見和澈却定心是修習的關鍵，若無澈却的基礎而看光，則落於道教採日月光華法之類，適成見性之障礙。

修妥噶定，可以肉眼現見法界明點空光，照燭微觀乃至「渺觀」層次，窮證法性而即身成佛。法性漸次顯現的過程分四階次：

(1)**法性現量顯現**：初見明點空光，光如線紋、明點、彎曲之金剛練等。

(2)**覺受增長顯現**：明點空光增長廣大，遙遠明顯。

(3)**明體晉詣顯現**：於明點空光集團中，現五方佛淨土、報身莊嚴等。

(4)**窮盡法性顯現**：外所顯境盡收於內，心境一如，無明習氣寂滅，轉身爲虹光身，意爲無生法身。

牛實爲教授在《藏密內功科學觀》中以量子控制論解釋妥噶，謂妥噶定心中可使自身明點的振動頻率與宇宙生態量子場（明點空光）的輻射頻率相同，因而吸收宇宙生態量子場的

輻射能進入自身中脈，迭加在自身明點的光能之上而共振，從而獲得殊勝成就。這種說法不妨作爲妥噶原理的一種科學假說，但按照妥噶的修習法則，另收光能、共振，無疑是必須捨棄的分別執見。

大圓心髓之果

大圓滿法稱修習澈却精進不輟，七日之內可見本來面目，繼續修習三至十二年可獲即身成就，不僅得大智慧、大解脫，而且能使肉身粗細四大融歸法性空，得生死自在。生死自在的物質表徵，是圓寂時肉體縮小如八歲孩童，火化後留碎舍利或完整舍利。若修習妥噶成就，轉變肉身四大的力量更大，可化肉身細胞爲虹光身，下等者圓寂時身化虹光趣入法界或本尊淨土，僅留爪髮，上等者現世證得「大遷轉身」或「童瓶身」，肉身化爲光蘊，視之爲有，觸之爲空，永保十六歲身容，可長久住世或隨意趣入任何世界。據傳蓮華生、無垢友即證得此身，厥後則罕聞。然藏地修大圓滿成就臨終虹化者，僅噶陀一寺數百年間據載即達十萬人。直至1952年，尚有德格益龍人索朗南杰虹化，1980年，貢覺縣的阿達拉姆和察維縣的玉拉（女）臨終時分別縮小到二十、五十公分（見《藏密氣功》）。這種成就在顯教大乘學人看來雖未必有追求的價值，但從人類生命自我變革的角度而言，無疑是一種很值得參考的方案。虹化的眞實現象，對人體科學來說，有重大研究價值。

總之，大圓心髓修身修氣的前行，可涵括氣功而堪稱上乘，澈却之正行可融攝禪宗而具有輕鬆寬坦之長，還獨具不共顯密諸宗的妥噶之密，其即身的果證更獨具身心共同解脫之妙，誠爲自力法門中的極圓頓者。當然，在見地之勘驗、參究之方便上，它或許有未及禪宗之處，有易認光影之弊，若能參合禪宗而修，則更爲穩當。禪宗見性者若能進修妥噶，則即身可期解脫。大圓心髓法過於注重即生了脫生死，而忽略了人間現實之淨化、菩薩六度之修行，顯然是其不足處。爲適應時機，澈却妥噶的內容，應益以向下的法門，這可參酌禪宗的「行入」。

〔參考資料〕 吳家樑編《大圓滿心要總集》。

大慈寺❶

位於四川成都市內蜀都大道糠市街。全名大聖慈寺，古稱震旦第一叢林。創建於唐・至德年間（756～757），門前「大聖慈寺」匾額爲唐肅宗親題。唐、宋時，寺規模極爲宏大，據載擁有殿宇九十六院、八五二四間；每逢上元、寒食、端午、七夕、中秋、冬至等節日，地方縉紳均來此寺宴飲遊賞，今寺內仍存留不少當時的碑石書法墨蹟。舊時寺內以壁畫著稱，相傳唐・吳道子嘗作有壁畫在此；前蜀畫家李昇、後蜀畫家黃筌父子亦均繪有大量壁畫。後歷經興廢，多次毀於兵火。現存天王殿、觀音殿、大雄殿、說法堂、藏經樓等建築，爲清代中葉所重建。其中，藏經樓上四壁原供奉脫紗佛像千餘尊，爲其他寺院所少見。今寺院闢爲成都市博物館。

大慈寺❷

屬日本曹洞宗。位於熊本市野田町。山號大梁山。建治二年（1276），道元的弟子寒巖義尹（後鳥羽天皇的皇子）募款在肥後國河尻大渡築長橋。弘安元年（1278）大渡橋竣工，河尻城主深表崇敬，乃建造一寺，名爲大慈寺；龜山法皇特賜紫衣、敕額，並以之爲官寺。延德元年（1489）堂舍燒燬，大雲玄廣勸募再興。永正十七年（1520）及天文九年（1540）又連遭兵火焚燬，至天文十五年，洞春宗壽募款重建。後因領主大友氏、佐佐氏沒收寺領，寺運遂逐漸衰微。至加藤氏、細川氏任領主時，以得其護持，遂於元祿十五年（1702）成爲肥後境內曹洞宗僧錄所。至今，仍爲九州曹洞宗之名刹。寺境內有千秋桂、萬年松、臥龍水、宿鷺池、西大道、前綠河、多寶塔、大慈橋、午時水、金峯山等十勝。

大德寺

日本臨濟宗大德寺派大本山。位於京都市北區紫野町。山號龍寶山。元應元年（1319；一說正中元年，1324；或說正和四年，1315），宗峯妙超（大燈國師）在此建大德庵而居，後寺地漸擴大。嘉曆元年（1326），成爲勅願寺。元弘三年（1333），後醍醐天皇勅賜「本朝無雙禪林」之號，並以之爲宗峯一門相承的禪院，他門不得混入。後被列爲五山之一，頗受皇室重視。

宗峯之後，徹翁義亨繼之任第一世住持。義亨制定「大德寺法度」，致力於奠定寺院經營及教團組織的基礎。後因足利尊氏擁護與宗峯一派對立的夢窗疎石派，該寺退出五山之列，寺勢漸衰。永享三年（1431）放棄十刹的寺格，成爲在野的禪寺。後來屢遭火災，由養叟宗頤及一休宗純再興，尤其一休以獲豪商援助而得加以重建，並致力闡揚禪風，奠立了大德寺禪文化發展的基礎。其後，養叟門下住持建立了許多塔頭，至寬文年間（1661～1672）成爲巨刹。明治維新後，寺領喪失而趨衰微，明治九年（1876）獨立爲大德寺派（日本禪宗二十四流之一大應派的一支）。

現今，寺內有總門、勅使門、山門、佛殿、方丈、玄關、唐門、鐘樓、經藏等，以及孤蓬庵、眞珠庵、大仙院等塔頭。其中，方丈、玄關、唐門皆被列爲國寶，勅使門、山門、佛殿、法堂等均爲特別保護建築物，而各院另保藏有許多室町中期到安土排山時代的畫，以及中國南宋的五百羅漢八十二幅、墨蹟、佛畫等，貴重的文化財頗多。寺境內有名的庭園、茶室甚多，織田信長、信忠等著名人氏的墳墓、塔碑亦多。

〔參考資料〕《龍寶山志》；《龍寶山大德寺志》；《大德寺文書》；《大燈國師行狀》；《一休和尚行實》。

大慧刀

密教胎藏界如來身會印明（手印、眞言）之一。慧刀比喻利智。結誦此印明，能斷除俱生身見等惡見煩惱，得無垢法身。因此在出罪方便時，也採用此印。其眞言爲：「南麼三曼多勃馱喃（namaḥ samanta buddhanam，歸命普遍諸佛）摩訶揭伽微囉闍（maha khaḍga viraja，大刀無垢）達磨珊捺囉奢迦（dharma saṁdarçyaka，法現）娑訶闍薩迦耶捺嚟瑟致掣諾迦（sahaja satkaya driṣti chedaka，俱生身見截斷）怛他蘖多地目吃底儞社多（tathagata-adhimukti nirjata，如來信解入生）微囉伽達摩儞社多（viraga dharma nirjata，無貪法人生）吽（huṁ，種子）。」

關於其印相，有種種異說：

(1)《大日經》〈密印品〉說，二手作金剛合掌，屈二頭指合甲，以二大指壓二頭指指甲之側。

(2)作金剛合掌，二大指並立，屈二頭指，其面拄二大指之指頭。

(3)以虛心合掌爲印母，二大二風以第一說爲準。

(4)以虛心合掌爲印母，二大二風以第二說爲準。

至於印相的標幟，也有各種說法：

(1)表竭伽（khadga，刀）之形。豎地水火（小、無名、中）六指相合爲刀身，二風二空（二頭指、二大指）相捻表示鐔。合掌，表生佛不二之義。

(2)二風合甲是以諸佛平等的大智（右風指），斷衆生差別的身見（左風指）。然而，仍是迷悟相對，非畢竟的大空，所以加上二空，表示大慧刀。

(3)合掌（合蓮華形），表凡夫的肉團心，代表本有的理智。二風是迷悟之因，二空是生佛之果，空風相捻表因果不二。

所以，大慧刀是彰顯因果一如之理的即身成佛的祕印。灌頂祕印，如無所不至印、大率覩婆印及刀印、劍印、尊勝空印等印相與大慧刀印同，而印的標幟有各種說法。

大慧派

中國禪宗中臨濟宗楊岐派的一支。派祖爲大慧宗杲。宗杲嗣法於圜悟克勤（楊岐派第三世），著有《正法眼藏》六卷等，力倡看話禪，其法脈被稱爲大慧派。嗣法者有拙庵德光、卍庵道顏、懶安鼎需等九十餘人。

其中，拙庵德光的法系最爲繁興，門下有妙玄之善、北磵居簡、浙翁如琰等。日本達磨宗之祖大日能忍亦就其受法。妙玄之善的法孫有元叟行端、藏叟善珍。其中，元叟行端歷住資福、萬壽等寺，元・大德年中，成宗以師禮待之，並賜予「慧文正辯禪師」號；至治二年（1322）師住徑山，鼓吹大慧宗風，會下英才頗多，如楚石梵琦嘗住福臻、永祚、本覺等諸大寺，主張教禪一如，在永祚寺內曾建七重塔、萬佛閣，大行敎化，文宗勅賜「佛日慧辯禪師」。

繼承北磵居簡者，有物初大觀、晦機元熙等人，日本・天祐思順亦傳居簡之法。元熙門下有笑隱大訢、梅屋念常、寶洲覺岸、東陽德輝等人。

〔參考資料〕《佛祖歷代通載》卷二十；《五燈會元》卷十九；《禪宗正脈》卷十九；《禪宗頌古聯珠通集》卷四十；《五家正宗贊》卷二；《續傳燈錄》卷二十七。

大興寺

朝鮮三十一本山之一。位於全羅南道海南郡三山面。號頭輪山。原稱爲大芚寺。其創建年代有諸異說，但以道詵（新羅末期）創建，淨觀建庵，其後再由善行頭陀重修之說爲是。

高麗高宗時（南宋理宗淳祐年間，1241～1252），眞靜國師天因自德龍山龍穴庵移住本寺北庵。李朝宣祖三十年（明神宗萬曆二十五年，1597）罹兵火而燒毀，三十六年由青蓮重建堂宇。三十七年正月，西山大師清虛休靜入寂，妙香山徒衆依其遺言，將其衣鉢及宣祖下賜的國一都大禪師的敎旨收藏於本寺，由弟子明照主管。自此之後，本寺成爲西山大師藏衣之所，更是西山派宗門重鎭。

清虛休靜上承碧松智嚴、芙蓉靈觀等之法燈，主張教禪兼修，統一高麗朝以來對立的敎禪二宗，據稱弟子有一千餘人，上堂高足有七十餘人。於其示寂之後，門人松雲惟政、鞭羊彥機、逍遙太能、靜觀一禪等各開一派，另又衍出青梅派、中觀派、虛閑派。門風頗盛，爲李朝佛敎劃時代的盛事。至今仍有大半朝鮮僧徒屬於西山派。

本寺相繼出現西山法系的宗師、講師，前者有楓潭義諶、醉如三愚、月渚道安等，後者如萬花圓悟、燕海廣悅、靈谷永愚等，宗風大振。顯宗八年（清聖祖康熙六年，1667），心守重建堂舍。正祖十二年（清高宗乾隆五十三年，1788），住僧天默、戒洪於本寺建造西山大師祠，獲賜「表忠祠」之額。翌年四月，王遣禮官致祭，配祀松雲及雷默兩位大師於其東西兩側。

其後，李太王光武七年（清・光緒二十九年，1903），重建六峯堂宇，以至今日。現今存有大雄殿、十王殿、羅漢殿、千佛殿、枕溪樓、駕虛樓、大香樓、洗塵堂、白雪堂、禪堂、念佛堂、寺務司局、接賓寮、表忠祠、勸學院、講禮齋、寶蓮庵等。山內有清神庵、挽日庵、青蓮庵等十二庵，山外有道岬寺、美黃寺、成道庵等三十二末寺。所藏寺寶有西山大師及松雲惟政的筆蹟等。

又，此大興寺與松廣寺、華嚴寺，都是韓國茶道的中心地。

〔參考資料〕《朝鮮寺刹史料》卷上〈海南大興寺事蹟碑銘〉；《朝鮮佛敎通史》；《李朝佛敎》；《朝鮮寺刹三十一本山寫眞帳》。

大應派

日本禪宗二十四流之一。派祖爲筑前（福岡縣）橫岳山開山祖南浦紹明。又稱橫岳門徒。「大應」是紹明的諡號。紹明入宋傳臨濟宗楊岐派虛堂智愚的心印而歸國，歷住京都萬壽寺、嘉元寺，後遭叡山徒衆的反對而下鎌倉

，得北條貞時的護持而入建長寺。其法嗣有宗峯妙超（大燈國師）、通翁鏡圓、絕崖宗卓、月堂宗規、滅宗宗興、物外可什、可翁宗然、秀涯宗胤、即庵宗心、峯翁祖一等人。此中，宗峯妙超門人有關山慧玄等人。大應、大燈、關山三代，世稱應燈關，是現代日本臨濟宗諸派法系的源流。

宗峯得赤松則村、花園上皇的外護，於紫野開創大德寺，後來，此寺位列五山之一。宗峯的法嗣除關山之外，並有徹翁義亨，徹翁門下有言外宗忠、華叟宗曇、養叟宗頤、一休宗純、實傳宗眞、古岳宗亘、大林宗套、春屋宗園、一凍紹滴、古溪宗陳等人，均以大德寺爲中心而向外發展。又得商人、諸侯的護持，勢力擴及和泉、攝津、相模、筑前等地。宗峯禪風乃承繼南浦所傳宋代禪宗的氣魄，與夢窗下五山派禪風不容，法孫等受此宗風影響，大德寺遂脫離五山。又，關山慧玄接受花園上皇所捐獻的離宮，開創正法山妙心寺。大德寺、妙心寺的風格迥異於南禪寺、天龍寺、東福寺等五山派禪林，時人稱之爲林下。其後，妙心寺一時中絕，明江宗叡、日峯宗舜等復興之，後來又得細川氏、美濃齊藤氏、織田信長等諸侯及商人、醫生等各階層人士的支持，勢力範圍擴達畿內、東海地方、伊勢、大和、豐後等地，主要著重於地方性發展，並徹底實施妙心寺四庵輪住制度，遂凌駕大德寺系而形成大門派。

其後，日峯宗舜門下義天玄詔的法嗣——雪江宗深，有景川宗隆、悟溪宗頓、特芳禪傑、東陽英朝四徒，分別創建龍泉庵、東海庵、靈雲庵、聖澤庵四庵，此即妙心寺四派。四派交互晉住妙心寺，且以妙心寺爲據點向外發展，確立輪住體制。其中，景川宗隆門派（龍泉派）有春江紹蓓、柏庭宗松、景堂玄訥、明叔慶俊、希庵玄密等人。悟溪宗頓門派（東海派）有天縱宗受、玉浦宗珉、獨秀乾才、興宗宗松、仁岫宗壽、快川紹喜、南化玄興、虎哉宗乙等人。特峯禪傑門下（靈雲派）有大休宗休、鄧林宗棟等人，又大休法孫有太原崇孚、鐵山宗鈍等人。東陽英朝門下（聖澤派）有愚堂東寔、至道無難、一絲文守、道鏡慧端等禪僧，此中，道鏡門下又出白隱慧鶴，中興臨濟宗。其後，不論在禪風上或法系上，白隱派下（鵠林派）皆佔主流，現今臨濟宗諸派實質上皆屬此白隱系統。

大禮拜

西藏佛教修法，爲四加行中之一項。

大禮拜原爲西藏佛敎的特殊禮拜方式，又稱磕長頭。四加行中之大禮拜，即是將這種特殊禮拜方式融入儀軌中的一種修行方法。

大禮拜通常與皈依之念誦同時並行。但格魯派也有以三十五佛之禮懺包含大禮拜，以代替金剛薩埵法者。若覺同時計大禮拜與皈依次數不易，則宜只計禮拜次數。皈依另外加念，再計其數。

大禮拜宜置長板，長度爲行者身長加手長。近佛之一頭墊高四吋。近佛之前半可貼壁紙，使之光滑易於推動。行者立足及著膝處則不可光滑，以致無法著力。可戴棉手套以代護手之小墊。初修可戴護肘及護膝物。滿二萬拜後漸覺身輕如燕，屆時可取下護肘及護膝。現代之計數器用以計此數，較用念珠方便。可將計數器置於近著膝處，於拜完起身時順手按一下。

行禮時行者站於板之低端，一邊持大禮拜咒，一邊兩手各向外畫弧形上舉而合於額，（上舉時念「嗡」，手至額合掌，念「南無曼祖洗爾也」。）合掌由額降到喉，（合掌到喉時念「南無蘇洗爾也」。）再降到心，（到心時念「南無烏打嘛洗爾也」。）然後邊念「娑哈」邊俯身，兩手分開如肩寬而著地，向前推出。全身伸直著板面，兩手在前合掌一拜，立即起身。如此持咒一遍之大禮一拜，要圓滿十萬遍。故大禮拜之加行中又包含了十萬遍的大禮拜咒。若皈依與大禮拜合修，即於念「娑哈」之後，開始念皈依，直到起身。

大禮拜咒：「嗡，南無曼祖洗爾也，南無蘇洗爾也，南無烏打嘛洗爾也，娑哈。」(林鈺堂)

大藏經

又稱一切經，略稱爲藏經或大藏。原指以經律論爲主之漢譯佛典的總集，今則不論其所使用之文字爲何種文字，凡以經律論爲主的大規模佛典集成，皆可稱爲「大藏經」。現存之大藏經依文字的不同，可分爲漢文、藏文、蒙文、滿文、西夏文、日文、巴利語、傣文及英文等九個系統，茲分述如次：

⑴**漢文大藏經**：在印度係將釋尊及其弟子所說教義及教團規定，統分爲經、律、論三類，名爲三藏。佛教傳入中國後，從西元二世紀後半至十一世紀末，譯經事業甚爲發達。自東晉以來，即陸續有人將歷來翻譯之佛典收集整理，編成經錄。東晉・道安《綜理衆經目錄》即爲其嚆矢。此等經錄即成爲日後大藏經產生之來源。

隋唐時，朝廷設有收集佛典的書庫，此書庫稱爲「大藏」，而佛典入此書庫者即爲「入藏」，而總稱其所收佛典爲「大藏經」、「藏經」或「一切經」。此時期之「大藏經」係由寫經生抄寫而成，並非刻印本。北宋・開寶四年(971)，太祖始派遣張從信到益州雕造全部藏經；此即「北宋勅版經」，俗稱「蜀版」大藏經，或「開寶大藏經」。其後，歷元、明、清至民國，陸續開雕的藏經約有二十餘種。日本則於西元1637年刊行天海活字版，1681年複刻方册本，稱爲黃檗版，明治年間(1868～1911)有縮刷版、卍藏版，以及1924至1932年出版的《大正新修大藏經》。

⑵**藏文大藏經**：西藏自西元七世紀末，譯出《百拜懺悔經》以來，譯經事業一直興隆不替。十四世紀初期，在奈塘寺雕刻第一部木刻本大藏經。其後至民國初年相次雕刻柴巴、永樂等十餘版。

⑶**蒙文大藏經**：十四世紀初，由西藏薩迦派僧人法光與西藏、蒙古、漢、回鶻等族僧人自西藏文譯成，在西藏雕版。到十七世紀時(明神宗萬曆間)，又有所補譯。現存《蒙文大藏經》是清代整理的。據其序文所述，〈甘珠爾〉是康熙中期所譯，〈丹珠爾〉是乾隆六年(1741)至十四年譯成。

⑷**滿文大藏經**：清・康熙中期，善慧法日自蒙文、藏文中譯出〈甘珠爾〉，其後陸續翻譯。清・乾隆三十八年(1773)開始雕版，乾隆五十五年(1790)完成。

⑸**西夏文大藏經**：宋仁宗景祐元年(1034)，西夏國王元昊得宋本大藏經，乃設蕃漢二字院，造西夏文字，請回鶻僧翻譯全藏。當時有無刊本，不得而知。而後世所傳刻本則爲元成宗大德(1297～1307)中期所雕。

⑹**日文大藏經**：日本除了前述各版漢文藏經外，從大正六年(1917)開始，就進行將漢文佛典譯成日文的工作，迄今計有國民文庫刊行會的《國譯大藏經》、東方書院刊行的《昭和新纂國譯大藏經》，以及大東出版社刊行的《國譯一切經》。此外，又依據巴利系統的南傳三藏，譯成《南傳大藏經》。

⑺**巴利三藏**：今流傳於錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨等地區的巴利語三藏，其數量較漢譯及藏譯藏經少，係上座部一部一派所傳。內容不包含大乘佛典及三藏外典籍。根據錫蘭的傳承，西元前一世紀左右，曾在錫蘭編集聖典。但現在的巴利語聖典係覺音及其後繼者所集成。此等聖典自錫蘭傳入緬甸等地，除口傳之外，另有以錫蘭、緬甸、柬埔寨等各國文字記載的寫本。十九世紀末，錫蘭各國均刊行活字印刷本，其中泰國王室出版的曼谷版最爲詳備。此外，十九世紀中期，歐洲學界也刊有羅馬字本的巴利三藏及英譯本。

⑻**傣文大藏經**：傣文佛典的出現約在1277年之後，係以西雙版納傣文、德宏傣文、傣綳文等三種傣文字母音譯巴利語原典而成。其內容與分類基本上與南傳巴利語系三藏相似，計分經、律、論、藏外典籍等四大部類。其中，除

相應部、增支部尚有未譯者外，餘皆已譯出。

⑼**英文大藏經**：英文大藏經之翻譯可分為兩部分，其一為英國巴利聖典協會根據巴利三藏所譯成者，其二為日本佛教傳道協會以《大正藏》為選本依據而翻譯者。巴利聖典協會成立於1881年，所譯成果有五尼柯耶及其註釋、律藏、部分論典及藏外典籍。日本佛教傳道協會成立於1965年，然其藏經之英譯則始於1982年，迄今僅譯出六十餘部，1991年八月首度出版三部佛典。預計在2000年完成第一階段的一三九部譯經工作。可見此事之全部完成，仍須俟相當時日。

◉附：平川彰（等）撰．藍吉富譯〈大藏經概說〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㉖）

佛教的經典、戒律與論書滙集而成的叢書，叫做一切經，又叫做大藏經。由於佛教經過二千五百年之長時期的發展，因此經典的內容相當複雜。最早編集而成的大藏經，是巴利語三藏。這是原始佛教聖典的集成。共包含有佛陀所說的教法（經藏）、戒律（律藏），以及弟子們對教法的研究（論藏）等三類。論藏是部派佛教時代形成的，時間大約在西曆紀元以前。經藏與律藏的形成，比論藏早。巴利語三藏的特色，是完全不包含大乘經典。從中國到印度取經的僧人們之所以稱為三藏法師，是由於上述這「三藏」而來的稱呼。

《西藏大藏經》是用藏文所譯的一切經。約自七世紀開始翻譯，到九世紀時大部份都已譯出，其後又陸續翻譯，乃形成了《西藏大藏經》。佛教在印度滅亡之後，印度後期佛教之經論，僅保存在西藏譯本中者為數頗多，就這一意義言，《西藏大藏經》，就是佛教研究的珍貴寶庫。尤其西藏譯本，譯筆採用忠實的直譯方式，因此，從西藏譯本還原為梵文原典是相當容易的。由於這一理由，要研究梵文原典所佚失的經論，西藏譯本是不可或缺的資料。

《西藏大藏經》在十三世紀以後，雖然有幾次用木刻版印刷出版，但是一般都難以覓得。前些年在日本，有《北京版西藏大藏經》的影印本出版，頗能符合西藏學研究者的渴望。

然而，中日兩國佛教界所常接近的，却是漢譯大藏經。這是以中文翻譯的經律論為中心，加上中國佛教界的著作，綜合編集而成。其中包含有大、小乘的經律論。

漢譯大藏經具有巴利三藏與西藏大藏經所沒有的某些特徵。尤其是若要從事佛教的思想性研究，更非根據漢譯經論不可。這是由於中國人是在對佛教充分理解後才譯出那些佛書的緣故。還有，從二世紀以後之近一千年間的翻譯，原來形式的保存，也是漢譯的一大特徵。而且，中國佛教也具有與印度不同的獨特發展體系，凡此，都可知漢譯大藏經是佛教研究者不可或缺的資料。

除了上述三種以外，大藏經另有蒙古文與滿州文大藏經，然其內容為今人所不詳知，茲姑置不贅。

㈠巴利語三藏

所謂巴利語三藏，是指用巴利語書寫的佛教聖典的總稱。「三藏」包含著經、律、論三者。其中，經藏（Suttapiṭaka）是佛陀及其弟子們之言行錄的集成。古來都稱之為阿含（āgama，指所傳承的教法）。律藏（Vinaya-piṭaka）是教團戒律規定之說明的滙集。論藏（Abhidhammapiṭaka）是指經典精神的說明，以及哲理的敍述部門。比起前兩藏而言，論藏是新形成的，是佛教教團分裂成部派的產物。

由喬達摩佛陀所開創的佛教教團，在佛陀滅後大約一百年至兩百年間，約有小乘二十部派分裂開來。根據各部派的舊有傳承，各派似都持有其特有的三藏。聖典用語也不相同，巴利語、各種俗語、梵語等，由好幾種語言傳承下來。

巴利語大概是西印度的語言，在佛陀入滅後，原始教團向西印度擴展的同時，被採用來作聖典用語。西元前三世紀左右的阿育王時代

，摩哂陀（Mahinda）將佛教傳入錫蘭。此一系佛教，後來擴展到緬甸、泰國、高棉等東南亞各地。此即形成所謂的南方佛教，此一系統叫做分別上座部，所尊奉的三藏是巴利語所書寫的。其組織略如下述：

△**律藏**

(1)**經分別**：對戒律本文的分別解說。

①大分別：男子修行僧之戒律。

②比丘尼分別：女子修行僧之戒律。

(2)**犍度部**：教團之制度及其他，內含大品十編、小品十二編、附錄十九章。

△**經藏**

(1)**長部**：佛陀及弟子們言行之集成，為較長的三十四經結合而成的。

(2)**中部**：中等長度的經典共一五二經。

(3)**相應部**：由較短的二八七五經所組成，依內容分類。

(4)**增支部**：由較短的二一九八經組成，依教法的數目，由一至十一依次排列下來。

(5)**小部**：前四部所遺漏的十五經。其中，《法句經》、《本生經》、《經集》、《感興偈》、《長老偈》、《長老尼偈》等佛教最古之聖典，皆包含在內。

△**論藏（七論）**：《法集論》、《分別論》、《界說論》、《人施設論》、《論事論》、《雙對論》、《發趣論》。

以上所舉，是巴利語三藏的內容。此外，隨著時代的演進，很多教理綱要書、聖典註釋書、史書等陸續作成。此等書一併被稱為「藏外」典籍。在部派佛教教團之中，「三藏」能完全地保存的，只有巴利語三藏而已。

關於巴利語三藏，到明治時代為止，日本佛教徒幾乎都仍不知道它的存在。近代的研究，則開始於在亞洲尋找殖民地的歐洲人之手。在1824年，克拉夫（B. Clough）出版最早的《巴利語文法》。又有1826年，布赫諾夫（E. Burnouf）與拉森（Ch. Lassen）合著的《巴利語研究》一書。這可說是巴利學的先驅。1855年，華斯勃爾（V. Fausböll）出版了真正學術上最初的原典——《法句經》。此外，從1877年到1897年之間，龐大的《本生經》七卷，經過華氏嚴密的校訂之後乃告刊行，華氏乃被推仰為巴利學的建設者。

巴利研究的興盛始於1870年代，齊德斯（R. C. Childers）的不朽作品：《巴利語辭典》（A Dictionary of Pali Language，1870～1873），歐登貝格（H. Oldenberg）的錫蘭《島史》（1877），及《律藏》五卷（1879～1883）等書的陸續出版，研究風氣乃告大開。此外，瑞斯・戴維斯（T. W. Rhys Davids）在倫敦也設立了巴利聖典協會（Pali Text Society）。此舉得到世界上巴利學者的協助，有組織、有計畫地將巴利語三藏原典加以出版。現在，律經論三藏部份已經全部出版。藏外典籍也刊行不少。其出版事業，迄今仍在繼續之中。

巴利語並沒有固定的字體，因此，巴利三藏的印行，在歐洲是用羅馬字出版的，在泰國、緬甸、錫蘭，也各用他們本國的文字印行。在印度，則用天城體文字刊印。

巴利語辭典方面，瑞斯・戴維斯與史迭德（W. Stede）的《巴英辭典》（Pali Text Society's Pali-English Dictionary，1922）是標準著作。還有，丹麥在1924年以來由崔因克納（V. Trenckner）編輯的《巴利語大辭典》（A Critical Pali Dictionary）也接踵而來。文法書方面，則有蓋格爾（W. Geiger）的《Pāli Literatur und Sprache》（1916出版），為文法書中翹楚之作；1956年，郭許（B. Ghosh）譯為英文。日本方面，長井真琴的《獨習巴利語文法》與立花俊道的《巴利語文法》等書，是頗受喜愛的作品。水野弘元的《巴利語文法》則以詳盡著稱，於巴利語之起源、巴利研究史、參考文獻等都詳加列舉，予使用者以無上之方便。

關於巴利三藏的翻譯，有英、德、法語等零本多種，但是全藏則尚未譯全。在日本，則六十五卷（七十冊）的《南傳大藏經》已經譯

全、出版。水野弘元的《南傳大藏經總索引》二部三卷，也是極有益處的作品。

㈡西藏大藏經

⑴內容

分爲甘珠爾（Kanjur）與丹珠爾（Tanjur）兩部份。前者爲佛說部，後者爲論疏部。與三藏相擬，則前者屬經藏，後者屬論藏。律藏方面，基本典籍收入佛說部（甘珠爾），其註釋類則收入論藏（丹珠爾）。各部之細分與配列順序各版略有不同，惟一般而言，甘珠爾都分爲律、般若、華嚴、寶積、諸經、祕密等六部，有時從諸經部中又分出涅槃部。丹珠爾分爲讚頌、祕密、般若、中觀、經疏、唯識、俱舍、律、佛傳（本生）、書翰、因明、聲明、醫明、工巧明、雜部等部。收錄之部數，也是依版本而有不同，以德格版爲例，甘珠爾有一百函，一一〇八部；丹珠爾有二一三函，三四六一部。

其內容，大部份是由梵文翻譯而來，另有一小部份爲巴利聖典的翻譯，此外，也含有一些從漢譯、于闐語、蒙古語的重譯本。

⑵成立與開版

佛典的西藏語譯，是在七世紀棄宗弄讚時代，端美三菩提（Thonmi sambhota）輸入佛教時開始的。一直持續到十七世紀爲止。這期間，由於八世紀的寂護與蓮華戒、十一世紀的阿底峽等印度僧人的到來，以及西藏人之赴印度，因此有很多佛典乃被帶到西藏，由印度學僧與西藏翻譯官，陸續共同地譯爲西藏語。九世紀時，基本譯語集出現，此即《翻譯名義集》一書，此後乃據此而改譯，並統一譯語。另一方面，譯書的目錄在八世紀末開始作出來，九世紀的《登噶爾瑪目錄》，又陸續加上新譯諸書而有所改訂。依據這些目錄，而編集出由甘珠爾、丹珠爾兩部組成的大藏經。十三世紀時，開始有木刻版本，此即所謂的奈塘古版。後來，奈塘版在1410年、1602年也曾再度印行，1730年奉達賴喇嘛七世之命令，作大規模的修訂，這就是所謂的奈塘新版，此後乃成定本。約在同時，德格版，裏塘（Lithan）版等也都據之以開版。

唐朝時，中國與西藏頗有聯繫，因此在八、九世紀時，漢語經典也傳譯一部份爲藏語。元代，喇嘛教逆流輸入中國，《至元法寶勘同錄》（即《至元錄》，收在《昭和法寶總目錄》第二册）一書中，漢譯與藏譯佛典曾作首度之比較。到明代，中國所刊最早的西藏大藏經——永樂版（1480）開版印行，接著是萬曆版，清代則有康熙版出現。康熙版開雕於康熙二十二年（1683），到雍正二年（1724）完成，通例被稱爲北京版。此一版本到乾隆年間（1737）時曾再加修補。

上述諸版之外，另有甘肅的爵尼版、普那葛版、恰木德版、傑困普母版等種。到本世紀時，達賴喇嘛十三世曾勅雕拉薩版（開版於1920年）。由於達賴十三世在1934年去世，僅印行甘珠爾即告中止。由於西藏佛教的流通，蒙古與滿州文的大藏經也都曾被翻刻。

⑶特色

西藏大藏經與漢譯相較，除前述部份外，還有下列特色。其一，與漢譯共通之經論，僅五五一部而已，其餘諸書之中，有三千部以上皆與密教有關。這正是由於漢譯與藏譯之翻譯年代不同，所顯現出來的印度佛教變遷之原委。其二，與漢譯本之意譯形態相較，藏譯本是梵語的逐語譯。其所以如此，有二點原因。第一點是古典西藏語，本是爲翻譯佛典而製之文字，完全模仿自梵文。第二點是西藏並沒有像中國那樣的古代文化。其三，異譯本不存在。逐次的改譯之後，即將舊譯捨棄。譬如《八千頌般若》即經過五次的改訂。其四，原則上，西藏人的著作不加入大藏經之中。

⑷原典的出版

日本有《影印北京版西藏大藏經》一五一卷。爲西藏大藏經研究會在日本昭和二十九至三十四年間所出版。另外，昭和三十七年又印行續篇十三卷——《宗喀巴全書》、《章嘉全書》。

㈢漢譯大藏經

此即中文譯本佛典之總稱，廣義地說，也包含中國與日本人的佛教著述。在古代（大乘佛典出現之前），佛典分爲經律論三藏。後來，大乘經典出現，（小乘）三藏之分類乃不能容納。除了這些佛典的漢譯之外，加上中國人的佛教著作，於是在中國乃新設「大藏經」一詞來包涵這些典籍。

在佛滅後的第一結集裏，佛說的教法與戒律，以「法與律」二者被結集起來而流傳著。到部派佛教時代，隨著阿毗達磨佛教的興起，乃有容納「法」的經藏，容納「律」的律藏，以及容納「阿毗達磨」的論藏的結集，三藏於是成立。一般部派佛教都採用三藏的分類法，但也有承認雜藏的部派。

然而，大衆部進而又立禁咒藏，採用五藏的分類。法藏部也在三藏之外，加上咒藏與菩薩藏而立五藏，《成實論》一書中所立的五藏，則是將三藏加上雜藏與菩薩藏。在六波羅蜜經裏，三藏之外，另立般若波羅蜜多藏與陀羅尼藏。

小乘佛教所說的三藏分類，不收大乘經典，這在《大智度論》中也曾提到。到後代，經典擴大，不屬於三藏範疇內的佛典出現了，這些佛典主要是大乘經典（菩薩藏）及與祈禱有關的經典（咒藏、陀羅尼藏）。由於中國對經典的翻譯並沒有一貫的秩序，因此要加以傳持時，勢必要有中國佛教的特有分類。亦即雖然瞭解三藏的分類法，但却全然另行新的分類，於是乃將全體佛典總稱爲「大藏經」或「一切經」。

中國的佛典翻譯，最初有安息的安世高（147年來華）主要譯小乘經典。接著是月支的支婁迦讖（178年左右來華），主要譯大乘經典。其後譯經漸多，爲了要正確傳持，於是乃有目錄之作。最初有名的目錄，爲前秦・道安的《綜理衆經目錄》一卷，然已佚。此《道安錄》，分爲撰出經律論錄、異出經錄、古異經錄、失譯經錄、涼土異經錄、關中異經錄、疑經錄、註經及雜志錄等八類，收書六三九部。

其後，又有很多經錄出現，比較有名的是《出三藏記集》（僧祐）、《法經錄》、《彥琮錄》、《靜泰錄》、《歷代三寶紀》（費長房）、《大唐內典錄》（道宣）、《開元釋教錄》（智昇）、《貞元新定釋教目錄》（圓照）等。又，由於大藏經的開版，各版都有本身的目錄，如元版的《至元錄》（《至元法寶勘同總錄》）等皆頗有名。

在這些經錄之中，佛典的分類逐漸定型，尤其是《開元錄》之中，入藏錄的分類成爲後世的典範。《開元錄》收書目一〇七六部、五〇四八卷，內分大乘經、大乘律、大乘論、小乘經、小乘律、小乘論、賢聖集等七部。賢聖集之一〇八部（五四一卷）中，包含有印度論師之傳記及中國人的著作。可是這些中國著作主要是傳記、目錄、遊記，數目不少。其後再補充遺漏，增加新譯，漢譯大藏經乃逐漸擴大，中國人的著作也大量入藏。

大藏經在初時主要以筆寫相傳，宋代以後開始用木版印刷。第一次宋版（971）的蜀版大藏經，內含五千餘卷。其後，宋代又開版了幾次。另外，也有像契丹版、高麗藏等外國開版的藏經。接著元代有元版（1269～1285），明代開版了兩次。這些藏經大多曾被請回日本。

在日本，藏經的企劃開版，不止兩三次，最有名的是鐵眼的黃檗版（1663～1681）。這是取《明藏》六七七一卷的範型來印行的。其次，明治時代有《大日本縮刷大藏經》（1880～1885，四十帙，四一八册）。這是用活字印行的第一種大藏經。取《高麗藏》之範型，再增補中日兩國的佛典。內容共分大乘經、小乘經、大乘律、小乘律、大乘論、小乘論、印度撰述雜部、祕密部、支那撰述部、日本撰述部等十部份。總計一九一六部、八五三四卷。其後，又有《大日本校訂藏經》（《卍藏》，含七〇八七卷），《大日本續藏經》（《卍續藏》，含七一四〇餘卷），以及《大正新修大藏

經》（1924～1934）。目前世界上所用的中文大藏經，主要即是此部《大正新修大藏經》（《大正藏》）。茲略示其內容如次。

《大正藏》以《高麗藏》為底本，然依獨特的分類來配列佛典。而且與宋元明代的大藏經、正倉院所藏之七世紀時的「天平寫經」、六至八世紀之隋唐寫本對勘校讎；並且選擇不少敦煌寫本的佛典，增補了不少中國與日本的佛書。因此是現存大藏經中最優秀的一種。

《大正藏》共有一百册。印度及中國撰述部有五十五册（一至五十五），日本撰述部二十九册（五十六至八十四），敦煌寫本一册（八十五），圖像十二册，目錄（《昭和法寶總目錄》）三册。此中，最初的八十五册共含三〇五三部（除掉重複的還有二九二〇部）、一一九七〇卷。前五十五册內容的性質相當於舊有大藏經。共收二二六五部、九〇四一卷。日本撰述部收五七六部、二七〇八卷。第八十五册收敦煌寫本一九二部、二二一卷。不過，敦煌本在其他册中，也收有若干部。

前五十五册的分類，依次如下：阿含部、本緣部、般若部、法華部、華嚴部、寶積部、涅槃部、大集部、經集部、密教部、律部、釋經論部、毗曇部、中觀部、瑜伽部、論集部、經疏部、律疏部、論疏部、諸宗部、史傳部、事彙部、外教部、目錄部。這是依照佛典的內容及歷史發展順序所作的新分類。日本撰述部方面，由聖德太子的《三經義疏》開始，到江戶時代學僧的著作為止。依照文獻年代加以配列，並作教理上的分類。由續經疏部、續律疏部、續論疏部、續諸宗部、悉曇部組成。第八十五册的敦煌本，分為古逸部與疑似部兩部份。

圖像部十二册，為佛教美術之照相收集，為佛教美術研究的寶庫。至於《昭和法寶總目錄》三册，以各種大藏經的目錄為始，網羅了所有種類的佛教目錄，依此而對各種大藏經的內容，及有名寺院所藏經藏的大略，都能有所瞭解。

㈣其他各種大藏經

除了上述諸藏之外，《日本大藏經》、《國譯一切經》、《南傳大藏經》等也都有大藏經之名。可是這些並不是完全的大藏經。《日本大藏經》五十一卷（1914～1922），是收集漢譯大藏經中的重要經律論，並收集其註釋與會本，共收七九二部。此藏並未網羅全部大藏經，然而包含有重要典籍，以及他處不易見到的註釋，因此在教理研究上較重要。另外，《佛教大系》六十三卷（1917～1938）也是同類型的叢書。

此外，《國譯一切經》印度撰述部一五五卷（另有索引一卷，1935～1945），是重要漢譯經典三五五部（三千三百卷）的日本語譯，續編和漢撰述部一百卷也已全部出齊。凡此對學者的研究都有裨益。又，《南傳大藏經》六十五卷七十册，是巴利語三藏及若干藏外典籍的日本語譯，包含《阿含經》及上座部的律藏、論藏，及藏外佛典，可歸屬於三藏之範疇內，為漢譯大藏經以外的另一系統。

〔參考資料〕 《大藏經研究彙編》（上）、（下）（《現代佛教學術叢刊》⑩、⑰）；《大藏經的成立與變遷》（《世界佛學名著譯叢》㉕）；蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》；平川彰《大乘佛教の教理と教團》第二章；常盤大定《支那佛教の研究》第三册〈大藏經と章疏〉。

大覺寺❶

㈠北京暘臺山古剎：創建於遼・咸雍四年（1068）。以該處有清泉注入龍潭，故初名清水院；金代改稱靈泉寺。明・宣德三年（1428），改名大覺寺。清・康熙、乾隆年間曾加以增修擴建。

全寺依山而建，採坐西朝東向，有天王殿、大雄寶殿、無量壽佛殿、彌勒殿、鐘鼓樓與大悲壇等堂舍。其中，大雄寶殿為五開間建築，歇山式藍琉璃瓦頂，造形古樸。無量壽佛殿內的觀音壁畫及銅製觀音像為明代作品。大悲壇的北方有一遼碑「暘臺山清水院創建藏經記

」，記述此寺建築的歷史，爲寺內現存最古的文物，碑身已有裂痕。此外，又有清高宗爲迦陵禪師所建的瘞骨舍利塔。

㈡**位於浙江天目山蓮華峯**：全名天目山大覺正等禪寺。係臨濟宗楊岐派僧高峯原妙於元・至元二十九年（1292）所創建。其後，大覺祖雍、永泰相繼來住。元末遭兵火而毀，明・洪武十年（1377），隆潛重建。永樂元年（1403），遭洪水沖毀。弘治七年（1494），知府梁萬鍾恢復舊址，並重建大殿、禪堂等。萬曆四十二年（1614），獲賜道經一藏。

㈢**位於廣東乳源縣雲門山**：原名光泰禪寺，又稱雲門寺。五代後唐・同光元年（923），雲門宗初祖文偃曾居此寺，大弘禪法。

大覺寺❷

日本眞言宗大覺寺派大本山。位於京都市右京區嵯峨大澤町。山號嵯峨山。又稱嵯峨御所、大覺寺門跡。該寺原爲嵯峨天皇的離宮，時號嵯峨院；貞觀十八年（876），淳和天皇的皇后正子內親王改之爲寺，號大覺寺，以淳和天皇的第二子恒寂法親王爲開山。

天元年間（978～983）以後，該寺隸屬於興福寺一乘院。文永五年（1268）十月，後嵯峨上皇落髮爲僧，入住該寺。其後，龜山上皇、後宇多法皇、後二條天皇、後醍醐天皇等相繼入寺住持，世稱此皇統爲南朝大覺寺統（而後深草、伏見天皇的皇統被稱爲北朝持明院統）。就中，後宇多法皇於元亨元年（1321）營造諸堂，大興寺門，被視爲中興開山，人稱大覺寺法皇。元中九年（即明德三年，1392），南北朝在此議和。應仁之亂時，曾被燒毀，至桃山、江戶時代始復興。明治三十三年（1900），獨立爲古義眞言宗大覺寺派。

目前遺留之寺內殿宇，皆非原始建築物，皆爲後代所重建者，然其中之宸殿等殿宇，仍留下宮殿建築的傳統，正覺殿則爲南北朝議和的遺跡，此二殿皆被列爲國寶。又，寺東之大澤池爲嵯峨天皇時代林泉的一部分，係模倣中國之洞庭湖所造。

〔參考資料〕《三代實錄》卷二十八、卷三十五、卷四十；《神皇正統記》；《大覺寺文書》；《大覺寺門跡次第》；《大覺寺門跡略記》。

大鐘寺

北京寺院。以收藏古代大鐘聞名於世。位於海淀區魏公村東，北三環西路北側。建於清・雍正十一年（1733），本名覺生寺，因寺內藏明・永樂大鐘，故又名大鐘寺。寺宇規模宏大，有山門、天王殿、正殿、後殿、藏經樓、大鐘樓、配殿等建築。

大鐘寺入口有三十多口宋、元、明、清四代所鑄的銅鐘。其中，明代大鐘尤富盛名，稱爲華嚴鐘，高約七公尺，鐘唇厚二十二公分，外徑三點三公尺，重約四十六點五公噸，鐘聲綿長有力，可達百里之外，素有「鐘王」之稱。鐘內外壁並鑄滿佛教經咒銘文十七種，總計有二十二萬餘字，內壁爲梵文，外壁是漢文，相傳爲明代書法家沈度手筆。

1949年以後，此寺淪爲工廠，佛像被毀，僅留大鐘樓一院落。1983年，進行整修大鐘樓，次年遷走工廠。1985年十月在此成立古鐘博物館。

大丈夫論（梵Mahā-puruṣa-śāstra）

二卷。提婆羅菩薩造，北涼・道泰譯。收在《大正藏》第三十冊。今僅存漢譯本。梵本及藏譯本均未發現。全書分成二十九品，旨在讚歎勸說由悲心而起的布施，是大丈夫行，是佛果的最勝因；尤其排斥只求一己解脫的阿羅漢道，强調以救渡一切衆生爲念的菩薩道之價値，以及徹底發揮利他主義的大乘精神。所謂大丈夫，依本論〈大丈夫品〉載（大正30・265b）：「唯能作福無智無悲，名爲丈夫；有福有智名善丈夫；若修福修悲修智，名大丈夫。」

關於本論之撰者，依經錄記載，有二異說。其一，隋・開皇十四年（594）法經等所

撰的《衆經目錄》卷五，隋・仁壽年間（600～603）編輯的《衆經目錄》卷一，唐代編的《大唐內典錄》卷九、《大周刊定衆經目錄》卷六與元代編纂的《大藏聖教法寶標目》卷六，皆記載爲「提婆菩薩造」。其二，唐代編輯的《開元釋教錄》卷四及卷十二、《貞元新定釋教目錄》卷六及元代編纂的《至元法寶勘同總錄》卷九等書，則載爲「提婆羅菩薩造」。後三種經錄，皆標示係依《翻經圖》所記。高麗本所載與後說相同。

另據《開元釋教錄》卷四載（大正55・522a）：「沙門釋道泰，才敏自天，冲氣疎朗，博聞奇趣，遠參異言。往以漢土方等既備，幽宗粗暢，其所未練唯三藏九部，故杖策冒嶮，爰至葱西，綜覽梵文，義承高旨，並獲婆沙梵本十萬餘偈及諸經論，東歸於涼，遂遇浮陀跋摩，共翻毗婆沙論。泰後自譯大丈夫論等二部。」這是現存有關本論譯者之有限記載中，較爲詳實者。

〔參考資料〕《高僧傳》卷三〈浮陀跋摩傳〉。

大川隆法（1956～　）

二十世紀末期之日本新興宗教「幸福科學」（幸福の科學）的創立者。原名中川隆，昭和三十一年生於德島縣麻植郡川島町。父善川三朗（本名中川忠義）曾出入基督教無教會派、生長之家、神光會（GLA）等多種宗教，故大川氏自小學時代即受其父影響而學習基督教與佛教教義。

大川氏在東京大學法學院畢業後，經歷司法考試（兩次）、國家高級公務員考試失敗，及因成績不佳未被錄用爲東京大學助教的多重打擊，轉而接觸GLA創始者高橋信次、佳子父女的著作，深受信次影響。昭和五十六年（1981）三月二十三日午後，也就是在即將進入「大手總合商社」服務之前，突然能與神靈溝通，遂以救濟世人爲職志。昭和六十一年七月辭職。一個月後，著手編纂「幸福科學」的根本教典《正心法語》。十月六日設立「幸福科學事務局」，致力於「人類幸福化運動」。

大川之著述，迄1992年爲止，已超過百册，除昭和六十年開始發行的「靈言集」外，代表作爲具有「救世三著作」之稱的《太陽の法》、《黃金の法》、《永遠の法》，以及《佛陀再誕》、《釋迦の本心》、《眞說・八正道》等。平成二年（1990），「救世三著作」更以英譯版《The Laws of the Sun》、《The Laws of Gold》、《The Laws of Eternity》發行海外。

〔參考資料〕《これが「幸福の科學」だ》。

大日如來（梵Mahāvairocana，藏Rnam-par-snaṅ-mdsad-chen-po）

漢譯又有毗盧遮那、盧舍那、遍一切處、光明遍照等名。該詞在佛教各宗之間的用法並不一致。華嚴宗以「毗盧遮那」爲蓮華藏世界的教主，也是包含十方諸佛，顯示超越形相之佛法本身的法身佛。法相宗以之爲釋迦牟尼佛的自性身。天台宗以之爲釋迦牟尼佛的法身。密教則奉爲眞言密乘的教主，而譯之爲「大日如來」，或稱「摩訶毗盧遮那」，而以之爲金剛界與胎藏界曼荼羅的中心本尊。總之，在不同宗派的詮釋下，此詞的譯名及意義，曾有若干程度的差異。（參見「毗盧遮那」條）

由於密宗奉此佛爲教主，所以該宗又名大日宗，或毗盧遮那宗。該宗有五方佛之說，即大日如來（毗盧遮那佛）、阿閦佛、寶生佛、阿彌陀佛、不空成就佛。此五佛以大日如來爲中心，分別象徵法界體性智、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。所以，這五佛又稱爲五智如來。

大日如來是密教最根本的崇拜對象，也是密教哲理的核心象徵。由於如來智慧之光遍照一切處，能使三千大千世界普放光明，能開發衆生之善根，成辦世出世間之事業，因此以「大日」作爲名號。這一名號，可溯源自「摩訶毗盧遮那」的意譯。而最早創用「大日」二字的，則是唐代的善無畏及一行。

依《大日經》所說，大日如來又化現成執金剛、普賢、蓮華手三位菩薩，普於十方宣說眞言妙法。執金剛掌降伏，普賢掌息災，蓮華手掌增益。三位化身菩薩的力用，象徵大日如來之不可思議的無量功德。



大日如來

在形像方面，一般所見的大日如來像，係以瓔珞、臂釧、腕釧、寶冠等裝飾物莊嚴其身。印相方面，金剛界大日如來像以右手掌覆左手之食指，結智拳印；胎藏界大日如來像則左右手掌相疊，結法界定印。近幾年來，印度、西藏也發現胎藏、金剛界兩種大日如來像。

日本所藏的大日如來像之優美作品爲數不少，其中較著名的有和歌山金剛峯寺、和歌山安養院、奈良圓成寺所收藏的金剛界大日如來像，以及京都廣隆寺、福井圓照寺所藏胎藏大日如來像。這些都是平安時期的作品。畫像則有金剛峯寺所藏，鎌倉時期作品的絹本著色圖。

◉附一：〈大日如來〉（摘譯自《密教大辭典》等）

密教最上最根本之佛。梵名音譯摩訶毗盧遮那、毗盧遮那。《金剛頂義訣》云（大正39・815a）：「毗盧遮那，此翻最高顯廣眼藏如來。毗者，最高顯也；盧遮那者，廣眼也。先有翻爲遍照王如來也，又有翻爲大日如來，此並略而名義闕也。（中略）常住滿虛空法界量微塵等，諸佛身相，一一身相，皆無中邊，又無增減，故名毗盧遮那。」

大日如來之名有三義，依《大日經疏》卷一載：

⑴**除暗遍明義**：謂世間日有方分，唯在晝光不燭夜；如來智慧日光則不如是，遍一切處作大照明，無晝夜內外之別。

⑵**衆務成辦義**：謂日行閻浮提，一切卉木各得增長，世間衆務因之得成；如來日光遍照法界，亦能開發衆生善根，乃至世間出世間事業由之成辦。

⑶**光無生滅義**：謂重陰昏蔽、日輪隱沒、亦非壞滅，猛風吹雲、日光顯照、亦非始生；佛心之日亦復如是，雖爲無明重雲之所覆障而無所滅，究竟實相圓明無際而無所增。因有此三義，故世間之日不可爲喻，但取其少分相似故，加以大名，曰摩訶毗盧遮那。

關於大日如來之別名，《理趣經》稱「無量無邊究竟如來」，《金剛頂義訣》稱「佛菩薩眼如來」、「諸佛菩薩最上廣博清淨藏」，《大日經疏》卷十八名「一切法自在牟尼」，《施諸餓鬼法》名「廣博身如來」。

大日如來係密教將宇宙實相佛格化之根本佛，也是一切諸佛菩薩的本地及普門示現的根本總德。《金剛頂經瑜伽修習毗盧遮那三摩地法》云（大正18・327a）：「身口意業遍虛空，演說如來三密門，金剛一乘甚深教。」《大日經疏》卷一謂，大日如來有本地法身與加持受用身兩種，前者指如來的自證極位，後者指說法的教主。又謂（大正39・583a）：「以平等身口意祕密加持，爲所入門，謂以身平等之密印，語平等之眞言，心平等之妙觀爲方便故，逮見加持受用身。如是加持受用身即是毗盧遮那遍一切身。」故知本地法身與加持受用身畢竟無二無別。

又金剛界、胎藏界兩部曼荼羅皆以大日如來爲主尊，金剛界表智，以中尊大日表智法身；胎藏界表理，以中臺大日表理法身。理智雖

然二分，但理智二法身畢竟不離，即以理智不二爲大日如來之體。金胎兩部之大日如來，形像不同。金剛界大日爲金剛界九會中，除理趣會以外的中尊，位於五佛中央，現菩薩形，身呈白色，結智拳印，頂戴五佛寶冠，結跏趺坐於七獅子座（或坐於寶蓮華座），密號遍照金剛，種子爲「鑁」（vaṃ），三昧耶形爲率都婆。胎藏界大日位於中臺八葉院中央，亦現菩薩形，身呈黃金色，著白繒，住法界定印，頭亦戴五佛寶冠，坐於中央的寶蓮華座，密號與金剛界大日相同，種子爲「阿」（a）或「噁」（āḥ），三昧耶形爲率都婆或如來頂印。

◉附二：神林隆淨著・歐陽瀚存譯《密宗要旨》第十七章（摘錄）

弘法大師於《付法傳》所記述眞言祖師，計有七人。其七祖爲大日如來、金剛薩埵、龍猛菩薩、龍智菩薩、金剛智三藏、不空三藏、惠果和上七人。此七祖之中，所謂教祖，而爲信仰之中心者，厥爲大日如來，自不待言。

㈠密教兩部大經與龍猛菩薩

大日如來，爲歷史上之佛身歟，抑爲眞言行菩薩之瑜伽妙行中所觀照之佛身歟，當爲一問題。至著者則信教主大日如來，乃觀照於瑜伽妙行中之加持門身（adhiṣṭhitamukha-kāya）。復次其眞言行菩薩，無論爲誰何，惟其人不可不爲確實生存於現實世界之人，經此現實之眞言行菩薩，不二平等一實之眞諦，乃持出於此現實世界，當屬不謬。至大日如來之加持門身者，在吟味其爲如何之前，先當確定其眞言行菩薩，究爲何人？但七祖中目爲歷史上現實之人者，厥爲龍猛菩薩。關於龍猛菩薩者，意以爲歷史上更有可考究之點。蓋同名之龍猛菩薩，雖有二人以上，茲姑別爲問題。至弘法大師固信《大智度論》之作者爲龍猛菩薩，當屬無疑之事實。大師於《付法傳》曾明記此菩薩爲初地菩薩。初地以上之菩薩，通佛教雖皆以爲具有可以直接接受報身佛說法之資格。若由密教思想判之，初地即佛果之極位。初地之薩埵（sattva），即完全具有得由法身直接聽受法門之資格，故龍猛菩薩有得受法身加持教勅之資格。自此觀之，持出兩部大經於現實世界者，大師認爲龍猛菩薩，毫無足怪之餘地。在南天鐵塔中，龍猛菩薩曾親自謁見金剛薩埵，授與兩部大經云云，乃弘法大師《付法傳》之說。就歷史之考證上，雖有多少之弱點，但其爲流布兩部大經，於現實世界之第一人，若不能確舉反證，則當信爲無疑耳。

㈡加持身

加持身者，加持感應於眞言行者之佛身之義。其加持身之本質爲何？在四種法身中，他受用法身、變化法身、等流法身等，咸可於一方面視爲加持身。然加持身者，密教獨特之用語。加持身究屬爲何？不可不確定之。關於加持身，《大日經疏》第一有「緣謝則滅，機興則生」之說，故機緣成熟，則任何場所，皆當現示，機緣退謝，加持身即行滅却其身相，殆可以爲實屬一種不可解之存在。蓋眞言行者修三密妙行之際，三密一致相應，入於忘我之妙境時，加持身來現於瑜伽觀中，而爲宣說種種妙法者是耳。

理法身大日如來，無論存在於客觀界，或存在於主觀界，此法身之悲、智、定三德，感應熏發於眞言行者之三密妙行，行者之淨心（śuddha-citta），與本法身之德，發現於感應道交時之靈妙身，即爲加持身。在眞言行菩薩之一方，視爲自心淨菩提心之發動。在本法身之一方，則爲法身妙智力之發現。雖以之爲大日如來之分身散影，亦稱爲加持身。故加持身不得爲其自體存在之物，乃由本法身所現，而又復歸還原於本法身者也。因有此特別意義，他受用法身等，亦以爲稍有殊異之佛身，惟此僅於出現之當時短期間之差異。即他受用法身以下之三身，若以之爲起於瑜伽行中短時間之事實，亦仍當視爲加持身。與此相反，以三密瑜伽之意義，轉用於廣義之時，他受用以下之佛身，亦無不可勉强視爲一種加持身之理。一般稱爲加持身者，多視爲眞言行者於瑜伽觀行

中，觀照本法身之分身散影，然若執持加持身廣義之時，眞言行菩薩見聞覺知，都成爲加持身。既已言之，心清淨時，國土悉清淨，故行者之心清淨時，行者之環境，即變成密嚴國土（ghanavyūha-buddhakṣetra）。見聞覺知之一切事事物物，悉可視爲化成淨妙法身之加持身云。

㈢大日經之教主

關於《大日經》之教主，分爲本地身說與加持身說二派。古義眞言宗，主張本地身說法之義；新義眞言宗，則採用加持身說義。

北條氏之初期，高野山大傳法院第八代之「學長」，中性院賴瑜僧正（1226～1304）始主張加持身說法之新說，與金剛峯寺之學說不相容，遂移大小傳法院於根來山，以此地爲新義派之根本道場，加持身說法之幢旗遂揭揚於此地。對此新義加持說法之義，爰稱高野山以前之教主說本地身說法之說爲古義。新義之學說，於足利時代，依於大傳法院第十五世之「學長」中性院聖憲學匠（1307～1392）而大成。高野山金剛峯寺本地身說法之學說，則依於寶性院宥快上人（1345～1416）而確立者也。

本地身說法之學說，區分大日如來說法之會場，爲自證極位與加持世界（adhiṣṭhita-loka）兩種。以加持世界爲對於迷位之眞言行者說法之會場；若自證極位，則唯佛與佛自內證說法之會場。此兩種說法會場中，《大日經》則爲本地法身於自證極位之所說云。

復次據加持法身說法之說，於如來自證之境界，認爲有極位與加持門位（adhiṣṭhita-mukha-sth-āna）之別。自證極位，爲無相平等絕對位，於此不應有慈悲門之說法，住於說法三昧時，縱令無於其現場而受教益之迷人，然說法原於凡聖差別之見解上，所起之事實入於無相平等三昧之位者，終不得起。然則所謂於加持世界說法者，亦詎可厚非，經曾明記因爲將來之衆生，故開說《大日經》之會場，其無迷人甚明，即非於加持世界所行之說法亦明也。夫然，若既非加持世界，又非自證極位，則於兩者之間，不可不有說法之會場，但聽聞之衆，以有普賢菩薩、慈氏菩薩、文殊菩薩等之諸大菩薩，仍當視爲於自證位而說《大日經》，但自證極位者，言語罄盡，心行亦寂，原無說法，故謂於自證位中，不可不有住於加持三昧之加持門位，此新義派之學者所主張也。惟東密一家，原認爲所化之機類，有地前眞言行者與地上眞言行菩薩之異。對於眞言行菩薩之能化佛身，以爲乃係於加持世界之加持身。初地以上之眞言行菩薩，則以既進於證悟之境致，認爲於自證極位，得由本地法身，直接聽聞因於自受法樂之說法。但新義派於自證位（svaprakāśa-sthāna）立有極位與加持門位之別，以極位之本地法身，爲住於平等一實之理之法身，此種法身，再一轉而住於說法談義之三昧位，稱爲加持門位，其法身稱爲加持門身云。

關於此者，在經疏文之解釋上，致興論難，乃從來所行新舊兩派教義上之諍點也。

是故加持身者，乃加持感應之佛身，與得受教化之眞言行者（地前人）及眞言行菩薩（地上人）有密切之關係。徵諸映現於兩者清淨心中之佛身，無論行者與菩薩，俱以瑜伽妙觀爲必要條件，其義自明。然眞言行菩薩於初地入心之位，既已斷盡三妄執，故得由本地法身之加持三昧身，即加持門身，直接聽聞說法。地前位之眞言行者，以尙帶有三妄執，莫能親與法爾之妙體加持門身相接，不過觀照此爲加持門身影像之加持身於瑜伽妙行中耳。惟龍猛菩薩爲初地以上之大士，《楞伽經》已有明記，大士具有由本地法身或加持門身，直接受教之資格，毫無足異。復次又認爲於自證位，本地法身安住於平等一實之理之時（極位），與愍念未來衆生，住於說法三昧之時（加持門位）有異。視前者爲自證極位，後者爲自證之加持門位，乃新義派之說。惟古義派則僅謂自證境界，爲自證之極位，而不承認加持門位之存在。自證之極位者，六大、四曼、三密，宛然

具足，其處不應無說法云云。至同派之主張，雖亦容有是理，然說法乃起於有差別之一方，住於平等一實之理時，謂無說法，寧非近於事實之說。新舊兩派之諍點，自局外觀之，古義派於顯密對辯上，以顯教一乘家所明之法身，謂無形無聲，亦無說法者，對此而主張密教之法身，形聲具備，且爲說法。但古義派於自證位不承認說與不說之別，蓋恐法身有說法義，因之薄弱也。對此新義派，似以法身內證之事實，爲正直之宣告。質言之，古義派爲對他的立場，故其立場要在鮮明密教之主張，爰特避去細論，新義派則從事於詳晰之論述。綜合兩說，眞言教主大日如來之意義，始可認爲確實完成，惟密教之教主，無論於本地身或加持門身，以此兩法身僅三昧之異，本體則一，任以其一，定爲教主，均無大異。（中略）蓋所謂一法身之兩方面觀法有異，非其學說之差違有若水火不相容。反之，綜合二說，密教教主之全體，方始顯明也。

〔參考資料〕《大日經》卷一〈住心品〉、卷七〈增益守護清淨行品〉；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《理趣釋》卷上；《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》卷上〈五智品〉；《大乘理趣六波羅蜜多經》卷二；《守護國界主陀羅尼經》卷五。

大天五事

「大天」是印度佛教大衆部始祖「Mahādeva」一詞的漢譯。「五事」是指大天在教義上的五種主張。依《異部宗輪論》、《大毗婆沙論》卷九十九等載，大衆部始祖大天曾編一偈，以宣揚其對證果羅漢境界所持的觀點。此偈即「餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，是名眞佛教」。對於此偈中所持的觀點，保守派上座們極力反對，視其所倡之五事爲非法、邪說、惡見。因此乃釀成教團之爭，而分裂成上座部與大衆部二派。

所謂大天五事，即：

(1)**餘所誘**：阿羅漢雖已斷盡諸漏而無煩惱，但仍難免漏失不淨（遺精、便利、涕唾等），此因惡魔憎嫉佛法，對修善者破壞、誘惑所致。

(2)**無知**：阿羅漢雖無染汚無知，但尙存不染汚無知。染汚無知爲與無明相應的無知，即大乘所謂的煩惱障，二乘之人斷盡之後即不現行。不染汚無知不與無明相應，即大乘所謂的所知障，唯有證得佛果始畢竟不起。

(3)**猶豫**：阿羅漢雖已斷盡隨眠疑惑，但處非處疑惑尙未盡斷。

(4)**他令入**：阿羅漢須依他人之記莂，方知自己爲羅漢，例如智慧第一的舍利弗、神通第一的目犍連蒙佛授記，始知已證果位。

(5)**道因聲故起**：阿羅漢雖已有解脫之樂，然諸聖道，若不至誠唱念「苦哉」，則終不現起。

《三論玄義檢幽集》卷五引眞諦《部執異論疏》云（大正70・456b）：「大天所說五事，亦有虛實，故共思擇。一者魔王天女實能以不淨染羅漢衣。二者羅漢不斷習氣，不具一切智，即爲無明所覆。三者須陀洹人於三解脫門無不自證，乃無復疑，於餘事中猶有疑惑。四者鈍根初果不定自知得與不得，問善知識，得須陀洹有若爲事相，知識爲說有不壞淨，謂若於四諦無疑，於戒無失，於三寶得不壞信者，此人已證初果，因更自觀察，自審知得。五者聖道亦有因言顯者，如舍利弗等，當口誦偈時即得聖道。若不如此說者，即名爲虛。既有虛實故共思擇，因思擇此五事，所執不同，分成兩部，(一)大衆部，(二)上座弟子部。」

窺基《瑜伽師地論略纂》卷一併舉大天所說及上座部之反對說法：

(1)**餘所誘**：阿羅漢雖無煩惱、漏失，但仍有魔以不淨染其衣之漏失；反對者謂，此乃大天夜中起染心而穢衣的辯解。

(2)**無知**：阿羅漢雖無染汚無知，但猶有不染汚無知；反對者謂，此說違背佛陀眞教。

(3)**猶豫**：諸見諦者，煩惱理疑雖皆斷盡，然事疑猶在；反對者言，大天凡愚不解眞教。

(4)**他令入**：舍利子等諸利根者，尙須因善友

始入道，餘因令入其事不惑；反對者言，大天以此自辯其爲門人授記。

⑸**道因聲故起**：諸宿習者修已多生，臨證果時，因佛言教說苦、空、無常、無我，聞便入道證獲聖果，故佛言下多現證果，亦有厭苦，自說厭聲，聖道便起；反對者謂，大天思昔造逆，恐當墜墮，夜數稱苦，弟子晨省問其安危，遂作此辯解之辭。

依《部執異論》，五事頌爲：「餘人染污衣，無明、疑、他度，聖道言所顯，是諸佛正教。」又，《十八部論》之五事頌是：「從他饒益、無知、疑，由觀察、言說得道。」此五事不僅是大衆部所共同遵奉，後來也由上座部的雪山、犢子、正量等分派所傳誦。

此外，根據南方上座部的論書《論事》（Kathāvatthu）等的記載，根本佛教分裂的原因，是由十事非法而起；大天五事，是枝末分裂的後期南印度諸派的異說。

◉附一：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第六章（摘錄）

關於五事論諍，與說一切有部有親密關係的（犢子部所出的）正量部（Saṃmatīya），也有類似的傳說，如淸辯（Bhavya）的《異部精釋》（Tāranātha《印度佛教史》日譯本87～88、376～377）說：

「世尊無餘涅槃後，百三十七年，難陀王與摩訶鉢土摩王，於波吒梨城集諸聖衆。（中略）天魔化爲跋陀羅比丘，持惡見，（中略）宣揚根本五事，僧伽起大諍論。上座龍與堅意等多聞，宣揚根本五事，分裂爲二部。」

正量部與說一切有部相同，以爲根本二部的分立，與「五事」有關。正量部所說，「上座龍（Nāga）、堅意（Sthitamati）等多聞」，不就是龍（「能」是龍字草書的誤寫）、因緣、多聞——三比丘衆的不同傳說嗎？當時的波吒梨城（Pataliputra）王，正量部作難陀王（Nanda）、摩訶鉢土摩王（Mahāpadma），與說一切有部所傳的阿育王不同。然《大毗婆沙論》，確也只泛說「波吒梨城」，沒有定說國王是誰。這一傳說，可能是與阿育王無關的。五事諍論，大天是宣揚者，而不是創說者。大天是阿育王時代的東方大師，與上座說一切有系（說一切有與犢子部的母體），可能曾有過什麼不愉快，所以說一切有部，說他犯三逆罪；將根本二部的分裂，歸咎於大天的五事，這才與支提山部的大天不合，分化爲舶主兒大天、外道大天的二人說。

大天綜合五事爲一組，前四事主要是說明聲聞阿羅漢的不完善。《三論玄義檢幽集》卷五，引眞諦（Paramārtha）《部執異論疏》云（大正70・456b）：

「大天所說五事，亦有虛實，故共思擇。一者、魔王天女實能以不淨染羅漢衣。二者、羅漢不斷習氣，不具一切智，即爲無明所覆。三者、須陀洹人於三解脫門無不自證，乃無復疑，於餘事中猶有疑惑。四者、鈍根初果不定自知得與不得，問善知識，得須陀洹有若爲事相。知識爲說有不壞淨，（中略）因更自觀察，自審知得。」

眞諦所傳，大天五事是有虛有實的。確實有這種情形，是實；「若不如此，說者即名爲虛」。如魔女能污阿羅漢的衣服，是眞實說；但大天是顚倒失念而夢中失精，那就是虛假說。眞諦所傳，承認大天五事是正確的，但又維持毀謗大天的傳說。大天所說，依說一切有部來說，也應該是正確的。如《阿毗達磨藏顯宗論》卷一云（大正29・779a）：「聲聞獨覺雖滅諸冥，以染無知畢竟斷故；非一切種（冥滅），闕能永滅不染無知殊勝智故。」

「染污無知」是聲聞羅漢所能滅的；但「不染污無知」，阿羅漢不能斷，而是佛所斷的。這就是大乘法中，佛菩薩所斷的，見修所斷煩惱以外的「無明住地」，這不就是五事中的「無知」嗎？大抵佛滅以後，成爲上座中心的佛教，阿羅漢是無學聖者，受到非常的尊敬。到那時，比對佛的究竟圓滿，發現解脫生死的阿羅漢，還有習氣「無知」，還有種種不

圓滿。綜合為五事而舉揚出來，與傳統無保留的讚歎尊敬，不免引起了諍論。由於阿羅漢不究竟，不圓滿的宣揚，使人更仰慕佛陀，歸向於佛陀。五事的宣揚者——大天，是引導佛教向大乘法演進的大師，所以《分別功德論》隱約的說：「唯大天一人是大士，其餘皆是小節。」

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第二講（摘錄）

依北傳《異部宗輪論》所說，根本分裂是另外一次結集產生的，並說分裂的原因是由大天所說五事引起的，並把阿育王也牽扯進去，說的相當支離且有明顯的年代錯誤。阿育王是佛滅後二百年的人，南傳說的這次分裂是佛滅百年左右的事，相差一百年。日本宇井在處理這一問題時依北方傳說，因阿育王年代（佛滅二百年）不可改動，只好把佛滅年代推遲一百年。（中略）

（佛滅後四百年左右），南方興起了一個案達羅族，十分强悍。國家所轄區域極廣，有三十個城市，並有步兵十萬，象兵一萬。阿育王時代，它表面上臣屬，實際是半獨立的。阿育王死後，即擺脫孔雀王朝的羈絆，在南印大事發展。印度是何時進入封建制社會的，異說紛紜，一般認為是在笈多王朝。不過封建制的萌芽，據研究，是在案達羅王朝。因為它管轄的區域大，就實行分藩，分封爵土。另外，南印東西臨海，對外貿易便利，因而商業十分發達。影響所及，促使農民向兩極分化，再加上高利貸的盤剝，農民的地位越來越低，由第三等級降到了第四等級，相當於農奴地位（根據法典，農民屬第三等級，玄奘在《西域記》中已明白記載農民為第四等級）。這些都是封建制的徵候。案達羅原來也信奉婆羅門教，阿育王時代，曾派遣佛徒至此傳教。其中一個叫大天，帶的是《天使經》，到了東部的摩醯婆曼陀羅；另一個是大曇無德，帶的是《大那羅陀迦葉本生經》（此經無漢譯），到了西部的摩訶剌陀。兩人帶的經，內容都是講因果、輪迴的，適合新闢地區宣揚佛教的工具。兩人這次的傳法，也就導致後來的第三次分派——法藏部與案達派之爭。

事情經過是這樣：大天到案達羅之後，成立了制多部（制多也譯作支提，類似塔樣的紀念物，有舍利的叫塔，無舍利的叫制多）。這一部派為什麼取名制多，傳說不一。有說是住處的山有很多制多，名制多山；有說是他提倡崇拜制多。看起來他們是以制多為崇拜中心的，認為崇拜制多就有功德。但是，是否崇拜有關羅漢的制多也有功德？對此法藏與案達派的看法就不一致。案達派認為，阿羅漢不如佛，有五大缺點：㈠不淨，㈡不染無知，㈢處非處疑，㈣但他使入不得自知，㈤道因聲起。法藏派的看法是，阿羅漢與佛差不多，也是無漏。案達派先分裂為兩部：東山部，西山部。以後又分裂為王山部，義成部。總共有四派。

大曇無德的法藏派與大天的制多派之爭也名上座部與大衆部之爭。大天為什麼也是大衆部呢？據當時派出傳教的大德都係正統的上座部，大天自不例外。這裏所指的大衆，當是這次爭論中又出現了多數派與少數派，案達屬多數派，因而大天也就成了大衆部，正如第二次分裂，化地與犢子之間，犢子是多數就曾被稱為大衆部一樣。它們與第一次分裂和上座對立的大衆部，不是一回事。這次分裂，圍繞五事展開爭論是可能的，因為在《論事》第一品首先提出的是補特伽羅有無的問題，接著第二品提出的就是大天的五事，可以為證。

案達羅王朝國勢日張，滅了康縛王朝，就遷入中印，企圖統一全印度。隨著該王朝力量的擴展，佛教各派不同的說法，也隨之流傳到北方，主要是在摩偷羅一帶，如對制多的崇拜、大天五事爭論等，都在這兒流行。法顯、玄奘先後去印，都接觸到了這些情況。《異部宗輪論》是有部部派的書，認為最初分裂與大天五事有關，大概即從這些情況去設想的。

大正大學

日本佛教界所興辦的大學。位於日本東京都豐島區西巢鴨。係佛教各宗大學於大正十五年（1926）聯合組成的綜合大學。在此之前，各宗聯合設立大學的構想屢見倡議，卻不曾付諸實現。大正十三年（1924），天台宗、眞言宗、豐山派、淨土宗等三宗派的有識之士又倡舊議，經宗議會議決，乃設立佛教教育財團，進而籌畫訂定捐獻及學則事宜，至大正十五年四月五日依「舊大學令」而正式成立大學。

當時屬於此一聯合團體的有三所大學，即宗教大學（淨土宗所設）、天台宗大學（天台宗所設）、豐山大學（新義眞言宗豐山派所設）。由於各校若仍在原址分別授課，將造成諸多不便，故將宗教大學的校址設在西巢鴨，設立預科及大學部。大正十五年增設專門部佛教科，昭和二年（1927）一月另設專門部高等師範科。昭和十九年九月，智山專門學校（隸屬新義眞言宗智山派）也併入大正大學。由此可知，大正大學是由三宗四派（即淨土宗、天台宗、眞言宗智山派和豐山派）所組成的佛教綜合大學。

昭和二十四年，大正大學改制爲新式大學，原有的大學預科、專門部則陸續廢止。昭和二十六年，財團法人佛教教育財團變更組織而成學校法人大正大學。同年又奉准設立大學院碩士課程，而廢止原有的研究科，並在文學研究科下分設佛教學、宗教學、日本文學等三科。昭和三十一年又於大學院碩士課程之上設置博士課程。

大正大學自成立以來，也網羅、造就了不少日本學術界之佛學專才。如壬生台舜、宮林昭彥、眞野龍海、石山善應、松濤誠達、塩入良道、田村芳朗、勝又俊教、宮坂宥勝等人皆爲該校佛學方面的教授；出身於該校的佛學博士，有大野法道、加藤精神、石井教道、神林隆淨、關口眞大、久保田量遠、惠谷隆戒、加地哲定、田久保周譽等人。此外，我國著名的佛教學者印順，也在1973年以《中國禪宗史》一書獲得該校所頒授的論文博士學位。

大正覺寺

北京藏傳佛寺之一。位於西直門外北京動物園北面。俗稱五塔寺，又名眞覺寺。

明・永樂年間（1403～1424），藏僧來朝，獻上金佛五尊及釋尊成道聖地菩提伽耶（Buddhagaya）的金剛塔樣，成祖封之爲師，授予金印，並爲建此寺爲其居所。成化九年（1473），憲宗據其所獻金剛塔樣，在寺內建造一座中印度式佛塔，稱爲大正覺塔或金剛寶座塔。清・乾隆二十六年（1761）重修，其後在義和團事變（1900）中，寺宇多遭燒燬，1927年復遭軍閥盜賣，損失極重，今僅存大正覺塔。

大正覺塔全部由白色大理石造成，下設五層方臺，方臺繞以扶欄，築有基座。基座上刻蓮花及藏傳佛教風味的寶瓶、金剛杵、輪寶、獅子等圖樣，另有刻在離地表約二十五厘米處的藏文頌辭，共有偈頌四十四句，每句九字，屬浮雕陽文，刀法洗練，爲北京保存此類藏文石刻中碩果僅存者。方壇入口上有圓拱，上刻中印度式的迦樓羅擒捉兩龍女像，與鰐魚、羊、獅子、象等動物的浮雕。又，每層方臺均列華拱龕，內奉坐佛一尊。進入入口後，左右各有側室，皆有階梯可通方臺上。中央有一座十三層方塔，高十四公尺，四隅各有一座十一層方塔，高約十二公尺。此即五塔寺名之由來。

此外，寺內存有乾隆二十六年（1756）的藏文碑一通，碑名爲「重修正覺寺碑文」。

大安寺流

日本三論宗之一派。以道慈律師爲初祖。道慈先受法於三論宗智藏。大寶元年（701）入唐，從吉藏之法孫元康學三論，就善無畏習密教。養老二年（718）回國，奉勅建造大安寺，宣揚三論宗。

世人皆以道慈爲日本三論宗之第三傳。其門人有善議、慶俊。善議夙從道慈稟習三論，

其後入唐深探法義，不久回國，住於大安寺弘揚三論宗，時人稱爲法將。慶俊也住在大安寺，著有《一乘佛性究竟論記》六卷。

善議之弟子有安澄、勤操。安澄精通三論及密教，著有《中觀論疏記》二十卷。勤操擅長三論，弘仁四年（813），曾於紫宸殿宗論中大挫法相宗。

安澄門下有實敏、玄叡二人，皆住西大寺。玄叡著有《三論大義鈔》四卷。此後，大安寺流也傳布於眞言律宗之西大寺中。

〔參考資料〕《三國佛法傳通緣起》卷中；《本朝高僧傳》卷四、卷五；《三論祖師傳集》卷下。

大自在天（梵Maheśvara，巴Mahissara）

印度教濕婆（Śiva）神的異名。音譯摩醯首羅、摩醯伊濕伐羅。又稱商羯羅（Śaṅkara）、嚕捺羅（Rudra）、伊賒那（Iśāna）、獸主（Paśupati）、摩訶提婆（Mahādeva）等。



大自在天

在印度的文化傳統中，此神原與毗溼奴同居梵天之下，後來成爲三者同位。在印度教中，大自在天被視爲世界最高位的神，是宇宙世界的創造者。此神被吸收入佛教後，成爲居住在色究竟天（Akaniṣṭha，阿迦膩吒天）的聖者，在大乘佛教中，更被視爲是位居法雲地的聖者。另有人將自在天與大自在天視爲同體，但自在天是欲界天，與色界中最上層次的大自在天應有所區別。而在密教中，大自在天則被視爲是十二天之一。

◉附：〈摩醯首羅〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

摩醯首羅，係諸天之主。又稱作摩醯濕伐羅、莫醯伊濕伐羅。譯作大自在天、威靈帝。或別名爲商羯羅（Saṅkara）、伊舍那（Iśāna）、嚕捺羅（Rudra）。《慧苑音義》卷上云（大正54・440c）：「此大王於大千界中得自在故。」《外道小乘涅槃論》說摩醯首羅和梵天、那羅延是一體三分，是生滅之因，一切物皆由此天生滅。在印度，禮拜此天之一派，被稱爲摩醯首羅論師。《入大乘論》卷下謂，毗遮舍摩醯首羅和伊舍那摩醯首羅是第六天王。然而一般說法則認爲，摩醯首羅是以色界四禪天之頂上（即色究竟天）爲住處，稱作天主、大千界主或娑婆主。

《大智度論》卷二揭示其像容，云（大正25・73a）：「八臂三眼，騎白牛。」佛教界自古以來皆用「伊字三點」、「天主三目」之語來比喻鼎立之三位。在密教之中，胎藏界外金剛部院西方繪有其像。《祕藏記》謂其像是紫色，持鉾，乘黑水牛。其妃稱爲烏摩（Umá）。在印度教之中，認爲他是三神之一的破壞神，稱爲濕婆（Śiva）。古來佛教認爲此天是在色究竟天之上，第十地菩薩必在此成佛。《華嚴經》卷二十三〈十地品〉云（大正9・542c）：「於一切佛得授記故，得一切世間高大身故。」《十地論》卷一釋之而說有兩種利益爲（大正26・125c）：「現報利益，受佛位故；後報利益，摩醯首羅智處生故。」現報利益是指在因位而受授記；後報利益是指於摩醯首羅天而成報身佛。《探玄記》卷九（大正35・284b）：「此是世間中最高勝處，於彼現成佛，故云世間高大之身。」又，《大乘起信論》云（大正32・581b）：「是菩薩功德成滿，於色究竟處示一切世間最高大身。」寄六欲、四禪之十天而顯十地之華報，故第十地相當於色究竟天。

《成唯識論》卷七云（大正31・40b）：「必生在淨居天上大自在宮得菩提故。」就此自在宮，法相宗有兩種說法：一是第十地菩薩初往的自在宮；二是第十地滿心將成正覺之

時所居的自在宮。初往的自在宮是色究竟天上所現的菩薩華報淨土，爲他受用土所攝，是菩薩地前所造的業、所感的土。其分齊應在色界之頂現出。然而，菩薩於十地滿心受佛位時所居之土，並非必在色究竟之上，其所處不定。此因菩薩欲受佛位時，未必需要去此往彼，而可以不移動位置，即當處而變爲自在宮。此出自《義林章》卷七（末）、《了義燈》卷六（本）。

關於所處不定之說，《佛地論》卷一爲證明「如是淨土爲與三界同一處所爲各別耶」而舉出三說，第一是說各別有所處，在淨居天上，或在西方；第二是說同處，淨土周圓無有邊際而遍法界；第三是說如實義，即（大正26·293c）：「實受用土周遍法界無處不有，不可說言離三界處，亦不可說即三界處，若隨菩薩所宜現者，或在色界淨居天上，或西方等處所不定。」此所處不定之說即是根據第三說而產生的。慈恩、慧沼等師皆以此爲正義。

關於此自在宮是否攝於三界，《了義燈》卷六（本）引用《瑜伽論》所說的「色界中有十八住處」而說自在宮並非攝於淨居。然而，十地菩薩是能變的第八，猶是有漏，故當攝於三界。《義林章》〈佛土章〉說有異熟識必是攝於三界。若果如此，自在宮應是別立於五淨居之外，而爲色界所屬。

〔參考資料〕《入大乘論》卷下〈願修諸行品〉；《止觀輔行傳弘決》卷十之一；《法華經》卷一〈方便品〉；《梵網經》卷上；《大教王經》卷十一；《守護大千國土經》卷下；《大寶樓閣善住祕密陀羅尼經》；《不空羂索神變真言經》卷十六。

大谷大學

日本淨土眞宗大谷派所設立的大學。位於京都市北區小山上總町。其前身爲高倉學寮。寬文五年（1665），東本願寺第十五世常如在該寺別邸涉成園（枳殼邸）內建立學寮；寶曆五年（1755），校址遷至高倉通魚棚，通稱高倉學寮。

創校之初，僅於每年夏安居期間（四月至六月）講課。後於春、秋亦開講；授課內容以眞宗學、佛教學爲主。至十九世紀，漸具規模，講堂、書庫完備。明治六年（1873），改稱貫練場；其後，改稱貫練教校、大學寮、眞宗高倉大學寮、眞宗大學等。明治三十四年，清澤滿之移校址至東京巢鴨；四十四年，校址又徙至京都，改稱眞宗大谷大學。

大正元年（1912）移建至現址。十一年依大學令改爲大谷大學，附設專門部。昭和二十四年（1949），依學制改革，設置文學部、大學院、短期大學部等，而成一完整大學之形式。其中，大學院開碩士、博士課程，兩者均分眞宗學、佛教學、哲學、佛教文化四科。

大谷大學在日本佛教系各大學之中，自清澤滿之就任校長以來，該校一直維持著獨特的學風。且人材輩出；自大正至昭和年代，即有赤沼智善、舟橋水哉、寺本婉雅、山口益、舟橋一哉、橫超慧日、佐佐木現順、櫻部建、稻葉正就、安井廣濟、佐佐木教悟等名重一時之佛教學者任教於該校。對二十世紀之佛學研究的貢獻，該校居功甚偉。

〔參考資料〕《常葉年表》；《大谷派近代年表》；《高倉學寮沿革》；《大谷大學要覽》。

大谷石佛

日本大谷寺的摩崖佛像羣。位於宇都宮市御止山西南側自然窟的西面內壁。石佛羣自右至左，依序爲千手觀世音（立像，高四點三公尺）、釋迦三尊（中尊坐像，高三點三公尺，兩邊爲文殊、普賢二菩薩）、藥師三尊（中尊坐像，高一點二公尺，兩側爲日光、月光二菩薩）、彌陀三尊（中尊坐像，高約三公尺，兩旁有觀音、勢至二菩薩），上方左右有化佛；千手觀世音立像左邊有數尊坐佛像，上貼粘土立佛像一尊。現存佛像保存良好，各區製作年代稍有前後，但大約不出弘仁時代（810～823）。

大谷寺又名巨谷寺，號大谷山、大屋山或

天開山，俗稱「大谷之觀音」，屬天台宗。依寺傳記載，千手觀音摩崖佛像係空海所造。

〔參考資料〕《日本石佛大觀》。

大谷光瑞（1876～1948）

日本眞宗本願寺第二十二世法主。京都人，幼名峻麿，法名鏡如。為二十一世光尊（明如）的長男。畢業於學習院，後留學歐洲。明治三十五年（1902），率大谷探險隊前往中亞、新疆、印度等地，從事佛教史學的開拓。翌年，因遭父喪而返國，就任本願寺派管長，致力於宗政革新與人才培育等事，然其探險活動並未因此而中斷，後又有二次大規模的調查活動，至大正三年（1914），因本願寺疑獄事件而卸職，此活動方告結束。其間，曾於明治四十四年編纂《佛教大辭彙》三册（後擴增為七册）。其後，轉赴中國上海、南洋、土耳其等地經營事業，並發起「光壽會」，創辦「大乘」雜誌。歷任內閣參議、內閣顧問等職。昭和二十三年歿，享年七十三。其探險記錄收載於《西域考古圖譜》、《新西域記》等書中，其他著作則收錄於《大谷光瑞全集》中。

大足石刻

四川省大足縣境內所分布的石刻羣。大足縣位於四川省東南，離重慶二八〇公里。縣境裏丘陵連綿，東有寶頂山，南有南山，西有妙高山、石篆山，北有北山。石刻即錯落於縣城西南、西北、東北的山區。石刻的題材徧涵三教（儒、釋、道），但以佛教為主，多半取自佛教故事，亦即所謂「佛經變相」。大多建於晚唐、五代及兩宋。總數約有五萬餘，與敦煌莫高窟、大同雲岡、河南龍門並稱為我國四大石窟。

大足石刻共分七處：北山、寶頂區、南山、舒成區、石門區、石篆區，以及妙高區。其中規模最宏偉、造像最突出的是北山與寶頂山兩地。

北山舊名龍岡山。石窟的開發始於唐昭宗景福元年（892），由昌州刺史韋君靖在此建永昌寨，並鑿浮雕造像為肇端。後於歷代各有增益。北山之雕刻中心在一數十丈之彎形山巖，俗稱「佛灣」，窟高四公尺，深六公尺，有二百五十個龕窟。最引人注目的是「心神車窟」與淨土變相雕刻——包括彌勒淨土變、觀經變。技法洗練準確，起伏縐褶，飄逸圓潤。較之早期北方之佛像雕刻更有現實生命的趣味。

寶頂山是大足石刻的第二重鎮，為南宋大足人趙智鳳所經營。趙氏為傳承唐末四川密宗居士柳本尊法系之修行者。雲遊募化，在寶頂山建寶頂寺（今名聖壽寺），並鑿窟刻像。因此本區有許多密教石刻，相當特殊。造像區域以聖壽寺西北山谷的大佛灣為中心。大佛灣延展二百多公尺，其間有甚多佛龕及摩崖雕像，如釋迦涅槃像、降生像、孔雀明王龕、觀經變相、地獄變相、圓覺經變相、牧牛十圖等。作品各自成組，但彼此呈有機之銜接，足見整體之安排計劃細密。而且雖已經歷數朝，却無重覆、凌亂之弊。技巧上更臻活潑自然，例如釋迦誕生圖中九龍浴太子像，設計人巧妙地利用了山上的泉水，在崖壁上刻了九個龍頭，引泉水由龍嘴中流出，噴在高約三尺的太子身上，為生硬的石壁增添了動人的生趣。四川古有「上朝峨嵋，下朝寶頂」的傳說，可見此地深受人們所喜愛。

中國的佛教雕刻，最初是鑿石雕像，後以銅像為主，中唐之後則為繪畫所取代。故晚唐之後，石窟藝術已近晚期。但四川石刻的興起，却是在晚唐之後。因此，大足石刻所顯示的特色，已擺脫了印度犍陀羅藝術之影響，而形成自己民族的風格。因此大足石刻不僅是了解我國雕刻史、佛教演進史的重要資料，對於當時的經濟、文化、民俗各方面的研究而言，亦深具參考價值。

◉附：溫廷寬〈大足佛教摩崖造像的藝術價值及其現況〉（摘錄自《大足石刻研究》）

南山和北山

大足縣氣候溫和，物產豐足。縣境分布著摩崖造像甚多，最重要的有北山、寶頂、南山、石門村、石篆山、妙高寺、舒成岩、七拱橋、佛安橋、朝陽洞、玉灘等十餘處。而數量最多，分布得最集中的是寶頂和北山兩處。（中略）

南山山頂有一座道觀，叫玉皇觀，道教的摩崖石刻都在觀內。計有三清洞、聖母洞、眞武洞、龍洞四部分，多數是宋代作品。三清、聖母、眞武三部分的造像，除了道士面部有鬚，衣服、裝飾、手持法物等遵依道教的規式外，每一龕的結構佈局和陪襯的侍從人物，大體上都是吸取了佛教造像的手法。在人物的造型上，一般的也都能作到比例勻稱，刻畫具體，但在思想感情的表現上，就我們初步的認識却覺得並無突出的成就。道教石刻造像在國內究屬少見，作爲研究道教雕刻的資料，還是很重要的。

龍洞的那條張牙舞爪的「孽龍」，身體折成三疊，大部懸空，龍頭上揚，左爪抓住石壁（已斷裂），右爪上伸，神氣凶猛，肌肉轉折有力，好像一下子就要竄出洞去，這種氣勢，還是別處少見的。過去傳說，如果陰雨連綿，都是它在作怪，有時也跑到地裡吃莊稼，老鄉們管它叫作「孽龍」，在下面點火燒它，雨就不下了，莊稼也得到保護了。這哪裡是「孽龍」作怪，而是雕刻家的藝術力量在作怪，使老鄉編造出這樣的神話來，但通過這神話也反映了這一作品的形象刻畫，是極爲成功的。

北山分爲佛灣、佛耳岩、觀音坡、營盤坡等幾處，除了佛灣大部分造像比較完整外，其餘幾處都風化得厲害，完整的不多了。在佛灣對面的山頂上，還有一座宋塔，叫作北塔或多寶塔，塔裏的牆壁上，嵌著許多造像龕，裏面光線很暗，須用燈光才能看到。石龕內容豐富，絕大多數是宋刻，除了佛、菩薩、天王像外，還有連續不斷的「善財童子五十三參」故事題材，是描寫善財童子經文殊菩薩指引，向南走參禮了五十三位菩薩、比丘、仙、神等，受到佛教各種法門的教育。

北山的佛灣，規模較大，共有二百九十個龕洞，造像六、七千尊，創建於晚唐昭宗景福至乾寧年間（890年前後），是當時昌州刺史韋君靖在這裡建永昌寨時主持開鑿的。佛灣是一段灣形山崖，造像龕洞，由南向北，分爲三段，包括了晚唐、五代和宋初的作品。

在佛灣，我們覺得具有代表性的宋代作品，要算一三六號心神（又名星辰）車窟了。在這洞的入門處有一個帶座的八角石亭，上連窟頂，俗稱心神車，下部爲須彌座，四周刻著一條蟠龍，亭的周圍有欄杆，欄杆上刻著各種遊戲的小孩：有騎著的，有伏著的，有橫爬的，有的用手楸著另一小孩的雙脚，有的用頭頂著另一小孩的屁股，姿勢動作十分可愛，甚至引起觀者發笑，從那頭身比例和圓胖的四肢上，大體可以認出都是三四歲的樣子，這些動作表情也正和他們的年紀相符，所以感覺非常眞實，把兒童的天眞爛漫，活潑頑皮的神情充分刻畫出來。

洞裡共分兩進，主像爲釋迦，兩旁有菩薩八尊和迦葉、阿難、供養人等。釋迦頂上放出兩道毫光，經過窟頂，直出洞外，這麼長的毫光，是相當特殊的。左壁騎象的普賢菩薩，是這洞中最美的一尊，修長、腴潤、典雅、秀麗，成功地表現了當時人們所追求的這種美的典型，菩薩下面有一個牽象人，姿勢威武，體魄健壯，和菩薩成爲明顯的對比。使得菩薩的理想性格更爲突出。

與普賢菩薩相對的騎獅文殊菩薩，所體現的形象、感情又和普賢不同，他的身軀、面孔都較飽滿，結實有力，表現出充沛的生命力和開曠明朗的性格，是這一作品的精神特點。文殊右側有一尊日月觀音，趺坐於方形台上，表情端莊溫和，頗像一位中年的慈母。

我們說心神車窟是這裡的宋刻代表作，除了它們眞實地、典型地體現了某些生活感情外，還值得我們特別重視的是那洗練的石刻技法。這些作品能夠具有令人信服的藝術力量，是

和充分表現了體積感的雕刻技法分不開的。在表現佛、菩薩、供養人的肌體上，分面、分塊明確清楚，那裡是骨，應該凸起，刻出硬度，那裡是肉，應該圓潤，刻出彈性，都能恰如其分。至於衣服的處理，雖是一律用了雄快爽利的刀法，線條勁健，棱角分明，但在應該表現轉折、起伏、叠縐、拖垂、飄動的地方，却給人以各不相同的眞實感。心神車窟作品的刻法準確而明快，毫無拖泥帶水、模糊混沌之處。作爲向古代石雕技法的學習，是艮好的範本。

佛灣第一二五號數珠手觀音，是這裡最出名的菩薩像之一。龕爲方形，菩薩身後有橢圓形背光，像高不過三尺，從風格面貌和衣飾特點看，可能是五代作品。當觀者發現這個菩薩時，不能不被它所吸引，這是一尊具有高度藝術性的典型作品，以致放在這許多龕洞中間顯得那麼突出，它兩手斜搭在胸前，上身微微向後側轉，頭部有些前傾，眼梢嘴角流露著微妙的喜悅，全身姿態在安靜中顯出了輕微的動勢，肌體柔和，質感很强，特別是那臨風飛舞的衣帶，更加强了優美、舒適的氣氛，據說這尊像很受羣衆欣賞，過去經常有人在上面翻模仿製過，再加上長期風化，已經顯得相當模糊了。

在佛灣，我們第一次看到了內容豐富的淨土變題材的雕刻作品。這裡有兩龕，即彌勒淨土變和觀經變，內容組織嚴密，華美多采，帶有池觀樓閣、飛禽走獸。刻得相當細膩，結構佈局也頗具匠心，富於變化，無重複繁瑣的毛病，如果沒有高度的藝術修養，是很難把這麼豐富的內容處理到這樣好的。觀經變又叫觀無量壽經變，這龕主要是描寫釋迦牟尼爲瓶沙王夫人韋提希說法，勸令發願往生所謂沒有人間衆苦相煎但受諸樂的西方極樂世界，很多菩薩、諸天、供養人作著虔敬或受感動的表情，或立或坐，大的如瓶，小的如指，層次分明，嚴正而不單調。在龕的四框刻有「十六觀」，以連環圖畫的形式，刻出了韋提希靜坐冥想的十六種境界。在龕的下部台基上，刻著與十六觀相接連的浮雕，內容敍述阿闍世王之故事。雕刻家通過這些佛經故事，結合了人間現實的手法，在建築、服裝、人物形象上，却刻畫了宋代人們生活的面貌。

在佛灣，我們看到了相當別緻的觀音、地藏同龕的作品，這樣擺法，在佛經上是找不到根據的。在民間傳說著觀音菩薩常常作各種化身，深入民間救苦救難；地藏菩薩是發願深入地獄援救罪人的。在五代到北宋這一時期，戰亂連年，苦難的人民，最歡迎這兩位菩薩出現來解除自己的痛苦，就這觀音地藏同龕的創造來看，在客觀上是更爲集中地反映了人民羣衆的某些願望，具有一定的現實因素。

北山雕刻，除了圓雕和浮雕外，還有一幅精彩的線刻畫，內容是文殊見維摩問疾圖，據說原是昌州惠因寺藏經殿的一幅北宋畫家石恪壁畫，恐怕年久損壞，宋代紹興年間，又把它摹刻在這裡。這幅畫形象眞實，線條流動，病容滿面而又進行雄辯的維摩形象，是表現得相當成功的。可稱爲一幅傑出的作品。

古代雕刻家，雖然留下了許多不朽的傑作，但過去勞動人民社會地位低微，這些雕刻家並不被重視，各處著名的石窟，在歷史記載中，只提到開創的發起、經營，或組織者，付出巨大的勞動的雕刻家，反而沒沒無聞。像雲岡最古的五個大窟，一直稱作「曇曜五洞」，倒好像只是曇曜一人的功績，龍門奉先寺石刻，只留下「支料匠」李、成、姚三位名字，究竟是否雕刻家，還成爲問題；樂山大佛也是一樣，只提到海通和尙和韋臯。古代無數的優秀雕刻家，是被淹沒在歷史的巨流中了。在北山的彌勒淨土變、孔雀明王、地藏王化身等龕，却淸晰地刻著四位雕刻家的名字：伏元俊、伏世能、伏小六、伏小八。這幾位的名字是和他們的傑出作品一樣不會令人忘懷的。

寶頂

寶頂風景優美，遍山遍野的蒼松翠竹與大量傑出的雕刻窟羣互相輝映，剛到這裡的觀者，眞有「山陰道上，應接不暇」的感覺。

寶頂石刻的開鑿年代，經一生致力於大足石刻研究的陳習刪先生考證，大約是在南宋孝宗淳熙年間開始的。據說唐朝末年，四川省有個姓柳的居士，學習佛教密宗，人稱柳本尊，會「祕密咒法」，「能祛鬼怪，療疾疫」。傳道時作了許多苦行如剜目、割耳、斷臂等，得到當時羣衆的信仰和前蜀王建的支持，封他爲成都「瑜伽教主」。南宋紹興年間，又有一個叫趙智鳳的，大足縣人，承襲了柳本尊的敎統，雲遊四方募化，在寶頂山建了一座「寶頂寺」，並在山頂和大佛灣等處招工人雕刻了大批的造像，現在山頂的聖壽寺，則是明淸培修的。

大佛灣是一個「A」字形的峽谷，山崖最高處約二十多公尺，石刻由東崖開始，大部分都刻在南北崖上，向西延展二百多公尺。全部作品共分十九組，計釋迦涅槃像（大臥佛）、釋迦降生像（九龍浴太子）、孔雀明王龕、毗盧洞、七佛龕、雲雷音菩薩像、佛牙伽藍龕、觀無量壽佛經龕、六賊圖、十佛龕（附地獄變相）、柳本尊龕、菩提龕、圓覺洞、牧牛圖、護摩像龕、六趣唯心圖、廣大寶樓閣、三世佛龕和千手觀音龕。就過去我們所見到的大規模石窟羣，因爲經歷幾個朝代，造像人隨意雕刻，無論在排列上、內容上、形式上，多多少少總是使人感到凌亂、重複甚至單調。這裡則不同，由於全部雕刻經過趙智鳳的統籌安排，無一龕洞重複，幾乎在所有的雕像中也找不出兩個相同的來。這是大佛灣造像異於他處最明顯的特點之一。

釋迦涅槃像，是這裏最大的雕刻，卧佛僅刻到膝部，已長達七丈，面容慈祥寧靜，兩眼微閤，成功地描寫了釋迦滅度前的神態。佛前立著十六弟子，都作半身像，按照要求，弟子們應表現出悲慟的感情來，但這些面孔却比較平板。臥佛頭部左方是描寫釋迦降生後九龍噴水浴身的故事，設計人巧妙地利用了山上的泉水，在崖壁刻了九個龍頭，引導泉水從龍嘴中流出，噴射在高約三尺的太子身上。這個結合了雕刻題材的古代噴水池的設計，給大佛灣增加了動人的生意。

在九龍浴太子的西邊，有一龕高大的孔雀明王像，主像騎在孔雀背上，高約兩丈，主像頭上現化佛八尊，後壁殘裂，尙存有佛、藥叉、鬼怪等二、三十個雕像。孔雀明王西邊，是這裡最稱華美細緻的龕洞之一的毗盧洞，洞高兩丈，進身不過八尺，頂上及左壁已坍圮，據說是有一年（淸・康熙以前）大風雨，山頂大樹被刮倒，樹根撐裂石縫，把這洞壓壞。洞正中刻了一座半爿的八角攢尖雙重檐亭，亭座及四柱圍繞著蟠龍，主像毗盧佛趺坐亭中的蓮座上，左右兩壁還有不少佛、菩薩像，這些造像都是體態端莊、神情靜穆、面像圓滿美麗，能繼承和發展唐代造像的優良傳統，在大佛灣的佛菩薩中，可稱爲典型性的代表作。洞中前壁刻著文殊、普賢菩薩，兩旁侍立著力士和獅、象奴，菩薩脚下，倒跪著兩個天女，這種後背朝向觀者而不見面孔的形象，是我們過去沒有見過的，這個創造性的處理，給整組作品增加了崇高、威嚴的氣氛。

毗盧洞以西是七佛龕，分上下兩重，上重刻有迦葉、拘那含、拘樓孫等七佛，下重刻父母恩重經變作品，這些經變雕刻十分可貴，用連續的表現方法刻出了一對夫婦由結婚、懷孕、臨蓐、保育直到孩子長大、父母衰邁等一系列的生活情節，這些情節的處理眞實動人，給觀者以極深的感染。如結婚一組，從年青夫婦的面孔流露出難以比擬的欣喜。哺育一組，母親臥在床上給孩子把尿，那種謹愼細心的動作，充分體現了母親對孩子的撫愛。遠行憶念一組，敍述了年老父母切盼兒子歸來，父親注視前方，母親面孔上現出憂慮和懷疑，好像在向父親說：「怎麼還不回來啊？」它深刻地描寫了老年父母對兒女的深摯懷念。

過了七佛龕，有一段懸崖，在上面刻著雷公、電母、雨師、風伯和雲神，有的以槌擊鼓（雷）、有的持鏡放光（閃）、有的乘龍布雨、有的鼓袋作風、有的散播雲霧，表現手法豪放，個個飛騰跳躍，動作誇張，作爲一種想像

的興風作雨的神來說，眞使人感覺出那種排山倒海的氣勢。

佛牙伽藍龕是這裡的大型摩崖龕之一，主像爲半身釋迦佛，下邊是一座大石函，石函上刻有佛牙讚。左右兩邊刻著各種本生故事，及《大方便佛報恩經》，計有六師外道謗佛不孝、闍提太子割肉供父母、薩埵太子捨身濟虎、忍辱太子挖睛出髓治父病、鸚鵡行孝、釋迦抬父棺、雪山求法、釋迦探父病、剜肉求法、文殊問相、白雁啣書、睒子行孝等十二組。都是具有故事情節的題材，大部分是頌揚古印度孝道的思想。裡面最精采的有兩組，一組爲六師謗佛，描寫六個「異教徒」在指手劃脚地詆毀釋迦捨棄父母，中間有個孝子擔著年老的父母，旁邊站著入城乞食的阿難，他聽到這種話，看到這情景，引起了對釋迦的懷疑和不滿，從阿難緊閉著嘴、微縐著眉、作著側耳靜聽的姿態中，是能夠令人體會到這種複雜心情的。釋迦抬棺一組，雕刻家採取了簡潔的手法，全組七人，抬棺三人，身向前傾，作前進的動勢，中間一人一手扶棺、一手扶杠，肩部壓下，好像很吃力，說明了棺材的重量，後面的阿難，雙手合十，面孔呈現著深沉的悲痛。這一些都能增强送葬行列的氣氛。

觀無量壽佛經變是大佛灣唯一的淨土變大龕，這龕分爲內外二重，以欄杆爲界，主像三尊，一佛二菩薩，都是半身胸像，主佛頭上有六角形寶蓋，兩旁刻有樓閣橋池、飛天、青雀、七寶樹等裝飾物，佈置得華美大方。像觀經變這種題材，無論在繪畫作品上和四川省其它摩崖雕刻上，一般的都是採取了基本對稱形式，但這裡則隨著山石的凸凹高低雕刻，並沒有機械地强求對稱，反而取得了靈活自由的效果。值得注意的是在龕中雕刻著的許多兒童：有的坐在欄杆上，有的坐在蓮座上，有的被荷葉包裹僅露半身，有的在盛開的蓮花中現出一個頭，他們的動作表情，大多是天眞活潑，喜笑顏開，給這一座「佛國世界」增加了青春的活力，吸引觀者對它更加喜愛；雕刻家通過這一宗教題材，寄托了生活的歡樂和美的理想。在觀經變龕的周圍，還刻有「十六觀」，排列的方法也和他處不同，它沒有整齊規矩的界格，而是利用龕邊的空隙，犬牙交錯地刻出了韋提希的十六種冥想境界，每一境界都用流動的雲彩隔開，這是吸收了古代繪畫的佈局方法，使得這些日、月、水、池、樹等觀的情景更富於詩意。

六賊圖，是用馬、魚、狸、蛇、鳥、犬來象徵眼、耳、鼻、舌、身、意，它和六趣唯心圖都是爲了宣揚佛教理論的象徵性雕刻，我們很難理解。倒是西邊的十佛龕中的帶有情節性的作品引起了我們很大的興趣。這一大龕分三重，上重中間是地藏菩薩，兩邊十個帝王形象就是所謂「十殿閻羅」，下兩重，主要的是地獄變相，刻著刀山、油鍋、鋸解、寒冰、熱火……等地獄，裡面有各樣服役的獄卒，按照宗教要求，應該造成一種恐怖氣氛，但從藝術角度來欣賞它們，每個形象却體現了不同的典型性格和感情，有著富於戲劇性的姿勢動作，正像我們欣賞其他古典神話題材的文學、戲劇、舞蹈一樣，引起了某種情感的共鳴，這就是藝術美，這種藝術美也正是從生活中提煉出來的。在下重，除了各種地獄題材外，還穿插著幾組直接描寫生活的情節，其中有戒酒一幕，敍述人們醉後各種昏亂的情形。一組是父不識子：兒子用手按著坐在台上的父親衣袖，父親醉眼乜斜，全然不睬。一組是夫不識妻：妻子溫存體貼地撫摸著丈夫的頭，拉著他的手，這醉漢却閉著眼，敞著胸，完全無動於衷。一組是兄不識弟：弟弟關切地扶著醉倒在地的哥哥，哥哥喃喃自語，視而不見。一組是姊不識妹：年幼的妹妹挽著姐姐右手，姐姐在那裡斜著身體，彷彿搖搖擺擺，前仰後合。雕刻家對這同是醉不相識的四組情節，作了富於變化毫不重複的安排，恰如其分地說明了他們的身份和彼此關係，而且把每個醉人都表現得精神恍惚，醉態可掬，如果對生活沒有深刻的觀察和高度的藝術手法，很難設想會處理得如此眞實動

人的。另一組刻著一個養鷄的婦女，她面孔現著生產勞動的愉快，掀開鷄籠，有一隻雛鷄正伸著頭要爬出來，在籠外還有兩隻大鷄，爭奪著一條蚯蚓，按宗敎內容所要求表現的主題思想，養鷄是屬於「非律儀」的行爲，但在藝術效果上，我們並沒有發生厭惡的感覺，反而覺得養鷄者十分可愛，整組作品富有新鮮的生活氣息。這正是雕刻家忠實地反映了生活，從而歌頌了生產勞動（也許是不自覺的），使我們認識到現實主義作品的客觀規律。

在柳本尊大龕的下部，排列著十大明王的造像，這一龕大概是大佛灣最後雕刻的，十大明王中有幾個還沒有刻完，明王都是半身像，有六臂的，有四臂的，個個身體健壯神態威猛。例如那個憤怒明王，兩眼圓睜，眉頭聳起，頭部微側，用嘴咬著左拳，好像憤怒到了極點；又如大穢迹明王，劍眉插鬢，豹眼凸出，鼻翼開張，嘴唇翻起，眞有叱咤風雲的氣概，特別是緊抓圓輪的那隻手，更顯示出這一明王蘊蓄著無窮力量。作爲宗敎要求來說，通過這些形象，讚美了金剛神的威力，但它們之所以吸引觀者產生某種感情上共鳴的，還是從現實的人的生活中吸取、提煉得來而加以集中的。尤其是技法的洗練是足可與北山心神車窟作品媲美。

圓覺洞在南崖西端，菩提龕之右，是大佛灣唯一的大洞。洞口刻有一大型麒麟，洞深約三丈，正壁刻坐佛三尊，兩壁刻菩薩十二尊（即十二圓覺），趺坐台上，面相端麗，衣飾華美，雕刻手法細膩圓熟，衣服肌肉的質感眞實，幾乎看不出石刻的痕跡，倒像是泥塑作品，這說明了雕刻家的技術水平已達到十分洗練的程度。在洞的四壁刻滿了各種壁畫、樓閣、樹石、山水、雲海、花草、天仙、人物，陪襯得使這些造像更加富麗堂皇。按《圓覺經》記載，這一題材原是文殊、普賢等十二菩薩一一向佛自述修行法門，一般作品都刻菩薩十二尊，這裡却不同，除了兩旁的十二菩薩外，在主佛面前還跪著一尊菩薩，後背朝外，很像毗盧洞倒跪天女那樣的安排，所不同的，它是圓雕，走到主佛面前，還可看到前身，他的頭部略向下低，眼皮也下垂，嘴唇緊閉，合掌當胸，那種恭敬虔誠的心情狀態，被刻畫得相當深刻。這是非常新奇的創造，用戲劇性的手法來具體說明答問法的情節，使這一洞窟增加了動人的生活意味。

緊接圓覺洞的東面，是大佛灣、最傑出的作品之一「牧牛道場」。所謂牧牛道場，就是用牧牛的方法來比喩修習禪觀鍛鍊思想的過程。全組雕刻共分未牧、初調、受制、回首、馴伏、無礙、任運、相忘、獨照、雙忘十段，段與段之間，連續交插，很難截然分開。有的牛在翹尾狂奔，牧童用力牽繩；有的牧童强使牛跪；有的拉牛上山；有的是兩個牧童並坐搭臂談笑，牛在旁邊吃草飲水；有的是牧童仰臥憩息，牛是散步徐行；……這些雕刻造型相當簡練明快，而表現的內容又那麼富於變化。雕刻家用了極爲自由的手法，描寫了在崎嶇的山路上，在幽靜的林泉間，牧童和牛的各種生動意態，給觀者以充分的生活美感。如果說，從佛敎立場來理解牧牛道場的主題思想，是要通過間接的牧牛比喩來闡發直接「牧心」的禪觀哲學，那麼，在我們看來，却是雕刻家用了寫實的藝術手法直接地反映了農村生活中的詩的意境。

在牧牛道場東邊，是大佛灣的入口，再往東還有九神九獸的護摩像龕、巨口獠牙的鬼怪啣著巨輪的六趣唯心圖、雙重檐建築內刻佛像的廣大寶樓閣和身軀高大的三世佛龕四組。到了南崖東頭，是一座高大的木結構殿宇，覆蓋著名符其實的千手觀音石刻像。這尊菩薩是坐像，高不過八尺，但身後的手却實在有千隻左右，密密麻麻地像孔雀開屛一樣刻在崖上，每隻手的正側向背，彎曲平直，各有各的樣式，千變萬化，無一相同，掌、指的比例和肌肉骨節的質感也相當眞實，不要說這是石頭雕刻作品，就是用我們自己的眞手來做，也很難設想會擺出這麼多種樣式，它不能不使人驚佩古代

雕刻家豐富的想像力和卓越的藝術才能。像這樣眞正刻出一千隻各不相同的千手觀音，還是我們第一次看到，也可以說是大佛灣石刻中特殊的創造。

寶頂大佛灣石刻作品在題材內容的豐富多彩，結構布局的穿插變化，藝術形象的眞實優美，技法風格的洗練明快，都能切合羣衆的審美要求，富有人民性，它不僅在四川省的各處石刻作品中佔有十分重要的地位，即從全國範圍來說，也是最優秀的石刻造像羣之一。在四川，以前曾有「上朝峨眉，下朝寶頂」的說法，據當地保管人員介紹，說過去來寶頂朝拜的經常超過去峨眉山的人數。而峨眉山是以秀麗的風景見稱，寶頂却主要是以傑出的雕刻作品吸引著人們。這十九組作品都刻著詳細的文字說明，能使觀者很淸楚地理解這些佛教藝術作品的內容情節，實在是一座最理想的古代石刻展覽館。

大村西崖（1868～1927）

日本東洋美術史家，密教研究者。靜岡縣人，幼名塩澤峯吉。由於被大村家收爲養子，所以改名爲西崖，號歸堂。畢業於東京美術學校雕刻科。歷任京都市立美術工藝學校教諭，及東京美術學校副教授、教授等職。曾與森鷗外共同出版《洋畫手引》（1898）、《阿育王事蹟》（1909）等書。並曾兼任慶應義塾美學講座。明治三十九年（1906）與田島志一創立審美書院。發行《東洋美術大觀》十五册。

此後，他開始著手研究密教的圖像學。大正年間，以中文撰寫《密教發達志》一書五卷。第一卷從印度敍述到中國後漢、魏、晉、南北朝時代。第二卷初唐。第三卷盛唐。第四卷中唐。第五卷由中唐到晚唐，並述及密教在日本弘傳的情形。此書爲早期密教發展史上最完整的鉅著。此書出版時，書名曾由我國著名學者羅振玉題簽。且以此書獲得日本的學士院賞。

此外，他還曾出版《東瀛珠光》、《東洋美術史》、《支那美術史雕塑篇》等書。此中，《東瀛珠光》爲日本正倉院的寶物圖錄；《支那美術史雕塑篇》係五代以前雕刻史的文獻，爲一部劃時代的鉅著。

大念佛寺

日本融通念佛宗總本山。位於大阪市東住吉區平野上町。號大源山諸佛護念院。又稱龜鐘寺。大治二年（1127）由該宗開祖良忍創建。本尊是十一尊天得如來。在第六世良鎭時，遭火焚毀。元亨元年（1321），法明良尊繼任第七世，重建堂舍，宣揚宗風，被稱爲中興上人。正慶元年（1332）又遭火災。元和元年（1615），又因大阪之役而燒毀，至第四十三世舜空時，得德川氏的外護，於寬文七年（1667）重建，並合併大原的南坊，而成爲總本山。元祿九年（1696）被勅定爲一宗的檀林。明治二十五年（1892）、三十一年又遭火劫，昭和十三年（1938）再建本堂。

本寺所保存的寺寶中，《融通念佛緣起》被視爲日本最初繪卷物版本，且爲日本重要文化財之一；有紙本墨書《毛詩鄭箋》殘一卷，被列爲國寶。

大林精舍（梵、巴Mahā-vana）

位於中印度毗舍離城附近。音譯作摩訶伐那、摩訶槃、摩呵槃那、摩訶婆那。又稱鳩吒伽羅沙羅（梵Kūṭāgāra-śālā，巴Kūṭāgāra-sālā）、重閣講堂、高閣講堂、重閣堂、普集講堂、重閣精舍或高觀殿、高樓臺觀。係佛常住說法之處。《高僧法顯傳》云（大正51．861c）：「毗舍離城北大林重閣精舍，佛住處。」

又，《善見律毗婆沙》卷十云（大正24．743c）：「此林無人種，自然而生，從迦惟羅衞國連至雪山，故名大林。高閣講堂者，於大林作堂，堂形如雁子，一切具足，爲佛作此堂也。」一說謂此與獼猴池岸精舍（Markaṭa-hrada-vihāra）爲同一精舍，有謂兩者相鄰，

又有謂兩者實爲不同處所之兩精舍，如《大智度論》卷三（大正25・77c）：「毗耶離二處，一名摩呵槃，二名獼猴池岸精舍。」

〔參考資料〕《雜阿含經》卷三、卷五；《出曜經》卷一；《善見律毗婆沙》卷一。

大法鼓經（梵Mahā-bherī-hāraka-parivarta，藏Rṅa-bo-cheḥi mdo）

二卷。劉宋・求那跋陀羅譯。收在《大正藏》第九册。內容記述如來常住一乘眞實之理，以及一切世間樂見離車童子於佛滅後傳持正法之事。

內容載：佛於舍衞國給孤獨園，說有、非有二法門時，波斯匿王擊鼓吹貝往詣佛所，佛因此自說此《大法鼓經》。後依阿難之請問，宣說此經世間希有，如優曇鉢華，是諸如來祕密法藏，甚深微妙，難解難信。如擊戰鼓時，非一切聞聲者皆喜，有怯弱者聞而恐怖，是故此《大法鼓經》唯爲利根者說，非二乘之人所能信解。

其時有不堪聽受此經之會衆離座，佛乃謂迦葉當於佛般涅槃後廣說護持此經；並依其請問而略說地水火風四大及入處五根，乃至十三緣起及善、不善、無記等有爲法；並說涅槃第一樂是無爲法，是佛之境界。最後佛復告迦葉，法欲滅之前八十年，唯一切世間樂見離車童子能堪任護持正法之事。

又，經中載有「開示三乘，現二涅槃，又說一乘」，及「離苦樂有涅槃第一樂」、「般若空」之語，故知本經之要旨類似《法華》、《涅槃》、《般若》諸經。或謂三卷《佛說菩薩行方便境界神通變化經》爲本經之異譯本，然其內容與本經幾乎完全不同。

◉附：《文殊大藏經》法華部〈大法鼓經導論〉

㈠本經的經名及譯者

本經原名爲Mahābherihāraka-parivarta-sūtra。劉宋・元嘉年間，由印度僧求那跋陀羅（Gunabhadra，德賢）翻譯成上下兩卷。或有《佛說菩薩行方便境界神通變化經》三卷是其異譯的說法，但今檢校比對兩者內容，幾乎完全相異，倒不如說《大薩遮尼乾子所說經》是其異譯。本經中，雖指出本經經名爲「六字名號」，但是漢譯則僅有四字。所謂大法鼓的經名，是因本經託於波斯匿王的戰鼓說法而來的。這由其內容，即可得知。此外，本經雖屬法華部，但古來幾乎未有人研究，因此也未見其註釋。

㈡說時及地位

有關本經的說時，由經中處處提到涅槃問題，以及屢屢出現「涅槃後」之語，可推知應是在釋尊的晚年。而如經初所云：「離苦樂，有涅槃第一樂」及「有、非有法門」等，含有類似「般若空」的思想，因此可推定是位於《般若經》之後的經典。此外，由所謂「如來常住不滅」等語所顯現的涅槃思想來看，本經應該是位於《涅槃經》之前的，約與《法華經》同時。不僅如此，由經中隨處散見的「分別說三」或「開示三乘，現二涅槃，又說一乘」等文字，也可知本經的大旨是在「三乘開會」、「開三顯一」。其他像「長者窮子之譬」或「化城之譬」、「父少子老之譬」等，雖與法華有粗密之差，卻也是「開三顯一」的譬喻。其他，由其不乏類似《法華經》的思想或文句的情形看來，可以判定此經是屬於法華部的。甚至可推斷，本經是《法華經》的前驅。即非如此，由其中存在著《涅槃經》的「法身常住」的思想，或「五味之譬」等看來，也未嘗不可推斷其爲法華、涅槃兩經未分之前的母經。以此而言，就可推知本經在經典上的地位了。

㈢內容及特色

本經由上下兩卷組成，除了簡單的「序分」，和極短的流通分，大部分是正宗分。不過，幾乎所有的經典形式也都是如此，很少有經典能像《法華經》一樣具有很長的序分和流通分的。

本經最初所謂「如來祕密法藏難解難信」，和我慢自矜者退座之事，和迦葉對佛的「

三誡」有「三請」之事，與《法華經》的順序近似。到了正宗分，斷定如來的隱覆之說是指如來的常住不滅，說「未般涅槃示般涅槃，未生示生」，是同於《涅槃經》的法身常住之說。而此法身常住之說是二乘所不能了解的，但佛爲了顯此一乘，故開示三乘，便成爲法華的「開會思想」。以此爲中心，有「因緣和合施設」、「八功德」、「十二緣起支」、「有亦有」之語，述說的方式過程相當煩瑣，但思想背景則比較單純。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《法經錄》卷一；《歷代三寶紀》卷十；《大唐內典錄》卷六；《靜泰錄》卷一；《古今譯經圖紀》卷三；《大周刊定眾經目錄》卷一；高崎直道《如來藏思想の形成》。

大乘三系

印度大乘佛教的三大思想系統，指性空唯名論、虛妄唯識論、眞常唯心論三者。爲1941年我國佛教大德印順爲印度大乘思想所作的判釋。

性空唯名論是依般若等經及龍樹、提婆、淸辯、月稱等論師所作之論而安立，也就是一般說的中觀學派。因爲中觀論者與其他派別相較，除假名有之外，絕不安立任何自性有或自相有；這是立足於諸法性空，宣說一切但有假名，故稱性空唯名論。

虛妄唯識論是指彌勒、無著、世親一系的思想，亦即一般所說的瑜伽行派。瑜伽行派以阿賴耶識爲諸法的根本依，而諸法是阿賴耶識虛妄分別的呈現，所以稱此派的思想爲虛妄唯識論。

眞常唯心論是指《大涅槃經》等宣說如來藏、如來界、常住眞心的一部分大乘經而言，也包含《起信論》。這一系的思想以如來藏、自性清淨心等眞常心作爲一切法的究極根源，故稱眞常唯心論。

◉附：印順《無諍之辯》〈大乘三系的商榷〉（摘錄）

大乘三系，即性空唯名論，虛妄唯識論，眞常唯心論，創說於民國三十年。（中略）意趣是：凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立。一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。這二者，有著相關性，不能病在這裡，藥在那邊（念佛、持律、習禪，都是大乘所共的行門。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。著重這一意義去研求時，發見大乘經論宗派的不同說明，有著所宗所依的核心不同。如把握這一基本法則，核心的根本事實，那對於大乘三宗的理解，便能以簡馭繁，綱舉目張。我於大乘三系的分別，重心在此。（中略）

㈠**性空唯名論**：依般若等經，龍樹、提婆、淸辯、月稱等論而安立。依這一系說，一切法無自性空，爲最根本而最心要的。離却性空，生滅無常，不外是斷見。眞常，更是神我的別名。惟有從性空中，貫徹常與無常，才能契三法印即一法印，安立佛法，開顯佛法的深奧。（中略）性空不是什麼都沒有，反而能善巧安立一切，此爲中觀學者唯一的特義。（中略）性空是不礙緣起的，緣起的即但是假名，這又是中觀的特義。染淨因果，凡聖迷悟，（中略）這一切，惟有世俗名言識（通後得智）所得的假名；如以正理觀察而求自性有，自相有法（勝義有），即都不可得。如以爲非假名有，經過智慧的抉擇，完全不能成立。（中略）

㈡**虛妄唯識論**：唯識，大家都同意，不消多說。這是彌勒、無著、世親以來的大流。何以立名爲虛妄？這並非抹煞法相唯識，而是從另一角度來說。也不是遵從安慧及《中邊論》意，而是唯識學的通義。

唯識學，於三性中，著重依他起性，說依他起是實有唯事。（中略）依他起有，等於說內識是有；遍計性空，等於說外境是無。唯識無境與三性有空，是這樣的一致。

心心所法中，阿賴耶識是根本依，所知依，這是種現熏生，心境緣起，隨染轉淨的樞

紐。而阿賴耶識是有漏有爲生滅的妄識（不一定是妄執）；玄奘所傳的護法唯識，也確切如此。有有漏的雜染（虛妄），才能說到無漏的清淨。引生無漏清淨現行的種子，不論是本有、新熏，雖不是賴耶自性所攝，也還是依附阿賴耶識而轉。著重虛妄的依他起性——識而成立一切，豈非是唯識宗的通義！（中略）

㈢**眞常唯心論**：這是依宣說如來藏，如來界，常住眞心，大般涅槃等一分大乘經而立；攝得《起信論》。（中略）「如來藏是依，是持，是建立。依如來藏故有生死，依如來藏證得涅槃」。如來藏是眞常本淨的，但無始以來，爲「若離若脫若異一切煩惱藏」所覆（或說「陰界入所覆」，「貪瞋癡所污」等）。這是說，有與如來藏不相合的有爲雜染熏習，無始來依如來藏而現有雜染生死。所以如來藏「離有爲相」，而「變現諸趣，猶如伎兒」。（中略）如來藏性具無漏非剎那的功德，爲無漏功德因，所以是涅槃依。成佛，也只是如來藏出纏，無漏淨能的圓滿顯發而已。

眞常論，也可能不唯心。但眞常大乘一致的傾向，是「自性清淨心」，「常住眞心」，「如來藏心」，「如來藏藏識」等。本淨眞性，總持於心性；以此眞常心爲依而有生死、涅槃事，爲流轉、還滅的主體，所以稱之爲眞常唯心論。

大乘四果

指借小乘四果之位以顯菩薩十地及妙覺證果的淺深差別。《大乘莊嚴經論》卷十二云（大正31・650b）「菩薩有四種果：一者入初地時生如來家，是須陀洹果。二者於第八地中而得授記，是斯陀含果。三者於第十地中而得受職，是阿那含果。四者佛地，是阿羅漢果。前三是學果，第四是無學果。」

《大明三藏法數》即以天台宗的見地，依據上列《大乘莊嚴經論》所載，將菩薩十地中的第一乾慧地、第八辟支佛地、第十法雲地及佛地依次擬配聲聞乘的四果：

⑴**初地生如來家，是須陀洹果**：謂菩薩入初乾慧地時，斷惑證理，即是證佛所證，故云「生如來家」，因借聲聞初果以區別之，故云是須陀洹果。

⑵**八地得授記，是斯陀含果**：謂菩薩於第八辟支佛地中，蒙佛授記而得作佛，因借聲聞第二果以區別之，故云是斯陀含果。

⑶**十地得受職，是阿那含果**：謂菩薩於第十地中，而得受如來職，猶如別圓二教等覺之位，因借聲聞第三果以區別之，故云是阿那含果。

⑷**佛地是阿羅漢果**：佛地即通教中果佛也。菩薩已斷見思，習氣俱盡而得成佛，因借聲聞第四果以區別之，故云是阿羅漢果。

〔參考資料〕《大藏法數》卷十九。

大乘玄論

我國三論宗之佛學名著。五卷。隋・吉藏撰。又稱《大乘玄義》、《大乘玄章》、《大乘玄》。收在《大正藏》第四十五冊。係以般若空觀、無所得等大乘立場，論述南北朝以來，諸經論研究過程中所論及的重要問題，亦即依據三論教旨以論述大乘要諦，可說是大乘佛教的概論書。

全書由二諦義、八不義、佛性義、一乘義、涅槃義、二智義、教迹義、論迹義等八科組成。茲略述如次：

⑴**二諦義**：立標大意、釋名等十重，以闡明眞俗二諦之義。二諦說是南北朝佛教界普遍論及的問題，吉藏就此發揮了獨特的見解。其內容與吉藏的另一作品《二諦章》三卷近似。

⑵**八不義**：立辨大意、明三種中道等六重，以辨不一、不二、不常、不斷、不來、不出、不生、不滅八義。此八不義與吉藏所說有相異處，因此本書之八不義是否爲吉藏所撰，古來即成爲問題。或說此八不義乃唐・慧均《四論玄義》所闕之八不義，因吉藏之八不義不流布，故後人取慧均之作添入《大乘玄論》，即《大乘玄論》原爲四卷，加慧均之八不義而成五卷。又，吉藏所著《中論疏》中，開十門論八

不義，可以參照。

⑶**佛性義**：立大意、明異釋等十門，以明三因佛性等義。此說可與《四論玄義》卷七至卷八〈佛性義〉互爲參照，以資理解，且可了解六朝時代的各種說法。

⑷**一乘義**：分釋名、出體、同異等三門，以釋《法華經》等所說之一乘義，此可與《四論玄義》卷十〈三乘義〉對照。

⑸**涅槃義**：立釋名、辨體及八倒等三門，以明涅槃之義。

以上⑶、⑷、⑸三義，顯示出受當時《涅槃經》的影響很大。

⑹**二智義**：立翻名、釋名等十二門，以辨權實二智。此義與《淨名玄論》卷四之文殆乎全同。此外，另可參照《四論玄義》卷九。

⑺**教迹義**：立釋教不同、感應、淨土等三門，以明佛陀教化之迹儀。此與《法華玄論》等所說相通。

⑻**論迹義**：以明破申大意、明四論宗旨等五明，敍述《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等書之大要，與《三論玄義》之後半共通點頗多。

根據古代記錄所載，本書有廣本二十卷、中本五卷及略本四卷。其中，略本即除去八不義而成，而二十卷本之內容如何則不詳。若依《東域傳燈目錄》、《諸宗經疏目錄》等所載，係爲五卷。

由本論內容與吉藏其他著作的引用關係，以及八不義一科與慧均《四論玄義》卷二〈八不義〉之相應一致等方面來看，有謂本書並非吉藏眞作，或爲後人將要義歸納所成。然不論此說眞僞，本書內容所輯皆可視爲吉藏學說的重要思想。故亦爲理解三論宗之重要典籍，對於三論宗思想之流傳，尤其是日本三論宗，其影響顯著。

此外，論中博採《涅槃經》、《維摩經》、《般若經》、《華嚴經》、《法華經》、《勝鬘經》、《阿含經》及三論、《大智度論》、《成實論》、《涅槃論》、《法華論》、《中邊分別論》、《婆沙論》等書，並列舉鳩摩羅什、僧肇、僧叡、道生、僧朗、僧詮、法朗等諸師所說，一一加以論評，義旨精明。故本書古來甚受三論家所重視，也是研究南北朝佛教教理不可或缺的重要文獻。

〔參考資料〕《國譯一切經》和漢部〈諸宗部〉一；《東域傳燈目錄》卷下；《諸宗章疏錄》卷一。

大乘佛教

「大乘」（mahāyāna），音譯爲摩訶衍那或摩訶衍。乘，爲「衍那」（yāna）的意譯，指車子，或泛指交通工具。「大乘」的語意，謂大型的交通工具。在佛教史上，大乘佛教指印度在部派佛教（小乘）之後所發展出來的新興佛教運動，或指此一運動中之佛教內涵而言。

佛教教團在佛陀滅後百餘年間，一直都是和合一致的，後因發展到印度各地，而在經典與教理的解釋上產生異說，日常之戒律生活也受各地氣候風土與風俗文化影響，發生變化。到西元200～300年間，乃逐漸分裂成十八個（或說二十個）部派，此即所謂的部派佛教。

部派佛教雖然有革新派與保守派之別，但大抵皆屬形式主義者。彼等固守教理與戒律之形骸，逐漸與一般民衆形成藩籬。爲袪除此一弊病，並恢復佛教之眞精神，在革新派之間乃逐漸興起革新運動，其推動者即自稱其教團爲大乘或菩薩乘，而貶稱傳統保守的佛教爲小乘或聲聞乘。

大乘之興起約在西元前一世紀，由於此新興教團擁有甚多共鳴者，因此其教勢乃迅速擴大。而隨著時代的進展，大乘佛教也逐漸產生變化。其發展階段大致可分爲三個時期：初期（1～300年）、中期（300～700年）與晚期（700～1200年）。初期大乘佛教有許多大乘經典產生，如《般若經》、《維摩經》、《法華經》、《華嚴經》、《無量壽經》等，皆以信仰、實踐爲中心。

部派佛教與初期大乘佛教各有其特徵，相

異之處約有六點：

⑴部派佛教以證得阿羅漢爲最高理想；初期大乘佛教則以成佛爲最高目的。

⑵部派佛教以業報輪迴之苦爲主要命題；初期大乘佛教則誓願進入惡趣，以救渡衆生。

⑶部派佛教主要在追求自我的完成；初期大乘佛教則以救濟一切衆生爲主。

⑷部派佛教較拘泥於聖典之文句；初期大乘佛教則以「空」的態度，遠離執著，對聖典文句之解釋，較爲靈活。

⑸部派佛教以學問、理論爲主；初期大乘佛教則以信仰、實踐爲要。

⑹部派佛教是出世的出家佛教；初期大乘佛教則是勝義的在家佛教。

初期大乘佛教之集大成者是龍樹、提婆等。尤其是龍樹，被後世譽爲大乘佛教之祖。

中期大乘佛教的經典，可分爲三個系統：⑴如來藏思想系統，有《如來藏經》、《勝鬘經》、《大般涅槃經》等。⑵屬阿賴耶思想系統的《解深密經》等。⑶綜合兩種思想的《楞伽經》等。這些經典對哲學思想的强調更甚於信仰實踐。因此，以這些經典爲基礎，後來又產生了許多純粹的哲學著作，例如：阿賴耶識系統的《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《成唯識論》等；如來藏系統則有《寶性論》、《佛性論》等；兩者的綜合則有《大乘起信論》等。此一時期的代表人物有：無著、世親、陳那、護法等人。

如來藏思想考察的是心的本體，探討吾人何以能夠追求理想、完成人格；而阿賴耶識思想則從現象的層面，考察心性向上或墮落的作用。前者謂爲法性說、心性說，後者稱爲法相說、心相說。第三種學說則綜合性與相，唱說性相融合。以上所述，可以稱爲廣義的瑜伽行派。到了中期大乘佛教的末期，另有受龍樹學說影響的中觀派興起。此二大思想主流成爲當時大乘教法的代表。

晚期的大乘佛教，除了繼續前期的學問研究外，更有眞言密教的興起。眞言密教的出現，是爲了擰脫學問研究之流弊，並力圖恢復信仰、實踐的立場。因此，印契、眞言、陀羅尼、曼荼羅等遂成爲顯示其教理學說的主要方式。此一時期的經典有《大日經》、《金剛頂經》等，以及爲數甚多的陀羅尼及儀軌。然而，此深遠穩健的密教，後來與卑俗猥雜的民間信仰結合，喪失了佛教的眞精神，墮落爲左道密教。

以上三期的大乘經典與論書，在成立之時即陸續傳入中亞、中國、日本及西藏，各地區所接受的大乘佛法，也有初、中、晚期之差別。有些地區以初期大乘爲主（如中亞與中國），有些地區以中晚期爲主（如西藏）。

◉附一：〈大乘佛教〉（摘譯自《佛教大事典》）

西元前一世紀，一羣學佛求悟自稱菩薩者共同發起改革佛教的運動。其中有成立於各地的在家信徒團體及來自比丘教團者。但是，此一運動並不是由單一性的佛教組織所發起，而是由擁有多樣信仰內容的多數團體所構成，在運動過程中透過與其他團體的接觸、合流而逐漸整頓教理，因此而於西元一世紀成立《般若經》、《法華經》、《華嚴經》、《阿彌陀經》、《寶積經》〈普明菩薩會〉、《維摩經》、《勝鬘經》等初期大乘經典。

這些大乘經典共通的基本思想，可歸納成四點：

⑴諸佛以救度衆生爲其本願，建立佛土以攝衆生。佛是多面性的，既有爲救度衆生而顯現的色身，也有眞理之象徵的法身。

⑵諸法皆是相對性的存在，是緣起性的空。從悟的立場立論，存在的世界是清淨的，是平等的法性、眞如。

⑶爲證得佛所證之眞理，同臻佛之境地，必須修菩薩行。六波羅蜜就是修行的主要內容，十地是主要的修行過程。

⑷衆生皆有佛性，皆能成佛；衆生自己也要確信自己有成佛的可能。

初期大乘經典出世之後，大乘經典仍陸續

不斷的成立，但自從西元二、三世紀間，龍樹撰《中論》，以緣起與空解釋大乘思想以後，大乘佛教進入以論書爲主的時代。四、五世紀時，無著、世親從認識論、實踐論的立場重新解釋緣起與空，建立了唯識學說。這時的大乘佛教分成兩大系統，(1)自稱是龍樹直傳的中觀派；(2)以無著、世親之主張爲導向的瑜伽行派（唯識派）。此外，五世紀的陳那、七世紀的法稱承襲瑜伽行派所說，而進行論理學的研究。由於兩派思想的交互影響，八世紀時期的大乘佛教，乃呈現中觀思想與瑜伽行思想相互統合的局面。

相對於以僧院爲舞台，以論書爲中心的哲學佛教之發展，在民衆之間，自七世紀後半期起，萌發了所謂密教的新興佛教運動。密教徒大量吸收佛教之外的民間信仰，並成立《大日經》、《金剛頂經》等密教經典，力圖將教理體系化，其教勢更逐漸滲入僧院內部，終於成爲後期大乘佛教的重要部分。

印度區域內的大乘佛教，從八世紀後半開始傳入西藏。西藏佛教由於全盤接受晚期的印度佛教，因此帶有濃厚的密教色彩，且在其後更有獨特的發展，並傳入蒙古一地。中國方面，從紀元前後經由中亞傳入印度佛教，直到八世紀之間，中國佛教的發展一方面是相應印度佛教的發展，一方面則以教相判釋的方法，將包含小乘的整個佛教體系化，而置大乘佛教於優勢的地位。中國佛教各個宗派之成立，係依其所擷取的大乘佛教的某一方面而形成的，因此，中國思想方面的影響因素，也不容忽視。至於朝鮮、日本的佛教，則屬漢譯佛教文化圈。其中，日本將佛教視爲中國文化的一部分而加以汲取，因此帶有中國色彩；又由於雜入崇拜祖先、佛俗混融以及要求教理單純化等因素，因而形成獨特的日本佛教。

此外，有關亞洲其他地區的大乘佛教，斯里蘭卡與大乘佛教曾有短時期的交流，但不久即告消失，而成爲小乘獨盛的局面。九、十世紀時的蘇門答臘曾經盛行密教；而越南佛教，則源自中國的大乘佛教，這一點是值得吾人注意的。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第二、三講（摘錄）

關於大乘學說思想的來源，各國學者的研究尚未得到明確的結論。對大乘學說的形成，佛教各個部派都曾給予一定的影響，但一般認爲大乘與大衆部的關係，更密切些。根據何在呢？本來大小乘的區別是多方面的，但主要的有下列幾點：

㈠在宗教實踐上，大乘以成佛爲目的，而小乘則以達到阿羅漢爲究竟。

㈡在理論上，對法空的解釋，小乘對佛說很拘泥，認爲（特別是有部）凡佛說的都實在。只要佛說有這類法，有這類概念，也就有這類實在。這是一種概念的實在論。因此，它們不承認萬法皆空，最多只承認人無我，所謂人空法有。小乘中也有主張法無我的，如上座部，但也是用分析方法得出來的，如茶杯現在是完整的，它終有一天要被打破；如用分析方法去看，它也是不完整的，是無自性的。這樣來理解空，當然很不徹底。如果一件東西要待打破時才能認爲空，那麼未破之前，很難有此認識。大乘的看法就不然，認爲一切皆空，法的自性也是空，所以說一切法的存在如幻如化。

㈢小乘認爲要實現自己的理想，非出家過禁欲生活不可；而大乘，特別在其初期，則以居家的信徒爲主。並且有些事只有在家才具備條件去做，例如布施中的財施，出家人不許集財，就不能實行。因此，大乘一開始，很重視在家，不提倡出家。（以上第二章）

關於大乘思想的起源，現在的研究已取得一定的成績，但還沒有完全解決。早年日本曾動員十幾名學者專門研究，發表了《大乘佛教的成立史的研究》一書，但是受到資料限制，也未能從根本上解決問題。西洋人的研究就更差了，他們占有的資料更不完備。因此，我們對這問題也不能說得很詳細。

大乘學說的源流，可以從兩方面來看，一是歷史根源方面，二是社會根源方面。歷史根源方面，可從保存下來的文獻裏去探究。從現存資料看，大乘學說是從部派佛學發展來的，各部派對它都有或多或少的影響，其中大衆系的幾派，對它的影響尤深。大衆系各派的思想，後來漸趨大乘化，逐漸發展，終於有了獨立的大乘的一派。當然這並非說部派後來轉化成了大乘，而是說大乘吸收了各部派的特長獨立發展的。從大衆系保留下的許多學說中，有些就很接近大乘思想，如前面所說的方廣部就是。不僅如此，後來的大乘學者們自己也有此看法。漢譯資料中有眞諦譯的《部執異論》，據他在譯記裏說，大衆系內部分裂，即因對內部流行的大乘經有信有不信引起的。他還說，多聞部的分出，是由於有位在雪山修行的人（多聞部主）出來宣揚一種深奧思想。所謂「深」，就是超出小乘的大乘思想。後來玄奘去印時，還有這樣的傳統看法：原在南方的大衆系，以後發展出案達部，再後有方廣部，它們以斯里蘭卡的無畏山寺爲根據地，那裏本來是流行上座系的，這時方廣與上座取得調和，同時並存。玄奘認爲無畏山的上座已非純粹的上座，應名爲「大乘上座」。據此，玄奘似乎也把方廣看得與大乘差不多了。

從上述事實看，大乘思想與大衆系的關係，完全可以肯定。但是，大乘思想，還與其他部派有關。以法藏部說，它發展了本生說，編成爲一類「菩薩藏」，這是很特殊的。其他部派只把本生放在雜藏內，或分散於各經籍中，並不獨立爲一藏。大乘擴大菩薩在成佛以前的修行方法，把與之相關的種種行事分爲六類（六度、六波羅蜜）而都可以得到解脫，這一思想，就與法藏部的重視本生有關。其次，正量部關於業力的說法，六道（有阿修羅道）的說法，五類法（即三世、無爲、不可說法）的說法，也都爲大乘所吸收。

再從大乘思想發生的社會條件看，它產生並流行於案達羅和笈多兩王朝，也不是偶然的。當時兩王朝在政治上已出現了一個統一的局面，而佛教內部呢，仍日趨分歧，各行其是，實難以適應形勢的發展，這就迫使佛教不得不向統一的方向努力。但是，小乘各部，因循守舊，是不大講通融的，只有新興的大乘，既超然於各部之上，又能吸取諸部之長，有資格擔負組織新說適應統一形勢的重任。再說，案達羅和笈多兩王朝對佛教都不大支持，這就迫使大乘向下層發展以求得羣衆的支持。關於這點，大衆部與正量部都是有基礎的，南方大衆系案達部，是向平民羣衆宣傳的，正量部主要受到商人的崇信，大乘就是在兩部已有的羣衆基礎上興起的，所以在學說中，就反映了這些階層的思想意識。平民羣衆從事體力生產，有自發的創造思想，商人追求實際利益，也有些創發傾向，因而大乘思想裏就多少表現出創新的傾向了。另外，商人爲了謀利，常與統治者發生矛盾，希望政治有所改良，大乘經中有一部分講到治理國家的問題，這當然只是從維護商人立場出發的，不能說即符合平民的要求。從這些背景看，可以認識到大乘學說產生的社會基礎。

◉附三：平川彰〈大乘佛教之特質〉（依觀摘譯自《大乘佛教とは何か》）

大乘（Mahāyāna），有大的運載用具之意；運載用具，在此用以譬喻教理。此因教法能將人從迷的此岸，運往悟的彼岸，故有此喩。

大乘教理之所以稱爲「大的運載用具」，有下列各種理由：

第一，其教法係「自利利他」之教理。一般認爲被稱爲「小乘」（Hīnayāna）的部派佛教，僅專心於解救自己，而不救渡他人。實際上，小乘佛教也行教化弟子與信徒之事，因此不能謂之爲只是自利，然其教理的確以自己之修行爲主。而大乘佛教的教理則以爲利他的活動猶如自利修行的完成。就「自利利他兼備」這一點而言，大乘佛教被稱爲「大乘」。此亦名「自覺覺他，覺行圓滿」。

第二，大乘佛教係在家、出家一貫的佛教。就不排除在家者這一點而言，它被稱爲大乘。小乘佛教是出家主義的佛教。彼等認爲若不出家修行、嚴守戒律，則不得解脫。因此，在家者是被排除在解脫之外的。就排除在家者這一點而言，部派佛教被稱爲小乘。釋尊曾爲在家者說適合在家者修行的法，但部派佛教沒有將這一類教理保存下來。因此，部派佛教成爲主張若不出家持戒，則不得解脫的狹隘之教。

而大乘佛教運動興起於在家者之中，不區別在家與出家。大乘的修行者，亦即修行典範的「釋迦菩薩」，其「六波羅蜜」之修行，係以在家者的身份而實行的。因此，大乘以在家者的修行爲主。這是爲了「成佛」的修行。像這樣，大乘佛教是在家、出家共通之教；在不排除在家者這一點言，可謂爲廣大之教。雖然後來大乘佛教也採用部派佛教的戒律，區別在家與出家，但這是後世才如此的。在初期的大乘佛教中，出家菩薩並沒有自己的戒律。然而這不是意味初期大乘教團沒有出家菩薩。《道行般若經》雖不說出家與在家之區別，但繼其後成立的《大品般若經》云（大正8・221b）：「是菩薩離於淫欲，從初發意常作童眞，莫使與色欲共會。」此即顯示有離淫欲的出家菩薩。尤其文殊菩薩曾被稱爲「法王子」（kumārabhūta）；而此語與「童眞」同義，或指未結婚的青年。因此，初期大乘教團也有出家菩薩，不過他們是自發性的斷淫欲，而不是受小乘的二五〇戒所致。在菩薩所修的六波羅蜜中，並沒有顯示在家、出家有別。在教理上，在家、出家無別，此即表明大乘佛教之廣，是被稱爲大乘的理由之一。

第三，大乘佛教係普濟賢愚與善惡之教。此可依難行道、易行道言之。在實踐與信仰兼重這一點上，大乘是愚者、弱者皆不遺漏的佛教。大乘雖也有嚴格的修行，但同時也有用以接引意志薄弱者或爲惡者的易行道。此因大乘佛教係以佛陀爲重之故。發起菩薩之自覺，決意修習與釋迦同樣艱苦行的人，其所行即是難行道。這是修習與佛陀所行相同的佛教。相對於此，弱者有仰賴佛陀慈悲而被救的「信仰之道」。《法華經》卷二云（大正9・14c）：「今此三界，皆爲我有。其中衆生，悉爲吾子。（中略）唯我一人，能爲救護。」亦即大乘佛教是立足於佛陀之慈悲的教派。認爲信仰佛陀而得救的佛教，成立於此。由於信仰的佛教不捨棄意志薄弱者及惡人，因此是廣大之教。大乘佛教中，如《般若經》、《法華經》之類，皆以法爲中心，但在重視信仰的人而言，則將教法當作明呪（vidyā）或陀羅尼信奉，而主張讀誦與受持經典，可獲大功德。因此仍然是信仰的佛教。

像這樣的大乘佛教，有行的佛教與信的佛教兩種，是不遺漏任何人的廣大之教。

第四，佛身論發達。小乘佛教中，佛陀是「導師」，是說法的佛。由於重視被說的「法」，因此，對於能說者的「佛」之研究，並沒有特別發展。而大乘佛教的佛陀，由於被要求是一位救渡者，因此產生其救渡的能力及如何救渡等疑問，其「救渡力」被强調，從而以之爲超人的理論根據亦被研究。初期大乘佛典中，已有非常進步的佛陀觀出現。例如謂阿閦佛（Akṣobhya）建立淨土一事，在成立極早的《道行般若經》中已可見及。《道行般若經》沒有言及阿彌陀佛，但在同是成立頗早的《般舟三昧經》中曾提及，而講述阿彌陀佛建立淨土及救渡衆生的《大阿彌陀經》其成立也早。其次，在《法華經》中說久遠實成的釋迦，《華嚴經》說遍滿世界的毗盧舍那佛。這些佛的能力皆遠超生於印度的釋尊，具有無限光明與無限的壽命及不可思議的神通力，是眞理之人格化。其後，佛陀的本質及威力的根據被更深入的探究，乃至有法身、報身、應身等佛身論產生。進而與法身有關的法性、法界、眞如等思想也發展開來。

像這樣，研究佛陀的本質，發展出種種佛身論，這是大乘的特色。

第五，大乘佛教說所有的人都可成爲菩薩

（ bodhisattva ）。小乘佛教中，提到菩薩，主要是指釋尊的前身釋迦菩薩，以及未來佛的彌勒菩薩。此外，也認爲過去佛也有其菩薩時代，但凡此皆指業已成佛者的前生而言。而大乘佛教則認爲即使未得授記的凡夫，也由於發菩提心，而得稱「我是菩薩」。因而大乘的菩薩觀念係依「信」而起。「你是菩薩」的授記，必是由佛所給予。因此，大乘菩薩根據對佛的信仰，而產生自己是菩薩的信念。小乘佛教中有稱爲「聲聞」（ śrāvaka ）者。所謂聲聞，是指「聞佛音聲的人」，即指佛弟子。小乘佛教徒有「佛弟子」之觀念，但不認爲另有其悟與佛等同的「菩薩」。因此，小乘佛教談到菩薩，只是指佛的前生。而稱完成聲聞的修行的人爲「阿羅漢」。阿羅漢意爲斷煩惱者。佛陀是斷煩惱且得一切智的人。而大乘佛教則以達到此等果位的佛陀爲目的，比起以阿羅漢爲目的的小乘佛教，其目標更爲高遠。

由於信仰釋迦佛，因而起意倣效釋迦菩薩行跡，於是產生了成佛的佛教。這是決心追隨釋迦所行之道，因此是艱苦的修行道。此即所謂「發菩提心」。此修行被整理爲「六波羅蜜行」。但是也有意志薄弱者，雖生起成佛之願，卻不能實行。彼等則期望仰賴因佛之救渡，而得成佛。兩者所行不同，但「成佛」的目的不異。因此，兩者皆是菩薩。

◉附四：印順《初期大乘佛教之起源與開展》（摘錄）

大乘——求成佛道的法門，從多方面傳出，而向共同的目標而展開。從《阿含經》以來，佛弟子有了利根慧深的「法行人」，鈍根慧淺的「信行人」——二類，所以大乘興起，也有「信增上」與「智增上」的不同。重信的，信十方佛（菩薩）及淨土，而有「懺罪法門」、「往生淨土法門」等。重智慧的，重於「一切法本不生」，也就是「一切法本空」，「一切法本淨」，「一切法本來寂靜」的深悟。大乘不是聲聞乘那樣，出發於無常（苦），經無我而入涅槃寂靜，而是直入無生、寂靜的，如「般若法門」、「文殊師利法門」等。直觀一切法本不生（空、清淨、寂靜），所以「法法如涅槃」，奠定了大乘即世間而出世間，出世間而不離世間的根本原理。重信與重慧的二大法門，在互相的影響中。大乘是行菩薩道而成佛的，釋尊菩薩時代的大行，願在穢土成佛，利濟多苦的衆生，悲心深重，受到淨土佛菩薩的無邊讚歎！重悲的行人，也在大乘佛教出現：願生人間的；願生穢土（及無佛法處）的；念念爲衆生發心的；無量數劫在生死中，體悟無生而不願證實際的。悲增上行，是大乘特有的。不過初期大乘的一般傾向，重於理想的十方淨土，重於體悟；重悲的菩薩道，得不到充分的開展，而多表現於大菩薩的慈悲救濟。

從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，發展爲對佛的遺體、遺物、遺迹的崇敬；如舍利造塔等，種種莊嚴供養，使佛教界煥然一新。在意識上，從眞誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本生」，出世成佛說法的「因緣」。希有的佛功德，慈悲的菩薩大行，是部派佛教所共傳共信的。這些傳說，與現實人間的佛——釋尊，有些不協調，因而引出了理想的佛陀觀，現在十方有佛與十方淨土說，菩薩願生惡趣說。這都出於大衆部（ Mahāsaṃghikāḥ ）及分別說部（ Vibhājya-vādināḥ ），到達了大乘的邊緣。從懷念佛而來的十方佛（菩薩），淨土，菩薩大行，充滿了信仰與理想的特性，成爲大乘法門所不可缺的內容。

「大乘佛法」，是從「對佛的永恆懷念」而開顯出來的。於十方佛前懺悔，發願往生他方淨土的重信菩薩行，明顯的與此相關。悲願行菩薩，願在生死中悲濟衆生，及大菩薩的示現，也是由此而引發的。直體「一切法本不生」的重慧菩薩行，也有密切的關係。「空」、「無相」、「無願」、「無起」、「無生

」、「無所有」、「遠離」、「清淨」、「寂靜」等，依《般若經》說，都是涅槃的增語。涅槃是超越於「有」、「無」，不落名相，不是世俗「名言」所可以表詮的。「空」與「寂靜」等，也只烘雲托月式的，從遮遣來暗示。釋尊入涅槃後，不再濟度衆生了，這在「對佛所有的永恆懷念」中，一般人是不能滿足的。重慧的菩薩行，與十方佛、淨土等思想相呼應，開展出「一切法本不生」的體悟。「一切法本不生」，也就是「一切法本來寂靜」，涅槃不離一切法，一切法如涅槃，然後超越有、無，不落名相的涅槃，無礙於生死世間的濟度。所以「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，爲通曉從「佛法」而「大乘佛法」的總線索。（以上〈自序〉）

平川彰博士的《初期大乘佛教之研究》，開闢一新的方向——「大乘教團的起源」，這是一個卓越的見解！他在佛與僧別體，佛塔非僧伽的所有物；及部派間不能共住交往，大乘當然也不能與部派佛教者共住；大乘經以十善爲尸羅（戒）波羅蜜，十善爲在家戒等理由，推想大乘與出家的部派佛教無關。大乘不出於出家的部派佛教，推想有非僧非俗的寺塔集團，以說明大乘教團的起源。果眞這樣，初起的大乘教團，倒與現代日本式的佛教相近。這一說，大概會受到日本佛教界歡迎的，也許這就是構想者的意識來源！不過，佛塔與出家的僧伽別體，佛塔非僧伽所有，是否就等於佛塔與在家人，或不僧不俗者一體？佛塔屬於不僧不俗者的所有物？部派間眞的不能交往嗎？十善戒但屬於在家嗎？這些問題，應該作更多的研究！（以上第一章）

舍利塔，佛教初期是由在家信衆建造的。供養塔的財物，如有多餘的，就由在家人存放生息，作爲修治供養塔的費用。上面所引的文字，說明了舍利塔由在家衆而移歸出家衆的過程。七百結集的主要問題，是毗舍離（Vaiśālī）比丘的受取金銀，在當時是認爲非法的。在佛教的發達中，舍利塔越來越莊嚴，供養也越來越豐厚，無論是金銀珍寶，以及作爲貨幣流通的金錢，僧衆都爲塔爲僧而接受了。受取金銀財物生息的，也由毗舍離比丘開始。這一制度，終於爲佛教全體所接受；錫蘭也同樣是寺庫中珍寶多得不計其數。然僧衆可以爲塔、爲僧（甚至爲自己）接受金銀，卻不准手捉，而要由淨人或優婆塞，代爲分別（塔物與僧物，不能混雜）存取，代爲經理生息。淨人是「寺家人」，古代是屬於僧伽的，如北魏的僧祇戶那樣。可信優婆塞，是僧衆所認可的，認爲是尊敬三寶，深信因果，不會盜取、欺誑的。所以由淨人與優婆塞經營，並非屬於淨人與優婆塞所有，只是代理，服從僧伽的意旨而辦事的。大乘佛法從部派佛教中發展出來，要從阿育王以後的部派佛教的發展去理解，不宜依據早期情況（塔物由在家人經營），及誤解比丘不得在塔中住宿，而想像爲從僧伽以外，非僧非俗的佛塔集團中出來。這一段，應與平川彰博士《初期大乘佛教之研究》，作對比的觀察。（以上第二章）

◉附五：印順《無諍之辯》〈談入世與佛學〉（摘錄）

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。從理論而表顯於修行，以佛菩薩所行爲軌範，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲爲菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其爲菩薩了。如果我所理解的，與實際不太遠的話，那末大乘入世佛教的開展，「空」爲最根本的原理，悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。從「空」來說，如《瑜伽》〈眞實義品〉所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點

上（無住涅槃），才能深知生死是無常是苦，而不急急的厭離他；涅槃是常是樂，是最理想的，却不急急的趣入他。把生死涅槃看實在了，不能不厭生死，不能不急求涅槃。急急的厭生死，求涅槃，那就不期而然的，要落入小乘行徑了！在「空勝解」中，法法平等，法法緣起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。於是悲心內發，不忍衆生苦，不忍聖教衰而行菩薩道。在菩薩道中，慈悲益物不是無用，反而是完成佛道的心髓。爲衆生而學，爲衆生而證。一切福慧功德，回向法界，回向衆生。一切不屬於自己，以衆生的利益爲利益。沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。本於這種理論而見之於實行，主要的如《般若經》所說，時時警策自己：「今是學時，非是證時。」因爲從無我而來的空慧，如沒有悲願功德，急求修證，儘管自以爲菩薩，自以爲佛，也不免如折翅（有空慧的證悟，沒有悲願的助成）的鳥，落地而死（對大乘說，小乘是死了）。所以菩薩發心，以空勝解成大慧，以福德成大悲。一定要悲願深徹骨髓，然後證空而不會墮落小乘。總之，大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：不異世間而出世，慈悲爲成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是眞解脫。

◉附六：〈大乘〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

大乘，係大根性人所乘之法門。「小乘」之對稱。梵語mahāyāna，音譯爲摩訶衍；另有上乘（uttarayāna）之稱。大，爲廣大之義；乘，運載之義。即指運載菩薩大根性人，令達菩提涅槃彼岸之自利利他悲智雙行的法門。此等法門稱爲大乘教。相對的，運載聲聞、緣覺等小機，令至灰滅涅槃境地之孤調自度的法門，稱爲小乘，宣說此法門者稱爲小乘教。

有關大乘與小乘的不同，可從教理、智斷、行位、因果等各方面來討論，但若顯示其要點，可就教理及實修二方面來衡量。從教理上來說，大乘所談幽深玄妙，小乘則較淺近。從實修上而言，大乘之發心廣大，以利他救濟爲先，能長時積集無量功德；而小乘則以脫苦灰滅爲念，無暇顧他，故不講求長劫修行。

關於大乘一語，茲列大乘經論、小乘經典等所說如下：

㈠大乘經論所說之大乘

⑴大乘經所說：《法華經》卷二〈譬喻品〉云（大正9・13b）：「若有衆生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力、無所畏，愍念安樂無量衆生，利益天人，度脫一切，是名大乘。」《大般若經》卷五十一〈辯大乘品〉云（大正5・290b）：「大乘相者，謂六波羅蜜多。（中略）發應一切智智心，大悲爲上首，以無所得而爲方便，自施一切內外所有，亦勸他施內外所有，持此善根與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。」《大方等大集經》卷十〈海慧菩薩品〉云（大正13・64c）：「諸乘之中大乘最，（中略）道樹下觀十二緣，起已愍衆說大乘，十方衆生乘大乘，乘無增減如虛空，（中略）具足六度六神通，具善方便修三昧，能壞諸魔及邪見。」

北本《涅槃經》卷十四謂諸大衆有求小乘與求大乘二類，佛在波羅奈城爲前者說法，在拘尸那城爲後者轉法輪。《稱讚大乘功德經》解釋大乘之名義時，立有三十餘條，其中說及（大正17・911c）：「此乘能顯諸菩薩行無不具足，故曰大乘。此乘能顯佛地功德無不備悉，故曰大乘。此乘利樂一切有情盡未來際，故曰大乘。（中略）此乘超過獨覺乘等，最上無比，故曰大乘。」《地藏十輪經》卷七謂大乘者，受持第一清淨律儀，修行第一微妙善行，具足第一堅固慚愧，深見深畏後世苦果，遠離所有一切惡法，常樂修行一切善法，慈悲常遍一切有情，恆普爲作利益安樂，救濟度脫一切有情所有厄難生死衆苦，不顧自身所有安樂，唯求安樂一切有情，如是名爲住大乘者。

《菩薩善戒經》卷七〈菩薩功德品〉謂有七事大，故名大乘，即①法大，謂菩薩法藏於

十二部經最大最上，故名毗佛略。②心大，謂發阿耨多羅三藐三菩提心。③解大，即解菩薩藏毗佛略經。④淨大，謂菩薩發心已，其心清淨乃至得阿耨多羅三藐三菩提。⑤莊嚴大，謂菩薩具足功德莊嚴、智慧莊嚴。⑥時大，謂菩薩摩訶薩爲阿耨多羅三藐三菩提故，三阿僧祇劫修行苦行。⑦具足大，指菩薩具足三十二相八十種好以自莊嚴，得阿耨多羅三藐三菩提。此七義中，前六者係約因，後一約果。

⑵大乘論所說：《大智度論》卷一百云（大正25·756b）：「佛法皆是一種一味，所謂苦盡解脫味。此解脫味有二種，一者但自爲身，二者兼爲一切衆生。雖俱求一解脫門，而有自利、利人之異，是故有大、小乘差別。爲是二種人故，佛口所說以文字語言分爲二種。」《十二門論》亦云（大正30·159c）：

「摩訶衍者，於二乘爲上故，名大乘。諸佛最大，是乘能至，故名爲大。諸佛大人乘是乘故，故名爲大。又能滅除衆生大苦與大利益事，故名爲大。又觀世音、得大勢、文殊師利、彌勒菩薩等，是諸大士之所乘故，故名爲大。又以此乘能盡一切諸法邊底，故名爲大。」

玄奘譯·無著撰《攝大乘論》卷中謂大乘相對於小乘，有十一種差別。即①由所緣差別，以大乘法爲所緣故。②由資持差別，以大福智二種資糧爲資持故。③由通達差別，以能通達補特伽羅法無我故。④由涅槃差別，攝受無住大涅槃故。⑤由地差別，依於十地而出離故。⑥、⑦由清淨差別，斷煩惱習，淨佛土故。⑧由於自他得平等心差別，成熟有情加行無休息故。⑨由生差別，生如來家故。⑩由受生差別，常於諸佛大集會中攝受生故。⑪由果差別，十力無畏不共佛法無量功德果成滿故。（編按：第⑥與第⑦都是「由清淨差別」，據眞諦譯·世親釋《攝大乘論釋》卷八載，第⑥所明爲內清淨，第⑦爲外清淨。即內由自相續中修道，滅除煩惱習氣，故名內清淨。外由修淨土行，所居之土無有五濁，如頗黎珂等世界，故名外清淨。）

此外，立七義以釋大乘之所以者頗多。其中，《菩薩地持論》卷八立法大、心大、解大、淨心大、衆具大、時大、得大。《瑜伽師地論》卷四十六、《顯揚聖教論》卷八、《金剛般若論》卷上等所說，則與前述《菩薩善戒經》所說大致相同。但《大乘莊嚴經論》卷十二立緣大、行大、智大、勤大、巧大、果大、事大。《大乘阿毗達磨雜集論》卷十一列境大等七義，其名義則與《菩薩戒經》稍異。

㈡小乘經典中所顯示之大乘

《增一阿含經》卷一云（大正2·550a）：「菩薩發意趣大乘，（中略）方等大乘義玄邃。」《長阿含經》卷二云（大正1·12c）：「大乘道之輿，一切渡天人。」其他，有說及一乘之語，如《雜阿含經》卷四十四云（大正2·322b）：「有一乘道，能淨衆生，度諸憂悲，滅除苦惱，得眞如法。」同經卷二十亦云（大正2·143b）：「說一乘道，（中略）得眞如法。」此係指三世諸佛以此一乘道，度生死海。

如上所述，小乘經典所用之大乘語。並非大小對立而寓褒貶之意，完全只就其所尊崇而稱大乘。如依前文來說，係表示發起遠大志願，難作能作的菩薩之道。因此，小乘經典中，無一處以小乘之語自稱。由此可以斷定，以小乘爲低劣，且令大小對立之事，至少是在大乘經典流布以後。

而有關大乘經典開始流布的年代迄今仍無法詳知，一般相信是在龍樹出世年代之前不久。大乘經典所出現的思想，係出自小乘經典，如阿含部經典中，有大乘特有的名稱——眞如、一乘、三三昧、六波羅蜜等。此外，小乘諸部中，一說部有關諸法如幻之論爲大乘諸法實相論之先驅，說出世部有關俗妄眞實的說法爲大乘眞如緣起論之先驅，經量部的根本識、種子說，及大衆部末計與化地部末計之細意識說，爲大乘賴耶緣起論之先驅。因此，大小乘之間並不是完全異趣。此等小乘諸部中較進步的立義，或可稱之爲大乘義。自龍樹以後大乘

敎興起以來，或爲顯示自敎之色彩，乃頗有貶斥小乘之語。

㈢後代大乘諸家所用之大乘

至後代，大乘諸家在同一大乘之中，分別勝劣、權實，特以自家之宗義爲勝、爲實，以彰顯自宗。如密教，一行《大日經疏》卷一立七義解釋大乘，即：

⑴以法大故，謂諸佛廣大甚深祕密之藏，毗盧遮那遍一切處大人所乘。

⑵發心大故，謂一向志求平等大慧，起無盡悲願，誓當普授法界衆生。

⑶信解大故，謂初見心明道時，具足無量功德，能遍至恒沙佛刹，以大事因緣成就衆生。

⑷以性大故，謂自性淸淨心金剛寶藏無有缺減，一切衆生等共有之。

⑸依止大故，謂如是妙乘即法界衆生大依止處，猶如百川趣海、卉木依地而生。

⑹以時大故，謂壽量長遠出過三時，師子奮迅祕密神通之用未曾休息。

⑺以智大故，謂諸法無邊故等虛空心，自然妙慧亦復無邊，窮實相原底，譬如函蓋相稱。

此即指密教爲最勝大乘，將「乘」解釋爲進趣之義。因此，覺眼《住心品疏冠註》卷四註釋《大日經疏》之「勝上大乘」時，謂大乘之名雖通顯密，但無上最上佛乘之稱獨在密乘，爲顯此義，乃冠上「勝上」二字，又顯教諸經論中雖明大乘之義，猶是法界一門，非普門眞實能攝之大乘，而密宗大乘之道係無所能到之異，無所能行之殊，此爲自宗不共之大乘實義。

另外，如華嚴宗、天台宗等，且進而在大乘之中區別權實。澄觀《華嚴經疏鈔玄談》卷四云（卍續8・447上）：「今明大乘，尙有權實。」最澄《愍諭辨惑章》謂大乘有二，即權大乘與實大乘，權大乘指三車中之牛車，實大乘指露地之大白牛車。

權實之區別，係根據《法華經》〈譬喩品〉三車四車之差別而分別三乘、一乘。此中，權大乘爲大乘中未了義之說，即如主張凝然不作、立五姓各別者，即所謂三乘敎。實大乘係大乘中之了義說，指如立一性皆成而唱眞如隨緣者，即所謂一乘敎。此種分判，乃後代興起之大乘諸宗爲顯示自宗的優秀，在同一大乘中作區別時所用。諸宗敎判，往往在大乘諸門中分判勝劣、高下，如天台四敎的通、別、圓敎，華嚴五敎的始、終、頓、圓，皆就大乘而判。此外又有北地禪師分有相、無相二種大乘，密宗分大乘爲法相、破相、法性等三宗。

㈣屬於大乘之諸宗

據《大唐西域記》所載，印度係大乘、小乘二敎並行。《南海寄歸傳》卷一謂二者之區別不明，其文云（大正54・205c）：

「其四部之中，大乘、小乘區分不定。北天、南海之郡純是小乘，神州赤縣之鄉意存大敎，自餘諸處大小雜行。考其致也，則律撿不殊，齊制五篇，通修四諦。若禮菩薩，讀大乘經，名之爲大；不行斯事，號之爲小。所云大乘，無過二種，一則中觀，二乃瑜伽。」

中國所傳十三宗之中，三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論、天台、華嚴、法相、眞言等諸宗，皆屬大乘。在日本，除從中國傳至日本之大乘諸宗外，另在日本興起的淨土宗、眞宗、日蓮宗、融通念佛宗、時宗等，亦屬大乘。以上諸宗，若分別權大乘、實大乘，則法相宗攝屬權大乘；三論宗若依華嚴宗義而分別，從五敎中的空、始敎方面而言，係攝屬權大乘，然自有一性皆成之意而言乃攝於實大乘；天台宗、華嚴宗、眞言宗等屬於一乘敎者，悉皆攝屬實大乘。

㈤大乘之佛說非佛說

與小乘佛法結集之史實相比較，大乘法的結集史實甚爲模糊。《大智度論》卷一百載（大正25・756b）：「佛滅度後，文殊尸利、彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍。」《金剛仙論》卷一謂集之於鐵圍山外。但此等敍述當非事實。因此乃有懷疑大乘究竟是否爲佛說者。

在大乘得勢之時，此大乘非佛說之聲似愈

喧騰，當時之大乘教徒中，有針對此說試加辯解者。如無著《大乘莊嚴經論》卷一云（大正31·591a）：「有人疑此大乘非佛所說，云何有此功德可得？我今決彼疑網，成立大乘眞是佛說。」並設不記、同行、不行、成就、體、非體、能治、文異等八因；《顯揚聖教論》卷二十亦爲相同的目的，立有十因；護法等亦於《成唯識論》卷三云（大正31·14c）：「又，聖慈氏以七種因，證大乘經眞是佛說。」

我國六朝時代，如慧導、曇樂、僧淵等曾疑大乘經，但未詳彼等是否提倡「大乘非佛說」。另據《出三藏記集》卷五所載，竺法度執小乘教，唯禮釋迦一佛，不承認十方佛，不許讀誦大乘經典。此等當出自大乘非佛說之見解。近至清代，英國耶穌教傳教士艾約瑟迪謹，嘗著《釋教正謬》一書，主張大乘非佛說。

在日本，小乘未曾獨立爲一宗，唯有兼習之者，亦未聞僧徒中有主張大乘非佛說者，及至德川時代，始見有學者主張此說。如富永仲基《出定後語》、服部天游《赤倮倮》、平田篤胤《出定笑語》等即是。而在佛教內，雖有潮音、文雄等人辯駁其說，但無法積極成立大乘爲佛說之論。明治維新以後，由於泰西學術之影響，佛教界內產生以歷史性、批評性自由研討之風潮，大乘佛說論亦被研究。研究的結果，承認在某種意義上，大乘確非佛說，同時在同樣的意義上，小乘經典之一部分亦爲後世所附加增益云云。

〔參考資料〕 印順《印度佛教思想史》；Edward Conze著·胡國堅譯《佛教的本質及其發展》（《世界佛學名著譯叢》②）；印順（等）著《大乘佛教之發展》、太虛（等）著《大乘佛教的問題研究》（《現代佛教學術叢刊》98、99）；木村泰賢《大乘佛教思想論》；宇井伯壽《佛教思想研究》；宮本正尊《大乘佛教の成立史的研究》；山田龍城《大乘佛教成立史論序說》；中村元《インド思想史》；上田義文《大乘佛教の思想》；Th. Stcherbatsky《The Conception of Buddhist Nirvana》；Max Weber《The Religion of India》。

大乘法王

明代朝廷對西藏名僧的封號之一。爲明成祖授予薩迦派領袖昆澤思八的封號。永樂年間（1403～1424），成祖聞薩迦派僧昆澤思八（1349～1425，即貢噶扎西）有道術，乃遣中官徵請其人。永樂十一年（1413），昆澤思八至京（南京），明成祖封之爲「萬行圓融、妙法最勝、眞如慧智、弘慈廣濟、護國演教、正覺大乘法王、西天上善金剛、普應大光明佛」，並領天下釋教。「大乘法王」即此封號之略稱。其地位及所受禮遇僅次於大寶法王，而高於大慈法王。

〔參考資料〕 《明史》〈西域傳〉；《明書》〈西番傳〉。

大乘義章

隋·慧遠（523～592）著。原來有五聚，二四九科，分爲十四卷，現存本只有四聚（缺第五雜法聚）二二〇門，分爲二十卷。收在《大正藏》第四十四册。作者慧遠是法上的弟子，慧光的再傳，而慧光則出於勒那摩提之門。據《續高僧傳》卷八〈法上傳〉載，法上本來著有《大乘義章》六卷（已佚）。慧遠此書可能和法上之作有相承關係。

本書分爲五聚：(1)教聚，(2)義法聚，(3)染法聚，(4)淨法聚，(5)雜法聚。

(1)教聚：分三門，即衆經教迹義、三藏義、十二部經義。

(2)義法聚：分爲二十六門。

(3)染法聚：有六十門。又分三類：第一，初煩惱義有三十門；第二，諸業義分十六門；第三，苦報義分十四門。

(4)淨法聚：有一三三門，又分因法、果法兩類。第一，因法有一一五門；第二，果法分十八門。

(5)雜法聚：文佚。由道宣的傳說推考，應當包含二十九門。

西元六世紀初，勒那摩提和菩提流支東來，傳入世親的學說。慧（惠）光親承他們的教

授，成爲一代宗師。慧光的著作中有《大乘義律章》一種（已佚），由他採用「命章開釋」的方法以釋經的情況來看，這部著作可能是慧遠《大乘義章》的權輿（道宣《續高僧傳》卷二十七〈惠光傳〉）。慧光的弟子法上學德爲一時之冠，在魏、齊兩代爲大統將近四十年，領導二百餘萬的僧尼。他的著述除《大乘義章》六卷以外，還有《增一數法》四十卷（亦佚），這是把經論中所有名相，按照數目次序加以滙集編排，以便受持。現在我們看慧遠的《大乘義章》以五聚攝法，一方面暗合境行果的次第，一方面每聚之中又以法數爲次，就繼承了中國佛教義學中這一個優良傳統。

本書內容以慧遠本人所宗的南道地論師義爲主，對於當時流行的《毗曇》、《成實》，也處處予以精簡。並對菩提流支之說作了率直的批評（如判教等），而一時傳爲南地論師所撰的《大乘起信論》，也多處引用，成爲現存有關《起信論》的最古文獻。至於每一義門中又諸門分別，自二門以至十一門不等。辨析法義是很詳盡的。

在慧遠的時代，中國大乘佛教派別尚未大興，他這部著作總結這一時期以前中國所接受的全部大乘教義加以綜合性的概括，可說是在大乘佛教發展過程中所作的出色貢獻之一。後來唐代玄奘的弟子窺基撰《大乘法苑義林章》，根據師傳之說對於教義中很多重要問題加以更深入的分析和研究，也是受慧遠著述的影響。（郭元興）

◉附：陳寅恪〈大乘義章書後〉（摘錄自《陳寅恪選集》）

大藏中此土撰述總詮通論之書，其最著者有三：《大乘法苑義林章》、《宗鏡錄》及遠法師此書是已。《宗鏡錄》最晚出，亦最繁博。然永明之世，支那佛教已漸衰落，故其書雖平正篤實，罕有倫比，而精采微遜，雄盛之氣，更遠不逮遠、基之作，亦猶耶教聖奧古斯丁（st. Augustin）與巴士卡兒（Pascal），其欽聖之情，固無差異，而欣戚之感，則迴不相侔也。基公承慈恩一家之學，顯門絕業，今古無儔，但天竺佛教當震旦之唐代，已非復盛時，而中國六朝之世則不然。其時神州政治，雖爲紛爭之局，而思想自由，才智之士亦衆。佛教輸入，各方面皆備，不同後來之拘守一宗一家之說者。嘗論支那佛教史，要以鳩摩羅什之時爲最盛時代。中國自創之佛宗，如天台宗等，追稽其原始，莫不導源於羅什，蓋非偶然也。當六朝之季，綜貫包羅數百年間南北兩朝諸家宗派學說異同之人，實爲慧遠。遠公事蹟見道宣《續高僧傳》卷八。其所著《大乘義章》一書，乃六朝佛教之總彙。道宣所謂「佛法綱要盡於此焉」者也。今取《大乘義章》之文，與隋唐大師如智顗、玄奘諸人之說相關者數條比勘之，以見其異同。

天台智者大師《妙法蓮華經玄義》卷一下，解「四悉檀」爲十重。其一釋名略云：「悉檀，天竺語。南嶽師例，『大涅槃』梵漢兼稱。『悉』是此言，『檀』是梵語。『悉』之言『遍』，『檀』翻爲『施』。佛以四法遍施衆生，故言『悉檀』也。」

《大乘義章》卷二〈四悉檀義四門分別〉條云：「四悉檀義，出大智論，言悉檀者，是中（外？）國語，此方義翻，其名不一。如楞伽中子注釋言，或名爲宗，或名爲成，或云理也。」寅恪案：「悉檀」乃梵語siddhānta之對音，楞伽注之言是也。其字從語根sidh衍出，「檀施」之「檀」，乃dāna之對音。其字從語根dā衍出，二語絕無關涉，而中文譯者，偶以同一之「檀」字對音，遂致智者大師有此誤釋，殊可笑也。

又道宣《集古今佛道論衡》卷丙〈文帝詔令奘法師翻老子爲梵文事〉條云：

「玄奘染翰綴文：厥初云『道』，此乃人言，梵云『末伽』，可以翻『度』。諸道士等，一時舉袂曰：『道』翻『末伽』，失於古譯。古稱『菩提』，此謂爲『道』。未聞『末伽』，以爲『道』也。奘曰：今翻道德，奉敕不

輕。須覈方言，乃名傳旨。『菩提』言『覺』，『末伽』言『道』，唐梵音義，確爾難乖，豈得浪翻，冒罔天聽！道士成英曰：『佛陀』言『覺』，『菩提』言『道』，由來盛談，道俗同委。今翻『末伽』，何得非妄？奘曰：傳聞濫眞，良談匪惑。未達梵言，故存恆習。『佛陀』天音，唐言『覺者』。『菩提』天語，人言爲『覺』。此則人法兩異，聲采全乖。『末伽』爲道，通國齊解。如不見信，謂是妄談，請以此語，問彼西人。足所行道，彼名何物？非『末伽』者，余是罪人。非惟罔上當時，亦乃取笑天下。」

寅恪案：「佛陀」梵文爲Buddha，「菩提」梵文爲bodhi，同自語根budh衍出。然一爲具體之名，一爲抽象之名。所謂「人法兩異」者，混而同之，故慈恩以爲不可。『末伽』梵文mārga之對音，慈恩以爲「道」之確譯者也。

《大乘義章》卷十八〈無上菩提義七門分別〉條略云：

「『菩提』胡語，此翻爲『道』。問曰：經說第一義諦亦名爲『道』，亦名『菩提』，亦名『涅槃』。『道』與『菩提』，義應各別。今以何故，宣說『菩提』翻名『道』乎？釋言：外國說『道』名多，亦名『菩提』，亦曰『末伽』。如四諦中，所有道諦，名『末伽』矣。此方名少，是故翻之，悉名爲『道』。與彼外國『涅槃』、『毗尼』此悉名『滅』，其義相似。經中宣說第一義諦名爲『道』者，是『末伽道』。名『菩提』者，是『菩提道』。良以二種，俱名『道』故，得翻『菩提』，而爲『道』矣。」

寅恪案：慧遠之書，皆本之六朝舊說。可知佛典中，「道」之一名，六朝時已有疑義，固不待慈恩之譯老子，始成問題也。蓋佛教初入中國，名詞翻譯，不得不依託較爲近似之老莊，以期易解。後知其意義不切當，而教義學說，亦漸普及，乃專用對音之「菩提」，而舍置義譯之「道」。此時代變遷所致，亦即六朝舊譯與唐代新譯（此指全部佛教翻譯事業，非僅就法相宗言。）區別之一例，而中國佛教翻譯史中此重公案，與今日尤有關係。吾人欲譯外國之書，輒有此方名少之感，斯蓋非唐以後之中國人，拘於方以內者所能知矣。

又《大乘義章》卷一〈衆經教迹義三門分別〉條略云：

「晉武都山隱士劉虬所云，佛教無出頓漸二門。是言不盡。如佛所說四阿含經五部戒律，當知非是頓漸所攝。所以而然，彼說被小，不得言頓。說通始終，終時所說，不爲入大，不得言漸。又設餘時所爲，衆生聞小取證，竟不入大，云何言漸？是故頓漸攝教不盡。又復五時七階之言，亦是謬浪。」

寅恪案：遠師學說，多與吉藏相近。嘉祥著述如《法華玄論》卷一所謂：「人秉五時之規矩，格無方之聖化，妄謂此經，猶爲半字，明因未圓，辨果不足。五時既爾，四宗亦然。廢五四之妄談，明究竟之圓旨。」及《法華遊意》卷四〈辨教意門〉所謂：「南方五時說，北土四宗論，無文傷義。昔已詳之，今略而不述也」等語，皆是。又窺基《妙法蓮華經玄贊》卷一顯時機條略云：「古有釋言，教有五時。乍觀可爾，理即不然。今依古義，且破二時，後餘三時，並如古人破。恐厭文繁，且略應止。」

基公《大乘法苑義林章》卷一所引菩提流支法師別傳破劉虬五時判教之說，皆略同《大乘義章》之說，蓋同出一源也。可知天台宗五時判教之義，本非創自天台諸祖，不過襲用舊說，而稍變易之耳。然與諸祖先後同時諸大師中，亦有不以五時之說爲然者。就吾人今日佛教智識論，則五時判教之說，絕無歷史事實之根據。其不可信，豈待詳辨？然自中國哲學史方面論，凡南北朝五時四宗之說，皆中國人思想整理之一表現，亦此土自創佛教成績之一，殆未可厚非也。嘗謂世間往往有一類學說，以歷史語言學論，固爲謬妄，而以哲學思想論，未始非進步者。如易非卜筮象數之書，王輔嗣

、程伊川之注傳，雖與易之本義不符，然爲一種哲學思想之書，或竟勝於正確之訓詁。以此推論，則徐健庵、成容若之經解，亦未必不於阮伯元、王益吾之經解外，別具優點，要在從何方面觀察評論之耳。

上所舉三事，天台悉檀之說，爲語言之錯誤。五時判教之說，爲歷史之錯誤。慈恩末伽之說，爲翻譯之問題。凡此諸端，《大乘義章》皆有詳明正確之解釋，足見其書之精博，或勝於《大乘法苑義林章》、《宗鏡錄》二書也。

又此書日本刊本，其卷一標題下，有「草書惑人，傷失之甚。傳者必眞，愼勿草書。」等十六字。寅恪所見敦煌石室卷子佛經註疏，大抵草書。合肥張氏藏敦煌草書卷子三種，皆佛經註疏，其一即此書，惜未取以相校。觀日本刊本「愼勿草書」之語，則東國所據，最初中土寫本，似亦爲草書，殆當日傳寫佛典，經論則眞書，而註疏則草書。其風尚固如是歟？因並附記之，以質博雅君子。

〔參考資料〕《東域傳燈目錄》卷下；《諸宗章疏錄》卷一；鎌田茂雄《中國佛教通史》。

大原問答

日本淨土宗史事。又稱大原談義。日本・文治二年（1186），法然應天台座主顯眞的邀請，於洛北大原勝林院與各宗碩學論議淨土宗義。依《大原談義聞書鈔》所載，此次論議除顯眞、法然外，另有三論宗明遍，法相宗貞慶，東大寺重源，天台宗智海、證眞，以及永弁、靜嚴、湛斆等學者及聽衆三百多人參加，對各師所提出的問難，法然則依淨土宗義的本質，阿彌陀佛的身土、本願、往生、念佛等宗義要旨而加論述，尤其强調淨土教與時機之相應，使聽者、問者莫不信服。淨土宗的興盛即肇始於此次之論議。

〔參考資料〕《法然上人傳記一期物語》；《黑谷源空上人傳》；《法然上人傳記》卷二（下）；《法然上人行狀畫圖》卷十四。

大般若會

爲護國除災而講讀或轉讀《大般若經》的法會。又稱大般若經會、般若會。所謂轉讀是指略讀經題或部分經文，而一般讀誦全經經文者則稱爲眞讀。《大般若經》一部六百卷，是玄奘三藏自唐高宗顯慶五年（660）正月至龍朔三年（663）十月，歷經四年，於玉華宮寺所譯出的經典。據《大慈恩寺三藏法師傳》卷十載（大正50・276b）：

「此經於漢地有緣。（中略）今得終訖並是諸佛冥加、龍天擁祐。此乃鎭國之典、人天大寶，徒衆宜各踴躍欣慶。時玉華寺都維那寂照，慶賀功畢設齋供養，是日請經從肅誠殿往嘉壽殿齋所講讀。」

此爲以《大般若經》爲弘化經典的濫觴。

日本在大寶三年（703）首次講讀此經之前，即盛行書寫刊行此經。元明天皇和銅元年（708）十月下詔，每年轉讀一次《大般若經》，除由朝廷勅建之恒例外，每遇天災疫癘時亦皆轉讀此經。降至後世，作爲朝儀的大般若會雖被廢止，但顯密諸寺仍廣修此會。

〔參考資料〕《續日本紀》卷九、卷十二、卷十三、卷十五、卷二十八、卷三十、卷三十四；《元亨釋書》卷二十一～卷二十三；《延喜式》卷二十六、卷三十三、卷四十。

大理佛教

大理，係我國歷史文化名城之一。簡稱榆城，又名紫城、葉榆。位於雲南省西部，東距昆明約四百餘公里，爲滇西交通孔道，也是著名的古戰場。城市西依點蒼山，東濱洱海，風光秀麗。

大理在漢代始納入我國版圖，當時爲益州郡地，置葉榆縣。唐代中葉，南詔蒙氏自立爲南詔國，並建都大理。五代後晉時，段氏繼蒙氏之後建大理國，亦建都於此。元・忽必烈率軍征雲南，破大理，建雲南省，改大理爲太和，屬大理府。清・咸豐六年（1856），受太平天國革命的影響，以杜文秀爲首的回民據此抗

清。民國二年（1913）廢府置縣，並改太和爲大理縣。1983年以後，大理、鳳儀二縣與下關合併爲大理市。今所見的大理古城係唐・貞元年間（785～804）南詔孝桓王所築，明・洪武年間（1368～1398）及清・康熙年間（1662～1722）重修，規模壯闊。南詔、大理都城羊苴咩城，位於今大理古城西部。

唐初，印度佛教即傳入此地，寺院林立，古有妙香國之稱。元・郭松年《大理行記》云：「此邦之人，西去天竺爲近，其俗多尚浮屠法，家無貧富皆有佛堂，人不以老壯，手不釋數珠，一歲之間，齋戒幾半。」足見當時大理佛教之盛。著名佛寺有崇聖寺三塔（又作三塔寺）、宏聖寺、感通寺等。此外，在洱海東岸的雞足山上，有寺刹五十餘座，古代之印度、緬甸僧人常至此禮佛。

大理市境內，居民有漢、白、回、彝等族。其中，白族人口爲數衆多，大多數之白族人民皆聚集於此，少數居於貴州省境內。「三月街」爲該族頗具特色之傳統節日，亦爲滇西各少數民族進行大規模物資交易的活動。「三月街」起於何時，史無確載，依《白國因由》所記，隋末唐初時，惡魔羅剎久據大理，人民深受其苦；唐・貞觀年間（627～649），觀世音菩薩至此，降伏羅剎，使百姓各安其業，此後，「年年三月十五，衆皆聚集，以蔬食制之，名曰祭觀音處。後人於此交易，傳爲祭觀音街，即今之三月街也。」此即三月街之濫觴。

大理地區的白族人，原有「本主」信仰（「本主」指各地方的保護神）。在南詔、大理時期，傳入大理的佛教，以密教爲主。當時傳入大理的佛教，與本主信仰、當地文化，相互混合而形成一種名爲「阿吒力教」的信仰。這種信仰，與密教之信仰方式較爲接近，因此，近代學者中有人稱之爲「滇密」，意謂此爲有別於西藏密教的雲南密教。

除了阿吒力教之外，漢族所信仰的顯教諸宗也陸續傳入大理。在唐、宋二代之數百年期間，大理佛教是鼎盛時期。古人有詩云：「葉榆三百六十寺，寺寺半夜皆鳴鐘。」所載即指大理佛教之盛況。

從佛教文化之研究角度來衡量，大理佛教的重要性，有下列幾項：

(1)大理白族自治區的劍川石窟，爲南詔、大理時期所雕造的佛教石窟，爲研究我國西南佛教的重要遺跡。

(2)大理地區，遺留的寺塔甚多，如崇聖寺三塔、感通寺、宏聖寺一塔、大石庵（觀音塘）、無爲寺等古刹，皆有重要的歷史文化意義。其中，崇聖寺三塔所保存的六百餘件佛像與寫本佛經等文物，是研究雲南佛教文化的珍貴資料。

(3)在佛教建築藝術方面，崇聖寺三塔及宏聖寺塔的研究價值，不論就美術史觀點或藝術角度，都甚具價值。

(4)在繪畫藝術方面，南宋時期大理畫家張勝溫所繪的佛教巨幅名畫「張勝溫畫卷」，長達數十公尺，內繪人物數百人，是佛教藝術史上的珍品。此畫現存台灣故宮博物院。

1990年台灣佛學界，在佛光山文教基金會的支持之下，曾組織「雲南大理佛教文化考察團」赴大理作短時期的學術考察。該團在考察過後，曾結合台灣與雲南地區的學者共同撰文，而有《雲南大理佛教論文集》一書行世。這也是台灣佛學界，對大理佛教的首次集體研究。

◉附：藍吉富〈阿吒力教與密教——依現存之大理古代文物所作的考察〉（摘錄自《雲南大理佛教論文集》）

(一)現代學者對阿吒力教的定位

阿吒力教是南詔大理時期雲南白族的主要宗教。即使在元朝禪宗盛行以後，阿吒力教在白族民間的勢力還未消失。因此，它是與白族歷史息息相關的宗教，也是研究我國西南文化史的人所不能忽略的。

到底阿吒力教是一種什麼樣的宗教？近代學者對這個問題已逐漸有人探討。黃心川氏認

爲它是印度密教傳入中國的一支，是漢地密教與藏地密教以外的另一支系。並謂有人也稱之爲「滇密」。雲南的白族學者張旭，也以爲：「白族地區的佛教，屬於大乘佛教的密宗。白語叫阿吒力教。」

以《大理古代文化史稿》一書飲譽學界的徐嘉瑞，也以爲這種宗教就是密教，並謂是由西藏所輸入。在他的這部名著中曾謂：

「南詔及大理國，都利用密教安撫人民以鞏固其統治。」

「大理最早之佛教傳統，均帶密教色彩。蓋當公元五世紀時，佛教已入西藏。自矗赤聳波以後，密教大興。至赤松德贊，約當梁簡文帝時，密教已大流行於西藏。其後七十餘年，密教由西藏入大理，已爲可能之事。」

「密教由西藏入南詔，在開元二年前後，自屬可信也。」

徐氏在後兩段文字中所提及的密教輸入大理的年代，不祇前後矛盾，且謂唐代天寶十四年即位之西藏國王赤松德贊爲梁簡文帝時人，亦是一誤。然姑且不論其所說是否可信，在此處仍可知道，他也是一位認爲「白族的阿吒力教就是密教」的現代學者。

此外，昆明的佛教文獻學者李孝友，在其所撰〈雲南佛教典籍庋藏概況〉文中，也說：「在南詔大理時期，傳至雲南的佛法當不止一個宗派。其中最盛的一派爲阿吒力教。這個教派是屬瑜伽密宗。」

由此可見，從現代學者的著述裏，將阿吒力教視爲密宗，已經成爲學術界的共同看法。但是，以筆者所知，似乎還未有人對阿吒力教的教義內涵作更精細的研判。到底這一教派是一種什麼樣的密教？與漢地密教、西藏密教又有何異同？這些問題都是佛教史上的重要環節，應該作進一步的釐淸。本文希望在這方面能作一初步探索。

㈡古代史料中的阿吒力教

「阿吒力」一詞，是梵語ācārya（巴利語ācariya）的譯音。在雲南古代史料裏，該詞又譯作阿闍梨、阿拶哩、阿左梨……等多種譯名。該詞的梵文原義，是指實德內滿、威儀外備、堪爲人師的佛教大德而言。在印度密教裏，則指那些能爲他人傳法、灌頂的上師。因此，白族將這種教派稱呼爲「阿吒力教」，與現代人稱呼西藏密教爲「喇嘛教」，都是依教派中的弘法者而有的名稱，稱呼方式頗爲相似。

依雲南古代史料所載，白族人之信仰密教教法，至遲在唐代已經開始，且爲統治階層所信奉。

昆明的雲南省立圖書館藏有唐昭宗乾寧元年（南詔安國聖治六年，西元894年）的寫經殘卷：〈護國司南鈔〉。該殘卷的卷一書題之後，載有「內供奉僧、崇聖寺主、密宗教主、賜紫沙門玄鑒集」字樣。這些文字可以提示我們若干信息。〈護國司南鈔〉是現存大理寫經中最早的一種，所集錄的是《仁王護國般若經》的註釋文字。集錄者玄鑒是當時大理崇聖寺的住持，也是南詔大內道場的僧官——「內供奉」與「賜紫沙門」。這些稱謂顯然都是當時統治者所認可（甚或勅賜）的。在這些稱謂中，且夾有「密宗教主」字樣。由此可以確信當時之「密宗」，已經是統治階層所支持的宗教信仰。

雖然「密宗教主」玄鑒的署名，尙未有「大阿左（闍）梨」（或阿吒力）的稱呼，但是此後的寫經與碑刻史料中，有「阿左梨」稱謂的，爲數甚多。而且，「阿吒力」（或「阿左梨」等）也等於是密教傳法師的稱謂。關於這一點，可以從下列諸例看出來：

⑴昆明的雲南省圖書館藏的宋寧宗嘉定十六年（1223）《大般若經》寫本，卷末題有「大理國灌頂大阿左梨趙泰昇敬造」字樣：背面又有「灌頂阿左梨釋智生爲法界有情等敬造」的硃印。此外，該館館藏的另一本宋代寫本：《息災觸淨散食次難咒棺啓請》一書的卷首也有「國師灌頂大阿左梨王德彰」的題署。

除了這些具有「灌頂大阿左梨」字樣的題署之外，另有其他寫本的題署爲「僧楊義隆」

（「光顯啓請散食浴像口囑白金剛小稽請」的南宋高宗紹興年間寫本的卷末硃印），以及「習密人董賢」（《八十華嚴》的明代刻本題跋）。這些不同的稱謂，都可以視爲密教行者的稱呼。「國師灌頂大阿左梨」一詞顯然是密教地位甚高的弘法者。而「僧」字雖爲一般顯密共用的稱呼，但是從「僧楊義隆」四字，也可看出此僧是一阿吒力。因爲阿吒力教的阿吒力，都是帶有家眷的「僧人」，而且不改俗姓、不用「釋」字爲姓。又加上「僧楊義隆」弘揚的是密教儀軌——「光顯啓請散食浴像口囑白金剛小稽請」，因此，也可視爲密教行者阿吒力。至於另一「習密人董賢」，更是大理白族阿吒力教的名師，是著名的董姓阿吒力世家中的第二十四代。可見「阿吒力」一詞在大理地區，不論古今，都是密教弘法者的同義語。

⑵明代的「鄧川大阿拶哩（即「阿吒力」）段公墓誌」云：「唐貞觀己丑年，觀音大士自乾竺來，率領段道超、楊法律等二十五姓之僧倫，開化此方，流傳密印。——迨致南詔奇王之朝，大興密教。」又云：「唐貞觀時，觀音大士自西域來，摩頂蒙氏，以主斯土。攝受段陀超等七人，爲阿吒力灌頂僧。」

這幾段墓誌銘中的傳說，雖有神話意味，但至少透露出大理地區密教之發展略史，以及白族人認爲「阿吒力教即大理密教」的若干消息。

儘管雲南的白族人認爲阿吒力教與密教並無差別，但是中國統治者並不全然同意。清朝康熙年間，政府曾經下了一道禁令，認爲阿吒力教不是佛教，也不是道教，應該禁絕。禁令云：「阿吒力教非釋非道，其求足以動衆，其說足以惑人。此固盛世之亂民，王法所必禁者也。」這種判定，與早期白族統治者以阿吒力爲國師的看法自是大相逕庭。而且，禁令中明文斥之爲「非釋非道」，更是否定了阿吒力教是佛法中的密教。

清朝的禁抑阿吒力教，也許有政治上的原因。但是，政府在禁令上明文地表示不承認阿吒力教是佛教，這便顯示出一個事實認同的問題，亦即阿吒力教必有其被認爲不是佛教的理由。否則，以一個泱泱大國，要禁抑邊地社會的宗教信仰，自可另立名目，並不必扭曲事實。

由這種角度來看阿吒力教，使人覺得它與密教之間的關係，必須要重新估量。輕率地將它與唐代開元間的密教，或日本、西藏的密教（或密宗）劃上等號，是不精確的。

㈢古代文物中所見的阿吒力教特質

迄今爲止，學術界還無法看到有關具體描述南詔大理時期阿吒力教教義體系的古代典籍。雖然有不少文獻描述到當地佛教，但是對教義都語焉不詳。因此，對該教的內涵，我們仍無法精確地把握。加上現存之當地佛教著述，如《滇釋記》等，大多成書於明清二代，距南詔大理之時代甚遠，不能貿然引以爲據。因此，本文擬暫以南詔大理時期的現存文物爲主，輔以元明文物，來對當地阿吒力教之性質，作一初步探索。所利用的文物，包含寫經、畫卷、佛像、碑銘等類，所提及的「大理國時代」，也包含元代以前的「後理國時代」。

寫本與刊本佛典

1990年八月，筆者在昆明的雲南省立圖書館，抄錄了該館圖書卡片中與大理佛教有關的佛教資料，加上雲南佛教文獻學者李孝友氏的大作：〈雲南佛教典籍庋藏概況〉一文中所提及的有關書目，共得到下列相關的佛典資料。茲分密教與顯教二類，排列如次：

甲、密教類：十種。

①《通用啓請儀軌》（一卷）、《海會八明四種化現歌贊》（一卷）：宋・大理國寫本。漢、梵、白文相雜。

②《受金剛大灌頂法淨壇內守護聖》：寫本。李孝友氏判定爲大理時代所寫。

③《大威德經》：宋・大理國寫本。

④《金剛大灌頂道場儀》：寫本。不詳年代。

⑤《金剛薩埵火瓮壇受灌儀》：寫本。不

詳年代。

⑥《大灌頂儀》：宋·大理國摩伽國三藏贊那屈多譯，大理國寫本。漢、梵、白文間雜。卷數不詳。

⑦《佛說灌頂藥師經疏》（十二卷）：東晉·帛尸梨蜜多羅譯。宋、大理、佚名白文註。大理寫本。存一卷。

⑧《光顯啓請散食浴像口囑白金剛小稽請》（一卷）：宋·釋楊義隆造。南宋紹興寫本，梵文白文批點。此書與雲南博物館藏之「諸佛菩薩金剛等啓請儀軌」全同。

⑨《息災觸淨散食次難咒棺啓請》（一卷）：宋·王德彰錄，南宋寫本。卷前、後皆署有「國師灌頂大阿左梨王德彰」字樣。

⑩《楞嚴解冤釋結道場儀》（三卷）：明·釋祖照撰。

乙、顯敎類：二十四種三十三部。

①《護國司南鈔》（五卷）：唐·釋玄鑒集，南詔安國聖治六年（894）寫本。此書僅存殘卷，爲天台智顗《仁王護國般若經疏》的註釋書。

②《仁王護國般若經》（二卷）：殘卷。宋·大理國佚名白文註，大理國寫本。此經寫本，雲南圖書館收有兩部。

③《大般若經》（六百卷）：宋·大理國灌頂大阿左梨趙泰昇寫本。殘存四十一卷。

④《千佛名經》（三卷）：明宣宗宣德二年（1427）刊本。爲明代大理妙蓮庵釋廣品所刻。

⑤《八十華嚴》：六種。宋代寫本一種，其餘皆爲明代刻本。其中一本（殘卷）現存雲南博物館。

⑥《法華經》：四種。皆爲明代之刊本或寫本。

⑦《金剛經》：宋·大理國寫本，共三種。

⑧《華嚴經（澄觀）疏》：宋·大理寫本。

⑨《金剛慧解分疏圈點》、《金剛慧解》：清·高鬲映撰。爲《金剛經》之註釋書。

⑩《金光明經》：明·雲南太和李知沂刻本。

⑪《金光明經疏》：唐·佚名集。宋·大理國寫本。

⑫《藥師經》：宋·大理國寫本。

⑬《圓覺經》：宋·大理國寫本。

⑭《圓覺經疏》：宋·大理國寫本。背面另寫大黑天神及白姐聖妃等賀儀。

⑮《楞嚴經》：宋·大理國寫本。

⑯《檀經》：明·大理國寫本。

⑰《慈悲道場梁皇懺法》：雲南麗江刻本，年代不詳。

⑱《萬佛洪名慈悲道場懺法》：明末刻本。

⑲《禮佛懺悔文》：宋·大理國寫本，白文批註。殘卷。

⑳《大華嚴方廣普賢滅罪稱讚佛名寶懺》：元·自周集，滇刻本，殘卷。

㉑《三壇外集》：清道光二十七年，淨泰錄。

㉒《大悲經》：宋·大理國寫本。

㉓《般若經》：宋·大理國寫本。

㉔《唯識論疏》：宋·大理國寫本。

上面所列舉的這幾十種佛書，當然只是南詔大理之阿吒力教史上的一小部分文獻。我們無法就此判定該教的全面特質。但是，藉此粗略地把握阿吒力教的某些特徵，相信還是可能的。下面幾點是筆者的初步推測：

⑴阿吒力敎是一種雜密成分甚濃，且強調祭儀的信仰

在密教類的十種佛典中，有七種是大理國時期的寫本，一種爲明代著述。另兩種寫本年代不詳。這十種佛典只有兩種是經典，其餘八種都是儀軌。

經典中的《大威德經》，爲李孝友氏之大作中所引，筆者不詳其譯者。依愚意，該經可能就是闍那崛多所譯的《大威德陀羅尼經》。是屬於雜密、陀羅尼法的經典。另一部《灌頂

藥師經疏》，是針對東晉・帛尸梨蜜多羅所譯的《灌頂藥師經》的註疏。帛尸梨蜜多羅一生譯書三部，目前僅存《灌頂經》（十二卷）一部而已，爲雜密部的經典。該經卷十二又名《灌頂拔除過罪生死得度經》，是講述藥師佛功德的經典，因此經末云該經又可稱爲《藥師琉璃光佛本願功德經》。所以，這部大理國寫本應該是對《灌頂經》第十二卷的註釋。

上述這兩部經都是屬於講求息災除障祈福的雜密法門，都還未進入純密階段。與東密的《大日經》、《金剛頂經》等純密階段的佛典，以及藏密的各種解脫法門的密續學說相比較，是相當膚淺的。

除了這兩部經典之外，其他八種寫本都是儀軌，且大多爲灌頂、啓請作法時所用。這類儀軌是應一般法會（如灌頂、息災、喪事等）而設的，並不是比較深度的修行儀軌（如藏密的綠度母法、東密的準提法等）。在密教的發展史上，東密的修行體系（即「祕密事相」）有四度加行、十八道、金胎兩界及護摩等各種行法。單單在灌頂方面，也有五種灌頂、三昧耶戒與印可等繁複的理論。在藏密方面，也有事部（所作）、行部、瑜伽部、無上瑜伽部，或生起、圓滿二次第等修法體系。其繁複龐雜的程度，是上列這些初階段的儀軌所遠不能及的。

綜合地看，上列這些密教史料所展現給我們的啓示，是大理地區有不少雜密色彩甚濃的祭儀信仰。這些信仰當然也可歸入密教信仰體系之中，但是卻只能視之爲膚淺的、初階的雜密信仰。與印度的眞言乘、金剛乘、東密，或藏密的理論體系的龐大複雜，都不能相提並論。因此，除非另有其他較高深的寫本密典出現，否則阿吒力教似只能被視爲「雜密」式的宗教信仰而已。

⑵阿吒力教是顯密兼修的

其次，顯教類佛典大部分都是宋代大理國寫本。這些宋代的大理國寫經包含有：《仁王護國般若》、《華嚴經》、《金剛經》、《藥師經》、《圓覺經》、《楞嚴經》、《大悲經》、《大般若經》及《唯識論疏》，並且有《禮佛懺悔文》。其中，《大般若經》還是「大理國灌頂大阿左梨趙泰昇」的寫本。可見宋代大理地區的阿吒力是相當重視顯教經典的。寫（大乘）經也是大乘顯教的信仰方式之一。而另一含有白文批註的寫本：《禮佛懺悔文》，所載也是顯教的修行方式。由此可見，大理國時代的阿吒力，是顯密合修的。這一點，從上列顯教類：《圓覺經疏》寫本背面另寫密教護法大黑天賀儀一事，可以窺見個中端倪。而且，在顯密佛法的承受比重方面，顯教的比例不會比密教輕。依上列的佛典資料看，阿吒力的信仰方式，大體是這樣的：

①成爲阿吒力，必須接受雜密的灌頂儀式。各種法會儀軌，也大體依循雜密的經軌，或加以發展改造而成。

②在學理上，大量吸收顯教教理，對於顯教的某些修行或信仰方式，也加以汲取。

這種顯密合修的方式，正象徵出阿吒力教在教義體系上還未能完全獨立。否則，就像東密、藏密的判教觀點一樣，獨立的密教在經典上必是尊崇密宗本續而輕視顯教經典的；在教主方面，必是高揚大日（法身）而稍抑釋迦（應身）的。阿吒力教在這方面，似乎還未能有教義上的獨立自覺。

⑶佛教教義主要來自中國漢地佛教

在這幾十種佛書之中，除了大灌頂儀是「摩伽國三藏贊那屈多」所譯之外，其餘諸書的來源，都可以追溯到中國。以顯教類佛典爲例，元代以後的佛典姑置不論，凡是在南詔、大理時期的寫本經論，全部是中國漢文佛典的抄寫。其中，《仁王經》還有白文批註。在密教類方面，《灌頂藥師經疏》是對漢文譯本《灌頂經》的部分批註。其他各書雖然內容無法詳考，但是從用詞遣字上也可以看出是取自中文佛典。如「啓請」、「儀軌」、「灌頂」、「金剛薩埵」、「息災」等都是中文密教典籍中的常用詞。在這些用語裏，我們看不出其中有

西藏密教語彙。因此，從上列這些佛書來推測，阿吒力教的內涵雖然可能含有白族的本主信仰成分，但是，其佛教思想，主要當來自中國內地的漢族佛教。

畫卷、佛像、碑銘

十二世紀大理畫工張勝溫的〈大理國梵像卷〉，是現藏台北故宮博物院的佛畫珍品。這幅長卷中也蘊涵有不少佛教史料。雖然其中有關阿吒力教的資料不多，但是多少也可以從中看出大理佛教的某些特質。茲以畫卷中人物爲例，略說如次：

⑴畫卷中載有禪宗祖師圖，內含迦葉、阿難、達磨、慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能、神會等人。可以推知大理國時代，禪宗已經進入當地。而且，傳承的人還與神會一系有關。

⑵其中觀世音類畫像多達十餘幅，可見當時的觀音信仰已極爲普遍。這些觀音像大多以觀世音的各種化身的形式出現，且夾雜有大理地區的傳說（如「梵僧觀世音」），可以看出是獨立的觀音信仰，而不是由西方三聖的淨土信仰所分化出來的。

⑶在佛教用語方面，十六羅漢的名稱，沿用玄奘譯本《大阿羅漢難提密多羅所說法住記》中的譯名：對於觀世音菩薩的描繪，除了當地流傳的觀世音之外，其餘顯密諸觀世音的名稱，大部分都來自中國。尤其是大悲、救苦、普門品觀世音，顯然都是漢地佛教的信仰。至於密教諸尊之可考者，如毗盧遮那佛、大日遍照佛、十一面觀音、大黑天神、訶梨帝母、蓮華部母等，也都是漢地慣用的密教譯名。此外，圖中並無明顯的西藏式譯名及西藏密教中所特有的尊像。即使是藏密所推尊的護法神大黑天，也同樣是我國密教典籍中所常見的。並不能據以論斷爲西藏佛教對大理的影響。由此可見中國漢地佛教對當地佛教影響比西藏深。

⑷其中的佛會圖有釋迦牟尼佛會、藥師琉璃光佛會、三會彌勒尊佛會，另又有文殊向維摩居士問疾圖，這些都是漢地顯教美術中有名的藝術作品。可見當時漢地顯教在大理也相當流行，並不是只有密教而已。比較獨特的是，畫卷中沒有阿彌陀佛，也沒有任何西方淨土的佛會圖。可見淨土信仰在當時並未在大理地區盛行。

⑸密教諸尊中，大日遍照（毗盧遮那）、蓮華部母等用詞，已有純密色彩。毗盧遮那佛是純密經典的說法者，蓮華部即觀音部，蓮華部母即觀世音菩薩，這也是純密之金剛、胎藏二界修法的分類用語。可見純密思想雖在阿吒力教資料中並不多見，但在大理國時期已經開始輸入。

除了張勝溫梵像卷之外，大理時期的其他現存佛教文物中，也有若干端緒可尋。1925年大理地震時，從當地崇聖寺三塔掉落出不少佛像，依邱宣充〈大理三塔佛教造像調查〉一文所載，計有下列各種：

⑴**佛像**：金剛界五佛——大日如來、阿閦佛、寶生佛、阿彌陀佛、不空成就佛。

⑵**菩薩像**：觀音、文殊、普賢、大勢至、地藏、除蓋障、虛空藏、迦葉菩薩等。

⑶**護法像**：大黑天、帝釋天、毗沙門天、吉祥天、伊舍那天、金剛夜叉明王、烏樞沙摩明王。

三塔中的主塔——千尋塔，在這次地震時還出現了金剛杵、金翅鳥等法器，以及唐代寫本《無垢淨光大陀羅尼經》。

這些佛像與法器，大部分都屬密教範圍，純密、雜密兼而有之。而唐代寫本《無垢淨光大陀羅尼經》則是敍述造塔功德的雜密經典。此外，在大理地區墓幢等石刻中，較常出現的《尊勝陀羅尼經》也是雜密經典。

1972年大理拆除五華樓時，曾留下不少碑石。目前可考的，有三塊宋碑，數十塊元碑。元碑的碑文雖然是元代所刻，但是距大理國時代不遠，且有與阿吒力教有關的記載。譬如：〈故神功梵德大阿左梨趙道宗墓碑〉：「祖曰泰（中略），上命都元帥也先公宣治三教，選泰爲大理僧官，四衆悅服。（中略）二十六年，雲南諸路都元帥也先八哈失賜職曰：玄通祕

法大阿左梨。（中略）公諱宗，號道宗。（中略）深通瑜伽而觀念精專。（中略）啓宣政分院，擢補神功梵德大阿左梨。」〈故大師白氏墓碑銘并序〉：「至天定三年癸丑，天軍南下，高通廬於會川，師保忠義，與高通同艱苦。至丙辰歲，高通復歸姚州，以師爲姚州僧長。（中略）師誨人以忠信，（中略）嚴持禁戒，終始如一。」

從這二段碑文，可以看出元代的大理地區，阿吒力教仍然是統治階層所支持的宗教。上列第一段碑文中的趙泰，被選爲大理僧官，並被賜僧職名銜爲「玄通祕法大阿左梨」。而趙道宗也被擢補爲「神功梵德大阿左梨」。第二段碑文中的白氏阿吒力則出任「姚州僧長」。

南詔時代已有僧官之設，此從前引玄鑒之爲南詔「內供奉僧、崇聖寺主、密宗教主、賜紫沙門」可知。大理時代也有前引王德彰之爲大理國「國師灌頂大阿左梨」等例可證。加上元代這些碑文，可以知道：一直到元代，當地僧官制度仍然沿襲著。佛教與政治的關係，也一直相當密切。

㈣結語

依據上面所列的資料，可以推知南詔大理時代，白族政權轄下的佛教確實具有濃厚的密教成分。這種被認爲是密教的阿吒力教信仰，是仍在雜密階段的「法術」式的信仰。因爲，當地的密教，雖偶有一、二純密名詞，但整體而言，仍未能形成像東密那種龐大複雜的獨立密教體系，與藏密之寧瑪、格魯、薩迦、噶舉等派的理論架構更不能相提並論。

依現存史料所見，阿吒力教重視的是灌頂、息災、祈福、度亡等現世信仰効益的實踐方式。依據現存各種文獻中的記錄，當地密教的理論性著述，連一本也未見流傳。有關白族佛教徒所撰的書，我們只能看到某些儀軌性的佛典或佛經的簡單註釋而已，像日僧空海的《十住心論》、藏僧宗喀巴的《菩提道次第論》這類理論性的書，在白族佛教地區，迄今仍未發現。因此，就宗教立場來看，白族的阿吒力教似乎只是密教外殼的展示而已，並沒有吸收到密教的核心內涵。

這種儀式化、外殼化的密教，缺乏崇高宗教精神來支撐，也沒有夠水準的思想體系作支柱，因此，演變成巫術式信仰的可能性是很大的。東晉・習鑿齒稱讚釋道安云：「師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整尋小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬。」

此中「無變化技術可以惑常人之耳目」的讚語，正可以用來作爲阿吒力教的反面特徵。因爲從各種古代文獻可知，歷代著名的阿吒力，多數都以「可以惑常人之耳目的變化技術」而馳名。這樣的宗教信仰，固然不能說對社會絕無益處，但卻很容易變成低級的民間巫術。尤其是在與白族的本主信仰相混之後，更是可能變質。本文前引的康熙年間的禁令，曾謂「阿吒力教非釋非道，其求足以動衆，其說足以惑人。此固盛世之亂民，王法所必禁者也。」這樣的評語，應該是阿吒力教變質後所給統治階層留下的印象。

由法術式的雜密，發展到理論體系完整的純密，是宗教發展上的進步現象。從現存史料，我們很遺憾地覺察到阿吒力教並未能有這樣的發展。

此外，關於阿吒力教的來源問題，固然有可能有印度僧人到白族地區傳教，但是數量並不多見。依據本文的考察，阿吒力教的教法（包括經典、儀軌等），主要仍然來自中國的漢地佛教。當地的顯密佛典，絕大部份都來自中國。因此，儘管阿吒力教的發展結果，與漢地佛教稍有距離（如在家阿吒力可以稱「僧」），但這是受到白族本身所具有的複雜條件的影響，與來源無涉。從種種跡象顯示，其教法主要來源之取自中國，是毫無疑義的。中國佛教對當地佛教的深遠影響，也確實不是印度或西藏佛教所可比擬的。

〔參考資料〕《雲南地方志佛教資料瑣編》（雲南民族出版社）；杜繼文主編《佛教史》。

大善地法（梵kuśala-mahā-bhūmikā dharmāḥ）

俱舍家所立六位心所之一。即與一切善心相應而俱起的心所法。《大毗婆沙論》卷四十二云（大正27·220b）：「若法唯在一切善心中可得，名大善地法。」共有十種，即：信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、勤、不害。此等十法周遍一切善心，故名大善。心王爲大善所行的依處，故名大善地。信等十法爲大善地所有之法，故名大善地法。《俱舍論》卷四云（大正29·19a）：「大善法地，名大善地。此中若法大善地所有，名大善地法。謂法恒於諸善心有，彼法是何？頌曰：信及不放逸，輕安捨慚愧，二根及不害，勤唯遍善心。」

《順正理論》卷十一在此十法外，別加厭、欣二法，而成十二法。俱舍家謂，厭緣苦集二諦，欣緣滅道二諦，不能於一心之中相互俱起，故無法周遍一切善心，而唯有十法。《成唯識論》卷六於此等十法之外，另加無癡，而成十一善法，且謂欣、不忿、不恨、不惱、不嫉與欲俱起，是無瞋的一分；謂厭、不慳、不憍與慧俱起，是無貪的一分；謂不覆、不誑、不諂是無貪癡的一分。此論所說與俱舍家所說不同。

◉附：《俱舍論》卷四（摘錄）

論曰：如是諸法，唯遍善心。此中信者，令心澄淨。有說：於諦實業果中，現前忍許，故名爲信。不放逸者，修諸善法，離諸不善法。復何名修？謂此於善，專注爲性。餘部經中，有如是釋：能守護心，名不放逸。輕安者，謂心堪任性。豈無經亦說有身輕安耶？雖非無說；此如身受，應知亦爾。

如何可立此爲覺支？應知此中身輕安者，身堪任性。復如何說此爲覺支？能順覺支，故無有失。以身輕安，能引覺支心輕安故。於餘亦見有是說耶？有。如經說：喜及順喜法，名喜覺支。瞋及瞋因緣，名瞋恚蓋。正見、正思惟、正勤，名慧蘊。思惟及勤，雖非慧性，隨順慧故，亦得慧名。故身輕安，順覺支故，得名無失。心平等性，無警覺性，說名爲捨。

如何可說於一心中，有警覺性，無警覺性，作意與捨，二相應起？豈不前說諸心心所，其相微細，難可了知。有雖難了，由審推度，而復可知。此最難知。謂相違背而不乖反。此有警覺；於餘則無。二既懸殊，有何乖反。若爾，不應同緣一境。或應一切皆互相應。如是種類所餘諸法，此中應求如彼理趣。今於此中，應知亦爾。慚愧二種，如後當釋。二根者，謂無貪無瞋。無癡善根，慧爲性故。前已說在大地法中，不重說爲大善地法。言不害者，謂無損惱。勤謂令心勇悍爲性。

〔參考資料〕《雜阿毗曇心論》卷二；《入阿毗達磨論》卷上；《顯揚聖教論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《大乘廣百論》；《俱舍論光記》卷四；《成唯識論述記》卷六（本）。

大智度論（梵Mahāprajñāpāramita-śastra）

一百卷。印度·龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯。詳稱《摩訶般若波羅蜜經釋論》，又稱《摩訶般若釋論》、《大慧度經集要》、《大智度經論》，簡稱《智度論》、《大論》、《智論》、《釋論》。收在《大正藏》第二十五冊。係《摩訶般若波羅蜜經》（《大品般若經》）的註釋書，與《百論》、《中論》、《十二門論》等三論合稱四論。

譯者鳩摩羅什（344～413，一說350～409）是龍樹系佛教的宣揚者，弘始三年（401）被後秦·姚興迎入長安後，應姚興之請，致力於經論的翻譯。弘始六年（404）譯出《摩訶般若波羅蜜經》，翌年譯出該經最具權威的註釋書（即本書）。

本書卷首有僧叡的序，序云（大正25·57b）：「經本既定，乃出此釋論，論之略本有十萬偈，偈有三十二字，并三百二十萬言，楚夏既乖，又有煩簡之異，三分除二，得此百卷，於大智三十萬言，玄章婉旨，朗然可見。」卷末的附記亦云：「論初三十四卷，解釋一

品，是全論具本。二品以下法師略之，取其要足以開釋文意而已，不復備其廣釋，得此百卷，若盡出之，將十倍於此。」即謂本書僅全譯龍樹原作之前三十四卷（相當於《大品般若經》之初品），三十四卷以下，因國人好簡之故，羅什將它作適當的節譯，而成爲現行的一百卷本。若將原論全部譯出，則篇幅將達現行本的十倍。

翻譯本論之際，佛教界正盛行《般若經》的研究，且諸說紛紜，待本論一出，諸說頓息。自南北朝至隋、初唐，華北地區特別盛行本論的研究，甚且形成學派。本論的內容涵蓋甚廣，無論哲理、歷史、地理，乃至僧團的實踐法規，皆有詳述。其所引用之經論遍及大小乘，如原始佛教聖典、部派佛教諸論書，及早期大乘佛教之《法華經》、《華嚴經》等，故本書亦成爲研究印度大乘佛教興起時代的重要資料，甚至可視爲大乘佛教的百科全書，對中國、日本的佛教學者有很大的影響。

目前本書的梵文本尚未被發現，但歐美、印度的學術界已陸續有人將漢譯本（部分）譯成法文、英文與德文。並視之爲大乘佛教的淵藪，而加以研究。其中，比利時神父拉莫特（E. Lamotte）對此書的研究與法文翻譯（前三十四卷），尤爲國際學術界所推重。此外，自敦煌及新疆所挖掘出的古寫本，題有「摩訶般若波羅蜜優婆提舍」等字，以此古本與現行本相較，則知現行本中有不少脫誤之處。

註釋書有慧影《大智度論疏》二十四卷、僧侃《大智度論疏》十四卷、曇影《大智度論疏》十五卷、慧遠《大智度論抄》二十卷、僧肇《大智度論抄》八卷等。

自1975年以後，台灣佛學界研究本論者，漸有其人。游祥洲多次開設《大智度論》研習班，作育不少學子。中文標點本在印順標點之後，也曾風行一時。此外，郭忠生在《諦觀》雜誌上所連載的有關拉莫特法文相關作品的中譯，對台灣學術界也有若干啓發與激盪。1992年印順口述、昭慧記錄的《大智度論之作者及其翻譯》出版，此書可視爲印順對近代學者之「大智度論研究」的總評。該文提要請參閱附二。

◉附一：李安〈大智度論〉（摘錄自《中國佛教》第三冊）

一百卷。龍樹造，姚秦・弘始四年（402）夏，鳩摩羅什於長安逍遙園中西明閣上創譯，至七年十二月二十七日乃訖（見《大智度論記》和《開元釋教錄》）。收在《大正藏》第二十五册。此論是解釋《摩訶般若波羅蜜經》（也稱《大品般若》，即一再翻譯過的《放光般若》、《光贊般若》和後來唐・玄奘譯的《大般若經》第二分）的論著。首緣起第一，略述佛說摩訶般若波羅蜜的因緣。繼釋經初品中如是我聞一時第二，乃至釋初品中信持無三毒第五十二，是爲釋〈序品〉第一。順次以下釋〈報應品〉（即〈奉鉢品〉）第二，乃至釋〈囑累品〉第九十，是爲釋摩訶衍（大乘）論。般若波羅蜜，摩訶衍一義，但名字異（論卷四十六）。摩訶衍空般若波羅蜜亦空，空又一故（卷五十二）所以《大智度論》釋般若也就是釋摩訶衍論。《龍樹論》說他著有《優婆提舍》（論議）十萬頌，這種體裁是解釋經文並加以發揮的，可能就是指的《大智度論》。

羅什譯《大智度論》不久，又兼譯《大品般若》，首先對舊譯用原文作了訂正，以後又據《大智度論》再次改動經文，並從經本楷定論義。如於《大品般若》品目名稱的確定，就是以釋論精神作依據，對《光讚》、《放光》的品目有所整理改定，把〈序品〉之外的各品都改動了，一方面對舊本略有開合，另一方面改定了一些品名。在改定中還可以看出貫徹龍樹釋論的精神之處。最明顯的要算第七品。羅什名這品爲〈三假名〉（法假、受假、名假），而《放光》名爲〈行品〉，《光讚》名爲〈分別空品〉，玄奘譯的《大般若經・二分》又標〈善現（須菩提）品〉，都不能像羅什用「三假」一名那樣能表現出這一品的主要內容。

三假不僅是這一品的中心，也是全經的中心，在龍樹看來，般若的整個精神就在以假成空，以假顯空。主要以三假貫徹於般若的全體，從而構成空觀。《大智度論》對般若學的重要於此可見。

此論的譯本一百卷，尚非全譯。僧叡在〈大智釋論序〉中說：「論之略本有十萬偈，偈有三十二字，並三百二十萬言。胡夏既乖，又有繁簡之異，三分除二，得此百卷，於大智三十萬言，玄章婉旨朗然可見。」只有論的初品三十四卷解釋經文初品的一品，是全譯出的。二品以下，羅什認爲華人喜簡，不習慣於繁瑣議論，只略取其要，以釋經文大意，不再備譯廣釋，仍有一百卷。因爲經文初品主要闡述名相事數，恰是二百多年來中國佛學家一直搞不清楚的問題，詳譯出來，原原本本地加以解釋，就可適應學者研究的要求；至於其餘闡明義理部分，簡化一些也無妨，因此刪節不少，三分除二。

此論的體裁，〈大智釋論序〉中說：「其爲論也，初辭擬之，必標衆異以盡美；卒成之終，則舉無執以盡善。」就是說光舉出對法相的各種不同解釋，以此爲盡美；最後歸結爲無相，實相，以此爲盡善。這種方法在論的初分尤爲明顯。

龍樹所著的《大智度論》等書中，大小乘的最初交涉，歷歷可見。

⑴龍樹所講的空，是般若波羅蜜的中道實相，以二諦相即來解釋實相，從眞諦來看是空，從俗諦來看是有，既看到空，也看到非空，同時又不著兩邊，於是便成爲非有（空）非非有（非空）的中道，即般若波羅蜜。所以論第十八卷中說：「若人入此三門，則知佛法義不相違背，能知是事即是波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毗曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入蜫勒門則墮有無中。」可見龍樹所主張的是中道實相。

⑵此論性質本非毗曇，當時大乘無獨立毗曇，其分別法相所資自必取諸小乘。不同小乘的意義而同小乘的體例。《智論》於小乘毗曇引文不下三十餘處。

⑶大乘小乘對舉，境行果三法法皆對。大小乘有以境爲對的：聲聞乘多說衆生空，佛乘說衆生空法空（卷四）。聲聞中無犍闥婆城喻，有種種無常喻；色如衆沫，受如泡，想如野馬，行如芭蕉，識如幻等（卷六）。大小乘有以行爲對的：阿毗曇義中，是空解脫門緣苦諦攝五衆，無相解脫門緣一法所謂數緣盡，無作解脫門緣三諦攝五衆。摩訶衍義中是三解脫門緣諸法實相，以是三解脫門觀世間即是涅槃（卷二十）。大小乘有以果爲對的：聲聞極大思維所斷結生分住分滅分三時斷；佛則不爾，一生分時盡斷。聲聞人見諦所斷結使生時斷、思惟所斷三時滅；佛則見諦所斷思惟所斷無異。聲聞人初入聖道時，入時與達時異；佛則一心中亦入亦達。聲聞人有二種解脫：煩惱解脫、少障解脫；佛有一切煩惱解脫，亦有一切法障解脫。佛自然得智慧，諸聲聞人隨敎道行得（卷二十四）。

⑷小乘也說大乘慈，以樂與衆生故。《增一阿含》中說有五功德；慈心於「摩訶衍經」處處說其功德，如《明網菩薩經》中說菩薩處衆生中行三十二種惡，漸漸增廣轉成大悲（卷二十）。

⑸大乘不離小乘。三十七品，三三昧等皆聲聞法，菩薩用三十七品到涅槃城，用三三昧入城三門，而以四禪、四空、四無量、八背捨、八勝處、九次第定、十一切處試心知得柔軟自在，隨後能入。

⑹般若必以空爲用。佛法中不可得空，於諸法無所礙；因是不可得空，說一切佛法十二部經，譬如虛空，本無所有，而一切物皆依其長成（卷二十五）。

⑺同一事而有二種意義。般若有二種：㈠與諸天聲聞菩薩共說，㈡與十住具足菩薩說（卷三十四）。無所得有二種：㈠所求不如意名無所得，㈡實相無決定名無所得（卷十八）。

⑻備舉兩端。諸佛二種說法：先分別諸法，

後說畢竟空（卷二十六）。法亦有二種：一者三藏十二部法聚，二者三學聖道解脫涅槃法義（卷二十二）。觀相有二種：一者觀一切法有相，地重水濕風動火揚，二者觀一切法無相，和合因緣生無自性（卷十八）。菩薩行有二種：一者觀一切法自性本空，二者從不捨離一切衆生（參照歐陽漸的〈大智度論初品序〉）。

《大智度論》於釋義中，繁徵博引，保存了許多已散佚而有價值的論議。如羅睺羅的《讚般若偈》二十一頌，對般若性德的各方面描寫得很徹底，特別第四頌把佛、般若、涅槃統一起來，認爲是「三則一相，其實無有異」。又第十六頌：「言說爲世俗，憐愍一切故，假名說諸法，雖說而不說。」提出說而不說，把俗諦和眞諦統一了起來。

《蜫勒論》失傳難考，《智論》卷十八謂其中有隨相門、對治門等種種諸門。隨相謂：「但說自淨其意，則知諸心數法已說；但說四念處，當知已說四正勤等餘門。何以故？同相同緣故。對治門如但說四顚倒，當知已有四念處義，譬如說藥已知其病，說病已知其藥。」由此可推知《蜫勒論》門的一般體例。

龍樹的《大智度論》、《中論》、《十二門論》和提婆的《百論》這四部論，構成一個完整的體系，各論之間有著內在的聯繫。如僧叡在〈中論序〉中說：「百論治外以閑邪，斯文祛內以流滯，大智釋論之淵博，十二門觀之精詣，尋斯四者，眞若日月入懷，無不朗然鑒徹矣！」在〈大智釋論序〉裏，僧叡更詳細地說到這一組織的內在關係：「釋所不盡，則立論以明之；論其未辨，則寄折中以定之。使靈篇無難喻之章，千載悟作者之旨，信若人之功矣。」就是說《智論》是依經作釋，解釋不能完全窮盡義理，因而立論以明之。「論」指《中論》、《十二門論》，《智論》所沒有完全講清楚的，《中論》等則以「折中」（即中道）的思想予以決定。換句話說，三論全部歸宿於中道。

後來隋・吉藏創立三論宗，弘揚關河三論，不把《大智度論》列入，也是因爲「秦人好簡」，就把百卷大部的《智論》除外，而四論的整個學說體系不算完備，實爲可惜。

東晉・慧遠曾把《智論》節抄成二十卷的略本，在〈大智論抄序〉中說：「輒依經立本，繫以問論，正其位分使類各有屬。謹與同止諸僧共別撰以爲集要，凡二十卷，雖不足增暉聖典，庶無大謬。」這也是爲的適應華人好簡的習慣，可惜僅存載在《出三藏記集》中的序文而已。註《智論》的書有南北朝時蜀地潼州遷善寺沙門釋慧影抄撰的《大智度論疏》，但已殘佚，僅存第一、第六、第十五、第十七與第二十四卷，也不完全。

◉附二：印順述・昭慧記〈大智度論之作者及其翻譯〉提要

本文之作，算是對近世學界質疑《大智度論》作者問題的一個總回應。

《大智度論》（以下簡稱《智論》），是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，目前梵本無存，僅有漢文譯本，爲鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯。

《智論》作者，向來傳是龍樹（Nāgārjuna）。但是近代學者如比利時的Lamotte，日本的干潟龍祥、平川彰和加藤純章，對此定論或則否定，或則修正。否定者如Lamotte，認爲《智論》並非龍樹所作，而係某一西北印度說一切有部而轉學大乘之學者所造。修正者如干潟龍祥，雖仍肯定《智論》爲龍樹所作，但是以爲鳩摩羅什在漢譯過程中已有所增修。加藤純章甚至認爲：作者不但不是龍樹，而且很可能來過西域，在此完成；羅什也參與此一著作。這些觀點，詳見於下列論文：

⑴Lamotte著・郭忠生譯《大智度論之作者及其翻譯》（《諦觀》第六十二期，1990年七月，97～179頁）。

⑵干潟龍祥著《大智度論の作者について》（《印度學佛教學研究》第七卷第一號，昭和三十三年十二月，1～12頁）。

⑶平川彰著《十住毗婆沙論の著者について》（《印度學佛教學研究》第五卷第二號，昭和三十二年三月，176～181頁）。

⑷加藤純章著．宏音譯《大智度論的世界》（《諦觀》第五十二期，1988年元月，1～47頁）。

對於龍樹造論的古說，學者們不同程度的否定性結論，我覺得值得商榷。審視其論議，往往未能把握論典的特色，未曾考量翻譯的過程，所以錯誤層出不窮。但八六老僧，已是衰病餘生，不能完成寫作的心願了！虧得昭慧法師願意發心，所以特爲他提供些資料，敍說些我的意見，由他整理，寫出，發表，以盡中國佛弟子應盡的一分責任！

本文從論典的著作與翻譯兩條線索，將這些錯誤指陳出來，而達成與諸學者不同的結論：贊成龍樹造論的古說，否認羅什增修甚或參與造論的說法。

第一章分四節，談《智論》翻譯的相關問題。第一節先從古代佛典漢譯的程序談起。古代的譯經，是集體事業；口譯、筆受，各有其人。是故若因《智論》內文有些疑似非龍樹原文，就想像爲羅什之所「加筆改變」，那是對譯經程序太過隔閡了。《智論》之筆受者爲僧叡等，譯本縱有增修，也斷非出自羅什手筆，這是可以肯定的。

第二節針對《智論》廣本「千卷」的傳說，及學者進一步的重重誤解，提出辨正。我以爲：一切誤解，源於對「經論會編而成百卷，論文實有七十卷」以及「一般釋論，皆先廣而後略」此二事實之忽略。《智論》二品以下，確是「三分除二」的略譯；廣本則約有一三六卷，絕無「千有餘卷」之可能。

第三節針對干潟龍祥的「羅什加筆」之說，提出不同看法。《智論》中許多「秦言」、「天竺語法」之類按語，固非本論之原文，卻也絕非羅什個人獨出心裁的增益，而是古代譯經者爲便於國人閱讀而夾註名相的慣例。而且這些夾註，也不是羅什「加筆」，而是僧叡等所附加上去的。

第四節述介《智論》的口譯者鳩摩羅什與筆受者僧叡。羅什向莎車王子學習大乘，這有罽賓大乘佛法的學統；明乎此，則對羅什大乘學之傳承與其漢譯《智論》之事，當不會感覺離奇。僧叡有文學素養，玄理之悟性亦高，但他對事相的分辨，往往失之粗糙，所以會有《智論》「千有餘卷」的誤傳。此外，他在《智論》譯文方面，名相用語也往往前後不一，這種情形，出在同一論本上，是不太理想的。

第二章分八節以證明古說——《智論》確爲龍樹所造。第一節先宏觀《智論》對佛法的根本立場：諸佛以無量方便力，爲種種衆生說種種法門。無智則由此開展種種異說而互不相容；有智則於一切法門，莫不能知諸法實相。論主本此立場以出入諸家，包容異說而抉擇深義，其中所涉，涵括當時全印各學派的一切法門，絕不止於說一切有部義。

此下兩節，分析《智論》對當時部派論義的看法。第二節「《大智度論》與毗曇門」，分成二項，論其與說一切有部及犢子部的關聯。在說一切有部方面，《智論》名相大抵採取《品類足論》的說法；對主流學派的《發智》、《大毗婆沙》論義，常是採取嚴厲批判的態度，反而傾向非主流的西方師或外國師。由此肯定作者決非由正統有部之迦濕彌羅師而轉入大乘。在犢子部方面，《智論》取其以五法藏攝一切法之說；而「不可說」或「受假施設」亦源於犢子部義，只是後者單約「我」而說，《智論》則通約「我、法」而論。故平川彰以爲《十住毗婆沙論》採五法藏說，而《智論》卻採批判立場，兩論立場相違，由此而對兩論作者同爲龍樹之說審愼存疑，這可說是一種誤解。

第三節分述《智論》取空門之「法空」義，而揀別方廣道人的惡取空，取蜫勒門論（優波提舍）之釋經方法。此二門皆與大衆部思想有關，且論主又採大衆部之佛陀觀等思想。由此可知：Lamotte認爲論主「對大衆部表現出

無言之輕蔑，而在其著作中未置一詞」，由此推定他可能爲西北印說一切有部之比丘，殊屬不當。

第四節論「三藏與四藏」，說一切有部不立雜藏，而對偈頌與傳說，採保留態度。由此看出《智論》充分引用偈頌傳說以爲佛法定量之風格，與有部截然不同；亦知Lamotte將《智論》所引當作是「說一切有部之雜藏」，爲一大錯誤。《智論》所引結集律藏內容，採自有部之《十誦律》，故論主應是從有部《十誦律》系而非從採取《根有律》之迦濕彌羅系出家。

第五節將佛教的「中國」與「邊地」定義作一述介。釋尊所不曾遊化之地區，即爲「邊地」或「弊生處」。干潟龍祥以爲：《智論》將南印文化大國安陀羅（Andhra）作爲「弊生處」，顯係羅什面對中華文化國之豪奢生活而作此稱。這其實是不知「邊地」定義而引起的誤解。以此證明羅什「加筆」是不成的。

第六節「南天竺與北天竺」。Lamotte以爲《智論》偏好採用北天竺的傳說故事，以此推論作者爲西北印學者。其實此類傳說，往往爲一切部派之所共有，人名、地名則依部派流傳而容或不同。而《智論》所引本生、譬喩，普及全印，雖於北印地區極爲熟悉，卻絕不限於述北天竺事，反而與南印度有密切關係——從其對南印四十二字母之解說可知。是故對於《智論》作者是「案達羅王朝時南印度人龍樹」之古說，應予以信賴。

第七節「《大智度論》與大乘經論」，先針對平川彰所提《十住毗婆沙論》與《智論》之「五種異議」加以分析，以證明二論作者同爲一人，毋須「存疑」。其次，由於龍樹高壽，故《智論》引述弟子提婆（Āryadeva）及再傳弟子羅睺羅（Rāhulabhadra）之作品，亦非絕無可能。末後對Lamotte列舉《智論》所引大乘經之資料稍事更正，並附帶一提早期大乘經中之「如來藏」思想，其集出年代，並不晚於龍樹。

最後在第八節，述介龍樹其人其事。其前期著作，如《中論》等，重在遮破異執，並開顯三乘不二之深觀；後期著作如《智論》等，則依不二深觀廣明菩薩大行。二者風格不同，並不能據此以斷定《智論》作者絕非《中論》作者；Lamotte卻有如此結論，未免過於輕率。

至於《智論》不爲印、藏後期中觀學派諸師所知，這是由於龍樹學一度中衰的緣故，不能以此證明《智論》非龍樹所造。

而經論原文，在流傳中每不免有所增刪，但《智論》無其他版本可資比較，也就無從決定；但這決非等於鳩摩羅什之所加筆。

《大智度論》對千餘年來的中國佛學，影響極其深遠。早年研讀斯論，曾將相關論義，分別類集，對本論用心不少。也曾有意依此寫就專篇，說明龍樹對佛法的完整看法，但因時間不充分，這一心願未能完成。

外國學者對《智論》作者的看法，我近來才透過期刊譯文而得悉其詳。他們能突破語文障礙，而研究這部僅存漢譯的大乘重要論典，其資料蒐羅之豐，其用力之勤，皆殊爲難得。我雖完全不同意他們的論點，卻因此一增上緣而促成本文的撰述，少分達成早年的心願。這只能說是「因緣不可思議」吧！

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷二、卷八、卷十；《法經錄》卷五；《大唐內典錄》卷三、卷五；《續高僧傳》卷十二。

大悲闡提

「闡提」即「一闡提」（icchantika）之略稱，指不能成佛之極惡衆生。但此大悲闡提則係指誓願度盡一切衆生，而終使自己無法成佛的大菩薩而言。爲法相宗所立。如《入楞伽經》所載，闡提有二，其一爲斷善根闡提，其二爲菩薩闡提。大悲闡提即法相宗據此菩薩闡提所立的；又稱有性闡提。蓋大悲菩薩發大悲心，誓願度盡一切衆生始成佛，但因衆生無量無邊，無性有情畢竟不能成佛，故爲願力所拘

礙，終致失去成佛之時機而永止於因位，因此稱為闡提。窺基《唯識論樞要》卷上（本）云（大正43·610c）：「楞伽所說二種闡提，（中略）後是菩薩具大悲者。（中略）以眾生界無盡時故，無性有情不成佛故，大悲菩薩無成佛期。」又謂（大正43·611a）：「闡提有三：(一)斷善根，(二)大悲，(三)無性。（中略）(一)因成果不成，謂大悲闡提。」

屬於大悲闡提的菩薩有：觀音、文殊、地藏等諸大士。經典中雖載明此等菩薩或於過去成佛，或於未來成佛，然彼等為利他攝化之事，實際上不能得佛果，成佛之事僅是暫且示現而已。

此外，《唯識論了義燈》謂，大悲闡提菩薩以盡生界之願未滿足、未學佛之威儀、未斷佛果之障，故不能成佛得果；《唯識論同學鈔》卷一之二謂，大悲闡提雖有成佛、不成佛二說，而以不成佛為該宗定說。眞言宗之《續宗義決擇集》卷八載，於大智門成佛，於大悲門不成佛；《續續宗義決擇集》卷七載，三祇百劫之因行不可空，為酬因行而必成就果德，故大悲闡提可成佛。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷二十一。

大悲懺法

佛教法會儀式之一。又稱大悲懺。係以觀世音菩薩為主尊，以持誦大悲咒為主要內容的懺法。茲依香港東普陀寺所舉行的大悲懺，記其次第如下：

(1)三稱「南無大悲觀世音菩薩」。

(2)唱「一心頂禮十方常住三寶」，再唱願文。

(3)一心頂禮本師釋迦牟尼世尊，並一心頂禮阿彌陀世尊、千光王靜住世尊、諸佛世尊、正法明世尊、大悲心大陀羅尼神妙章句、觀音所說諸陀羅尼、千手千眼大慈大悲觀世音自在菩薩、大勢至菩薩、總持王菩薩、日光菩薩、月光菩薩、寶王菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩、華嚴菩薩、大莊嚴菩薩、寶藏菩薩、德藏菩薩、金剛藏菩薩、虛空藏菩薩、彌勒菩薩、普賢菩薩、文殊師利菩薩等菩薩，接著頂禮迦葉尊者、天台教觀四明尊者法智大師，最後頂禮善吒梵摩瞿婆伽天子、四王天龍八部、童目天女、虛空神、江海神、泉源神、河沼神、藥草樹林神、舍宅神、水神、火神、風神、土神、山神、地神、宮殿神等一切眷屬。此段係為勸請諸佛、諸菩薩、諸神而唱者。

(4)引用經文。

(5)十稱「南無大悲觀世音」，隨著引磬一擊即唱一字。

(6)唱《大悲心陀羅尼經》之中的「我若向刀山……自得大智慧。」

(7)十聲「南無觀世音菩薩」，十聲「南無阿彌陀佛」。

(8)引用唱念《大悲心陀羅尼經》中有關觀世音菩薩所說最重要的經文：「世尊！若諸眾生，誦持大悲神咒墮三惡道者，我誓不成正覺。誦持大悲神咒者，若不生諸佛國者，我誓不成正覺。誦持大悲神咒者，若不得無量三昧辯才者，我誓不成正覺。誦持大悲神咒者，於現在生中，一切所求若不果遂者，不得為大悲心陀羅尼也。」

(9)讀大悲咒本咒。

(10)讀本咒後之經文。

(11)唱「南無十方佛、本師釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、千光王靜住佛、廣大圓滿無礙大悲心大陀羅尼、千手千眼觀世音菩薩、大勢至菩薩、總持王菩薩」，且繞行。

(12)最後唱三自歸，三稱「南無大悲觀世音菩薩」。

唐·伽梵達磨所譯《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，略稱《大悲心陀羅尼經》，係大悲懺法之核心依據。此經翻譯的年代不詳，據傳，唐高宗永徽、顯慶年間（650～660），伽梵達磨曾譯出《大悲心陀羅尼經》、《千手千眼觀世音菩薩治病合藥經》。又，金剛智、菩提流支、不空等亦曾譯出大悲咒，但長期被讀誦者係伽梵達磨譯本。

在採用《大悲心陀羅尼經》本呪部分之前，所附加的「南無大悲觀世音」以下，至「我若同畜生自得大智慧」經文，係出自《大正藏》第八十五册所收錄的《大悲啓請》，此乃以大英博物館藏的敦煌本（S.2560）爲底本。此《大悲啓請》題名之下，有文云（大正85・1295b）：「准經，凡欲受持，先志心念阿彌陀佛三遍。緣阿彌陀佛是觀音本師矣。」係將阿彌陀佛信仰與觀音信仰合而爲一。

此《大悲啓請》完成於何時，已不得而知。但依此可知唐代以降，敦煌地方亦讀誦大悲呪。此外，唐代宗密，也撰有《圓覺經道場修證儀》；活躍於唐末五代的永明延壽，在記述自己日常行持的《百八門》中，也包含有大悲心陀羅尼之讀誦。另外，四明知禮之門人則全所編的《四明法智尊者實錄》（收在《四明尊者教行錄》卷七）中，有《千手千眼大悲心呪行法》一卷及「大悲懺法三七晝夜一十遍」的記錄。由此可知，大悲懺法的組織者係宋代的四明知禮。《大正藏》第四十六册，收錄有題爲四明沙門知禮所作的《千手眼大悲心呪行法》一卷。

此大悲心呪行法係從《大悲心陀羅尼經》取出本呪，再取經文重新組織爲本呪前後之文而成。最初之「一心頂禮」以下之諸佛、諸菩薩、諸神名，皆出自《大悲心陀羅尼經》，如此將經文加以組織成懺法，可說是四明知禮的功勞。一般認爲，知禮所組織成的懺法，主要是根據天台六祖湛然的《法華三昧行事運想補助儀》。將所謂《大悲心陀羅尼經》未組織的經文，分類組織成(1)嚴道場、(2)淨三業、(3)結界、(4)修供養、(5)請三寶諸天、(6)讚歎伸誠、(7)作禮、(8)發願持呪、(9)懺悔、(10)修觀行等十科。此由《大悲心陀羅尼經》與《大悲心呪行法》的對照即可得知。

清代寶華山律師讀體（1601～1679），曾摘取若干知禮《千手眼大悲心呪行法》的文字，廢除根據天台懺法而來的十科分類，而重新加以組織。此外，淸・康熙六十年（1795），嘉禾沙門寂暹合刻大悲懺法，至嘉慶二十四年（1819），又曾參閱數本，重新編輯。現在《卍續藏》所收錄的大悲懺法，即是寂暹所重輯者。比較此《卍續藏》本大悲懺法與香港流布的大悲懺法（香港佛教流通處出版），內容稍有出入；其中最大的差異是：香港在「一心頂禮」的佛菩薩名中有「天台教觀四明尊者法智大師」之名。《卍續藏》本的大悲懺法，可能是在寶華山律師讀體刪文重纂時，不取四明知禮的十科分類，而於其時刪除四明之名。

香港妙法精舍出版的《念誦儀規》中，有「觀世音菩薩聖誕祝儀」（農曆二月十九日、六月十九日、九月十九日），爲唱念大悲呪的行法。又，從《觀音經呪靈感輯略》之類的書籍來看，其大悲懺法是由《觀音經》、《般若心經》、《白衣大士神呪》、《六字大明呪》、《佛說七俱胝佛母準提大明陀羅尼》、《大悲呪》、《讚觀音菩薩偈》、《回向偈》所構成。

〔參考資料〕 鎌田茂雄《中國の佛教儀禮》。

大報恩寺❶

位於江蘇江寧縣城（南京）南一里的聚寶門外。號聚寶山。原名建初寺，乃三國吳・赤烏年間（238～250），康僧會請來佛舍利，吳大帝爲之所建。後迭經興敗。晉代改名長干寺，梁武帝詔修長干塔。宋代改稱天禧寺，並建聖感塔。元・至元年間（1264～1294），改名元興天禧慈恩旌忠寺；元末毀於兵火。明・永樂十年（1412）勅令重建，賜額「大報恩寺」。嘉靖（1522～1566）末年又遭回祿，其後屢有重修。康僧會之後，慧達、法曠、明徹、僧祐、玄則、法安等均曾住此寺。

明成祖於永樂十年重修此寺，時於寺內造一雄麗輝煌的大報恩寺琉璃塔，費時十九年，至宣德六年（1431）完成。該塔係依大內圖式而造，八面九級，高約七十九公尺，此等高度爲中國古代佛塔中所少見。外壁以白色琉璃磚砌成，每面磚上均刻有佛像。自一級至九級，

所用磚數相等，磚的體積則按級縮小。磚上佛像，面目畢肖，第一層四周鐫四天王、金剛護法神，中鐫如來像。塔頂冠以黃金寶頂，上掛鐵索八條、鐵圈九個，並以巨珠爲飾。工程浩大，造型亦美，惜毀於清代太平天國之亂（1851～1861）。民國三十一年（1942），於舊址發現唐．玄奘頂骨；三十三年於此建塔安置，稱之爲三藏塔，係四面五層的磚造建築。

全寺主要建築除琉璃塔外，原有天王殿、大雄寶殿、佛殿、觀音殿、祖師堂等殿宇樓閣二十餘座，以及各大宗派的講堂、佛經印刷場等，但現僅存殿宇一進、「大報恩寺碑」一通。

大報恩寺❷

日本新義眞言宗智山派寺院。位於京都市上京區溝前町。世稱千本釋迦堂。據寺傳所載，此寺草創於用明天皇。一說由岸高捨宅爲寺，請如琳任開山。初爲俱舍、天台、眞言兼學的道場，後屬天台宗。

承久三年（1221）營造堂宇，安置釋迦佛及十大弟子像。貞治二年（1363），足利尊氏於本寺修涅槃講，爾後成爲恆例。天正年間（1573～1591），豐臣秀吉毀山門，將藏經移往北野社。元和五年（1619），本寺被賜予智山元壽後，改屬新義眞言宗。

寺域三千六百餘坪，東有寶篋印塔。本堂爲單層建築，被指定爲特別保護建造物。此外，本尊釋迦佛坐像、十大弟子像、觀音像（木造，運慶作）、誕生佛像（銅造），及地藏菩薩像等，被指定爲國寶。

大雄寶殿

我國佛教寺院中供奉佛像的正殿。或稱大殿，日本則稱之爲金堂。「大雄」爲佛的德號，因此，凡是寺院中之大雄寶殿，所供奉之主尊必定是佛像，而非菩薩或護法像。

殿內所供奉的佛像，主要爲釋迦牟尼佛，但也有例外的情形，茲略述如下：

⑴**釋迦牟尼佛**：有各種不同的姿勢，主要有兩種，其一爲成道相，結跏趺坐，左手橫置左足上，結定印，右手直伸下垂，作觸地印。其二爲說法相，結跏趺坐，左手橫置左足上，右手向上屈指作環形，結說法印。另有一種立像，稱作旃檀佛像，乃左手下垂，右手屈臂上伸。一般多於釋迦牟尼佛像旁塑有二比丘像，即迦葉尊者與阿難尊者。

⑵**三身佛**：係根據大乘教理而塑。當中一尊爲法身佛，即毗盧遮那佛；左尊爲報身佛，即盧舍那佛；右尊爲應身佛，即釋迦牟尼佛。

⑶**三世佛**：代表中、東、西三方不同世界的佛。俗稱三寶佛。中間一尊爲釋迦牟尼佛；左尊爲東方淨琉璃世界的藥師琉璃光佛，結跏趺坐，左手持鉢，右手持藥丸；右尊爲西方極樂世界的阿彌陀佛，結跏趺坐，雙手疊置足上，掌中有一蓮臺，表示接引衆生。三世佛之旁各有二菩薩立像或坐像；釋迦牟尼佛旁爲文殊菩薩、普賢菩薩；藥師佛旁爲日光菩薩、月光菩薩；阿彌陀佛旁爲觀世音菩薩、大勢至菩薩。此外，又有以三世佛代表過去、未來、現在三世，正中爲現在佛，即釋迦牟尼佛；東邊爲過去的迦葉佛；西邊爲未來的彌勒佛。

⑷**五方佛**：以五尊佛分別闡釋佛的意義。正中爲法身毗盧遮那佛。左手第一尊爲南方寶生佛，表佛德；第二尊爲東方阿閦佛，表覺性。右手第一尊爲西方阿彌陀佛，表智慧；第二尊爲北方不空成就佛，表事業。

大圓鏡智（梵 ādarśa-jñāna，藏 me loṅ lta bu-ḥi ye śes）

又作大圓鑑智。謂可如實映現一切法之佛智。法相宗所說的四智之一，由轉第八識（阿賴耶識）而得。亦即在證入佛果之時，阿賴耶識捨斷一切煩惱習氣，轉依而成純粹的無漏智。此智能明察三世一切諸法，萬德圓滿，無所欠缺，猶如大圓鏡之能顯現一切色像，故稱爲大圓鏡智。《廣釋菩提心論》卷四云（大正32．572a）：「大圓鏡智，是智遠離我、我所

相，及離能取、所取分別，不雜一切煩惱垢染，於一切所緣、所行、所知相中，不忘不愚，智影相生現種依持，彼一切智所依清淨，是即眞如所緣無分別智。」

眞言密宗以此智爲五智之一，配列於東方阿閦如來與金剛部，又稱金剛智。

◉附一：《佛地經論》卷三（摘錄）

大圓鏡智者，謂離一切我我所執，一切所取能取分別。所緣，行相，不可了知。不愚不忘一切境界。不分別知境相差別。一切時方，無間無斷。永離一切煩惱障垢有漏種子。一切清淨無漏功德種子圓滿。能現能生一切境界諸智影像。一切身土影像所依。任持一切佛地功德。窮未來際，無有斷盡。如是名爲大圓鏡智。

◉附二：《成唯識論》卷十（摘錄）

一、大圓鏡智相應心品。謂此心品，離諸分別。所緣行相，微細難知。不忘不愚一切境相。性相清淨，離諸雜染。純淨圓德，現種依持。能現能生身土智影。無間無斷，窮未來際；如大圓鏡，現衆色相。（中略）

大圓鏡智相應心品。有義，菩薩金剛喩定，現在前時，即初現起。異熟識種，與極微細所知障種，俱時捨故。若圓鏡智，爾時未起；便無能持淨種識故。有義，此品解脫道時，初成佛故；乃得初起。異熟識種，金剛喩定現在前時，猶未頓捨。與無間道不相違故，非障有漏，劣無漏法，但與佛果定相違故。金剛喩定，無所熏識；無漏不增，應成佛故。由斯此品，從初成佛，盡未來際，相續不斷，持無漏種，令不失故。（中略）

大圓鏡智相應心品。有義，但緣眞如爲境。是無分別，非後得智。行相、所緣、不可知故。有義，此品緣一切法。莊嚴論說：大圓鏡智，於一切境，不愚迷故。佛地經說：如來智境，諸處境識衆像現故。又此決定緣無漏種及身土等諸影像故。行緣微細，說不可知；如阿賴耶，亦緣俗故。緣眞如故；是無分別。緣餘境故；後得智攝。其體是一，隨用分二。了俗由證眞，故說爲後得。餘一分二，准此應知。

〔參考資料〕 吳汝鈞《佛教的概念與方法》。

大圓覺寺

韓國古寺，位於京城慶幸坊。李朝世祖九年（1464）六月，世祖將太祖所建的興福寺予以重建，而於同年十月完成。十一年（一說十二年）四月十三層塔落成，此塔係仿造敬天寺之塔，技巧之精鍊則凌駕其上；塔內安置佛陀舍利及由世祖口述翻譯的《圓覺經》十一卷。燕山君（1495～1505在位）時，因不好佛，本寺乃被廢爲妓坊。中宗七年（1512），本寺被毀，唯十三層塔及大圓覺寺碑免難。李太王光武年間（1897～1906），撤毀附近民家，以之爲塔公園，內繞以甓墻，遍植花卉。

塔由白色大理石築成，基壇三層雕羅漢神將等變相，第四層以上刻佛菩薩像及各種刻銘。即正南方第四層刻三世佛會、第五層刻華嚴會、第六層刻消災會，正東方第四層刻彌陀會、第五層刻多寶會，正北方第四層刻龍華會、第五層刻法華會、第六層刻楞嚴會，正西方第四層刻靈山會、第五層刻圓覺會，其餘爲刻銘，可惜文字多已磨滅不可辨識。

大圓覺寺碑立於塔側，乃由有斑紋的白色大理石製成，上刻螭首，係朝鮮成宗二年（1471）所建。碑面文字爲金守溫撰、成任書、姜希孟篆，碑陰文字爲徐居正撰、鄭蘭宗書。與十三層塔同爲李朝美術之傑作，惜碑文也多已磨滅不可辨識。

〔參考資料〕 《大圓覺寺碑銘并序》；《大圓覺寺鐘銘并序》；《雕印御譯圓覺經上進箋》；《朝鮮佛教通史》；《李朝佛教》。

大道長安（1843～1908）

日本明治時期曹洞宗僧。救世教的創始者。生於新潟縣，號忍哉童子、無爭堂主人、

雪隣齋、妙力門主人、救世仁者。嘉永元年（1848）隨長興寺泉明出家，後來承嗣柏庭大樹之法。明治六年（1873）入大道山長安寺，改名大道長安。轉住長興寺，從事新潟縣下的宗門行政及布教傳道等活動。後因主張異說而被擯斥於宗門之外，遂於明治十九年（1886），發表救世教開宗五條宣言，展開新佛教運動。明治四十一年歿，享年六十六。受其感召的信徒多達一萬餘名。

大慈大悲

即佛菩薩濟度一切衆生的大慈悲心。又稱大慈悲。慈者，與樂之義；悲者，拔苦之義。佛菩薩住於利他之心，拔除衆生無邊之苦而予以喜樂，尤以佛更以無緣之大悲心度化一切衆生，故大慈大悲一般多用於稱佛的慈悲。《觀無量壽經》云（大正12・343c）：「佛心者，大慈悲是。以無緣慈，攝諸衆生。」

《大智度論》卷二十七云（大正25・256b）：「大慈，與一切衆生樂；大悲，拔一切衆生苦。大慈，以喜樂因緣與衆生；大悲，以離苦因緣與衆生。（中略）復次諸佛心中慈悲名爲大，餘人心中名爲小。問曰：若爾者，何以言菩薩行大慈大悲？答曰：菩薩大慈者，於佛爲小，於二乘爲大，此是假名爲大，佛大慈大悲眞實最大。」

〔參考資料〕《佛地論》卷五；歐陽漸《支那內學院院訓釋》〈釋悲訓〉。

大慈法王

明代朝廷對西藏名僧的封號之一。地位稍遜於大寶法王與大乘法王，爲明宣宗授予藏傳佛教格魯派名僧釋迦也失的封號。永樂十二年（1414）明成祖先後兩次派人進藏迎接格魯派創始人宗喀巴，宗喀巴乃派弟子釋迦也失（1354～1435）代表他到南京。翌年，釋迦也失被封爲「妙覺圓通、慈慧普應、輔國顯教、灌頂弘善、西天佛子大國師」，並賜印誥。永樂十四年回西藏。宣德九年（1434），釋迦也失再度入朝，明宣宗命成國公朱勇、禮部尚書胡濙持節册封爲「萬行妙明、眞如上勝、清淨般若、弘照普慧、輔國顯教、至善大慈法王、西天正覺如來、自在大圓通佛」，「大慈法王」即此封號之略稱。

〔參考資料〕《明史》卷三三一〈西域傳〉。

大慈恩寺

位於陝西省西安城南。唐太宗貞觀二十二年（648）十月，皇太子李治爲報其母文德皇后之恩，乃於進昌坊無漏寺（一說淨覺寺）故址營建本寺。寺成，皇太子親幸，拜佛像幡華，並賜額，勅度三百僧，別請五十大德，迎玄奘爲上座。又於寺之西北造翻經院，安置玄奘所攜回的經像、舍利等。翌年二月，玄奘開始在該院從事譯經工作。永徽三年（652），天竺三藏阿地瞿多請來梵筴，玄奘恐經像散佚或遭火難，乃奏請於寺端門之南造石浮圖以安置之。帝以石塔工程浩大難成，遂仿西域制，築五層甎塔（即大雁塔），安置梵筴等。

永徽六年（655），中天竺三藏那提來此安置其所齎之經論，遂暫住此寺；龍朔三年（663）復來，譯出《師子莊嚴王菩薩請問經》、《離垢慧菩薩所問禮佛法經》、《阿吒那智經》各一卷。顯慶元年（656）正月，册代王弘爲皇太子，設五千僧齋，帝亦遣使行香。時，玄奘語薛元超、李義府等，欲建大慈恩寺碑，二人因以奏上。三月，帝自製其文，賜之於寺，玄奘等人乃迎奉於芳林門。

觀玄奘一生譯經，凡十九年，共譯出經論七十五部一三三五卷，其中泰半完成於此寺。及西明寺落成，玄奘蒙勅移住。窺基乃承其後，駐錫此寺，大張法化，世號「慈恩大師」。麟德元年（664）二月，玄奘寂於玉華宮，門人等遵其遺命，移其柩於翻經院，並葬於滻東白鹿原。

玄宗時，義福來住此寺，深得帝之歸崇，歷住二十餘年而寂。德宗時，北印度三藏牟尼室利亦來此寺，譯《守護國界主陀羅尼經》十

卷，元和元年（806）六月示寂於此。此後，本寺沿革不詳，今之故址唯存大雁塔。塔於永徽三年創建後，武后長安年間（701～705）曾改造，乃成七層。至後唐明宗長興年間（930～933），又重修之，面目煥然一新。宋神宗熙寧年間（1068～1077），遭回祿之災。明英宗天順年間（1457～1464）及清聖祖康熙年間（1662～1722）曾兩度重修。

〔參考資料〕《大慈恩寺三藏法師傳》卷七～卷十；《續高僧傳》卷四、卷十五；《開元釋教錄》卷八；《舊唐書》卷四〈高宗本紀〉；《酉陽雜俎續集》卷五；《釋氏六帖》卷二十一；《宋高僧傳》卷三、卷四、卷九、卷二十四。

大德寺派

日本臨濟宗十四派之一。本山在京都紫野大德寺。派祖是大應派南浦紹明的法嗣興禪大燈國師宗峯妙超。妙超在紹明圓寂之後，閑居於洛東雲居寺。正中元年（1324；一說正和四年；一說元應元年）得赤松則村父子的護持，於洛北紫野建法堂。三年閏正月，隨南禪寺鏡圓，於清涼殿與叡山玄惠、東寺虎聖等人鬥辯宗論，深得玄惠的信服。玄惠遂捨私宅建方丈，於嘉曆元年（1326）四月舉行開堂式。此即龍寶山大德寺。

大德寺建成後，成爲派祖宗峯一流的「相承剎」（即徒弟院、子孫廟），也曾一度是南北兩朝的勅願道場，十剎之一，及至室町中期始爲「林下」（地方上的大寺，有別於京都、鎌倉兩地的官剎），從戰國時期以迄近世初期，寺勢均極興隆，根據江戶中期的調查，計擁有五〇九座末寺。歷代名僧輩出，如宗峯之徒關山慧玄（後來成爲妙心寺派之祖）、一休宗純、笑嶺宗訢、澤庵宗彭、春屋宗園等人皆曾住此寺。

明治九年（1876）臨濟宗諸派分立時，大德寺系統成立爲大德寺派，昭和十六年（1941）暫與他派合併，戰後又恢復獨立，二十七年（1952）獲准成立宗教法人。現在擁有崇福寺（福岡市）、南宗寺（堺市）、龍翔寺（京都）等一九九座末寺，此外，另在龍翔寺內設置專門道場，並與臨濟各派及黃檗宗聯合經營紫野中學。

〔參考資料〕《大燈國師行狀》；《延寶傳燈錄》卷二十；《本朝高僧傳》卷二十五；《佛教各宗綱要》卷四；《日本佛教要覽》。

大興善寺

位於陝西省西安市大興善寺公園內。創建於北周靜帝大象元年（579）。原名陟岵寺，隋文帝開皇二年（582）建都長安大興城，勅令移建於新都，因大興城與遵善坊（又作靖善坊）之名，遂改稱大興善寺，又稱興善寺。寺域崇廣，堂宇宏壯，爲當時京城第一大寺，制度與太廟同。第一位寺主爲靈藏，乃隋文帝的布衣之交。

本寺建立之初，即設有譯經館。那連提黎耶舍、闍那崛多、達摩笈多、彥琮等人曾先後於此主譯，所出約占隋代譯經總數半數以上。至唐代，與慈恩寺、大薦福寺並爲長安城內三大譯經中心。

唐中宗神龍年間（705～706），改名酆國寺。睿宗景雲年間（710～711），恢復舊名。開元年間（713～741），印度僧人善無畏、金剛智及不空住此寺傳授密宗。不空並譯出不少密教經典，本寺乃成爲我國佛教密宗的發源地。

唐·會昌年間（841～846），武宗禁佛毀寺，本寺亦遭嚴重破壞，此後幾乎不聞於世。至明、清始再重建，有山門、大雄寶殿、鐘鼓樓、方丈殿等建築。1945年太虛等人於寺內創設世界佛學苑巴利學院。1955年又全面修護，寺院面貌煥然一新，規模爲西安現存衆剎之首。內供有宋雕檀香木千手千眼菩薩像，及康熙年間（1662～1722）由西藏喇嘛進貢的如來佛像等。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二；《宋高僧傳》卷一、卷十、卷十七；《大宋僧史略》卷三；《佛祖統

紀》卷三十八、卷三十九；《古今圖書集成》〈神異典〉卷一〇七。

大頭陀教

十二至十四世紀間流傳於我國的新興宗教。又稱糠禪。爲劉紙衣所創，成立於金・天會年間（1123～1127），初傳於河北、山東、遼寧、山西各省。主張以清淨寡欲、修頭陀苦行、嚴守戒律爲解脫法門。

大頭陀教創設之後流傳廣泛，因此引起統治者的疑慮。據《金史》〈世宗本紀〉載，大定二十八年（1188）十月禁糠禪、瓢禪。金末元初又遭教界人士反對。曹洞宗萬松行秀（1166～1246）著《糠禪賦》、耶律楚材著《辨邪論》皆指摘糠禪「憾搖佛教，爲患不淺」，並斥之爲邪說外道。然該教發展依然迅速。元朝初年已擴展至江南、湖廣地區。

劉紙衣之後歷十傳而至雪庵溥光，曾獲皇帝正式認可。元世祖曾詢溥光宗教之原。師援引經論，應對稱旨，至元十八年（1281）獲賜「大禪師」之號。溥光之禪法已與劉紙衣等人不同，他不修頭陀行，遊戲翰墨，廣交名流而合於儒道。

大頭陀教寺院以供奉彌勒、文殊、觀音爲主。金・天會年間設有修眞院，後又設頭陀妙眞院。而大頭陀教勝因寺則是該教設在元大都的首座寺院，由溥光主持修造，動工於至元二十四年（1287），建成於大德七年（1303），耗資十萬餘緡。溥光之後，大頭陀教漸失其特色，而與一般禪宗相融合，明代以後漸無所聞。

大薦福寺

位於陝西省長安縣西安城南。又名薦福寺。唐則天武后爲了替高宗追福，於文明元年（684）所建。初號大獻福寺。天授元年（690）大加營飾並改爲今名。

神龍二年（706），中宗勅置翻經院於寺內，迎甫自印度歸來的義淨從事譯經。景龍年中（707～710）宮人聚資在寺域（開化坊的南隣安二坊）建立十五層的甎塔，高三百尺，後世稱之爲小雁塔。景龍四年，義淨在翻經院譯出《浴像功德經》等凡二十部八十八卷。景雲二年（711）譯出《稱讚如來功德神呪經》等十二部二十一卷。先天二年（713）正月示寂於該寺。

玄宗開元十八年（730），金剛智亦於此院翻譯《金剛頂經曼殊室利菩薩五字心陀羅尼品》、《觀自在如意輪菩薩瑜伽法要》各一卷。武宗會昌元年（841）三月，日僧圓仁來此寺，其《入唐求法巡禮行記》卷三記載其隨喜供養佛牙之事，文云：「從三月八日至十五日，薦福寺開佛牙供養。（中略）十日往彼隨喜，登佛牙樓上，親見佛牙，頂戴禮拜。兼入翻經院，見義淨三藏影，壁上書三藏摩頂。」

〔參考資料〕《舊唐書》卷七〈中宗本紀〉；《開元釋教目錄》卷九；《宋高僧傳》卷一；《長安志》卷七。

大寶法王

(一)元明二代統治者對西藏名僧所賜的尊號：元世祖忽必烈嘗尊八思巴爲大寶法王，並賜玉印，以示尊崇。明成祖永樂四年（1406）冬，召見西藏僧哈立麻，寵賜優渥，並爲建普度大齋七日，成祖且躬自行香。由於連日出現瑞相，成祖大悅，乃封哈立麻爲大寶法王（全銜爲：「萬行具足、十方最勝、圓覺妙智、慧善普應、佑國演教、如來大寶法王、西天大善自在佛」），並命其領天下釋教。此哈立麻，即西藏噶瑪噶舉黑帽派的第五世活佛得銀協巴。自此以後，大寶法王乃成爲該系活佛的專用稱號。參閱(二)。

(二)指西藏密教噶舉派（白教）噶瑪噶舉系黑帽派的歷任轉世活佛：由於該派的第五世活佛得銀協巴（哈立麻）被明成祖勅封之後，「大寶法王」遂成爲黑帽系歷代轉世活佛專有的封號，以迄今日。

大寶法王在歷史上可注意的兩點，一是西

藏佛教獨特的活佛轉世制度是他最早採用的。其次是從元朝以來，噶瑪噶擧的實力一直很大，大寶法王在政治上有左右一方的力量，和中央王朝的關係一直很密切，在十七世紀前半期，還曾操縱過西藏的政權。

噶瑪噶擧的創始人都松欽巴（1110～1193）被追溯爲第一世的大寶法王。他是崗波巴的弟子，而崗波巴則是密勒日巴的傳人、瑪爾巴的徒孫。他修習和傳授的教法以「拙火定」和「大手印」爲主。他所創建的粗卜寺一直都是噶瑪噶擧的主寺和大寶法王的駐錫地。

第二世大寶法王噶瑪拔希（1204～1283）是西藏第一位被公認的轉世活佛。由於他被認爲是都松欽巴的轉世，從此西藏才有活佛轉世的制度。在西藏的傳說中，他是僅次於蓮華生大士的神通大成就者。蒙古大汗蒙哥曾賜給他一頂金邊黑色僧帽和一顆金印，這就是黑帽派的由來。後來，他被元世祖忽必烈認爲有幫助阿里不哥與他爭位之嫌，將他拘禁和放逐，後來又被他感動而恢復其自由之身，並拜爲國師。

第三世大寶法王是攘迥多傑（1284～1339），曾爲元寧宗和皇后授灌頂。他的弟子札巴僧格就是紅帽系的第一世活佛。

第四世大寶法王是乳必多傑（1340～1383），他曾爲年僅三歲的宗喀巴授近事戒，並授記宗喀巴是第二尊佛。他也曾傳法給元順帝父子，特別是一些方便道，這或許與史籍上元順帝的一些醜聞有關。

第五世大寶法王得銀協巴（1383～1415，《明史》〈西域傳〉稱之爲哈立麻）他曾被明成祖召往南京爲皇考妣薦福，並封爲大寶法王。在藏族人士的心目中，這是最尊貴的封號。後來的歷代活佛也都延用這種封號。

第六世大寶法王爲湯華當丹（1416～1453）、第七世爲佐登甘都（1454～1506）、第八世爲明鋭多傑（1507～1550）、第九世是旺卓多傑（1556～1603）。他們所處的時期，正當是黃敎力量發展成爲藏族社會上最具影響力的時期。這幾世的大寶法王雖沒有親自到內地，但他們與明朝的關係一直不斷，粗卜寺到北京的朝貢人員和明朝派到粗卜寺的官員爲數都不少。

第十世大寶法王却英多傑（1604～1674）生於西藏歷史上發生重大變亂的時期，各方勢力爭權角逐。由於他多次被捲入事件中，所以曾四處逃難。但他在逃難中仍致力於噶瑪噶擧教義的傳授，受他敎化的人很多。

第十一世大寶法王名叫也協多傑（1676～1702）。他只活了二十七歲，是各世法王中最早圓寂的一位。

第十二世活佛是絳曲多傑（1703～1732），他在雍正九年（1731）被邀往北京，第二年病死於北京，年僅三十。

第十三世活佛爲堆督多傑（1733～1797），他是著名的發掘蓮華生大士埋藏的經典與法器的人。在西藏的傳說中，要修行相當有成就的人才能取到「伏藏」的。又傳說他善懂鳥獸語言，並曾以神力平息水災。

第十四世大寶法王赤松多傑（1798～1868）曾得到密宗新舊各派的傳承，將紅、黃、白、花各派融滙貫通，有助於十九世紀藏密的弘揚。

第十五世是加巴多傑（1871～1923）精通敎理與禪法，並且是一位良醫、詩人和熱心的敎師。

第十六世大寶法王名叫日必多傑（1924～1981），七歲受沙彌戒，十三歲受具足戒。1954年曾隨達賴喇嘛訪問內地，設法與中共和談。1959年，戰事全面爆發，於二月四日率衆逃離西藏，離開了歷代大寶法王駐錫的粗卜寺。後來在錫金王的協助下創立隆德寺，並以該寺作爲根據地，向世界各地弘傳噶瑪噶擧的敎法，在世界各地建立了許多修行機構。他是逃亡國外的西藏佛教界人士中的重要人物之一，1981年十一月五日病逝於美國伊利諾州。

總而言之，歷代的大寶法王多是學行俱優，功德增上的大德。他們都各有著述，對於西

藏佛教的發展都有過相當程度的影響。

〔參考資料〕 ㈠《元史》卷二〇二〈釋老傳〉;《明史》卷三三一〈西域傳〉;《明書》卷一六七〈西番〉。㈡噶瑪聽列著·孫一譯《西藏十六世噶瑪巴的歷史》;王輔仁《西藏佛教史略》第六章。

大寶積經(**梵** Mahā-ratnakūṭa-dharma paryāya-śatasāhasrikā-grantha,**藏** Dkon-mchog brtsegs-pa chen-poḥi chos-kyi rnam-graṅs leḥu stoṅ-phrag-brgya-pa)

《大寶積經》是一部叢書體裁的經集,一二〇卷。收在《大正藏》第十一冊。玄奘在示寂前一年(663)曾試譯幾行,感覺氣力衰竭而輟筆。菩提流志從神龍二年(706)開始編譯,歷時七年,於先天二年(713)完畢,完成玄奘未盡的偉業。他利用《寶積經》的叢書體裁,儘量勘同從前譯過的另本編入大部,遇到舊本文義不全或舊無譯本的,才出新譯。因此全經四十九會,幾乎一半用了舊本,只二十六會新譯,其中還多數是參酌舊本重出,純粹的初譯本只十一會而已。

《寶積》這樣四十九會的大叢書,是後來發展而成的。最初出現的是裡面最原始的一種,中國前後譯過四次,開始是支婁迦讖譯的,名叫《佛遺日摩尼寶經》(佛遺日,即毗佛略,意爲方廣;摩尼爲如意珠),次晉錄失譯名《摩訶衍寶嚴經》,又姚秦失譯名《大寶積經》,或名《迦葉品》(後由單卷編入大部四十九會中第四十三會,因大部也有〈迦葉品〉,遂改名〈普明會〉),最後譯的名《迦葉問正法經》。四個譯本名稱不同,都是小本《寶積》的異譯,原經叫什麼名字已不清楚。

小本《寶積》是繼《般若》之後出現的大乘經類之一,其內容較《般若》更爲豐富。不過基本理論仍出於《般若》。全部分爲十六門,都是屬於大乘教法,具有重要意義。其中談到了大乘出家,即戒律的問題,談到定慧學,以大乘和小乘相比較指出其優劣。更值得注意的是提出了大乘的一個重要思想:「根本正觀」,說大乘應該用般若去觀察一切。菩薩乘就是提倡般若,所以《寶積》的根本正觀來自般若。具有智慧,就掌握得到判別正與不正的方法,從而使他們的理論超出了單純的空觀,提出所謂「中道」來。「空觀」原對「實有」而言,「實有」固然不對,若定以空爲實在的「空」,也不對,離去「空觀」、「實有」的兩邊,他們主張「中道」。「中道」原在部派佛學時期也偶爾談到,現在大乘把它擴大,而且固定在「正觀」方面運用,這就是從小品《寶積》開始的一個重要思想。小品《寶積》還特別指出,「有見」很壞,但「有見」走向極端,即使大如須彌山,也還有辦法破除,如果著了「空見」那就不可救藥了。可見,《寶積》的思想比「空觀」進了一步,它破空破有,提倡「中道正觀」。

〈勝鬘夫人會〉是劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》的異譯,編入大部第四十八會。內容主要講「佛性」,特別以「如來藏」爲主題。全經結構分十四門,即有十四義。說法基本上與《大涅槃經》的後分一致,但著重結合心的法性講的。心的法性即心的本質,心以「清淨」爲本質,就是「自性清淨心」。《勝鬘經》又提到如來藏即自性清淨心,把佛性擴展到心性,如來藏厭苦欣滅而爲出世正因,尤屬內學大本之談,乃對於人性的理解以及人生轉依根據的說明。把「如來藏」聯繫於對「自性清淨心」的理解力方面,即「空性智」。空性智對心的理解有兩個方面:

⑴從自性清淨心講,一切衆生皆有此心,但現時不能覺察,乃因煩惱障蔽,即所謂「心性本淨,客塵所染」。淨心與客塵是同時並存的,但兩者性質不同,又是分離的,即所謂「與客塵俱,而性相離」。何以知其相離?是空性智的理解,「由智而見其不實」,從而把客塵斷掉,如來藏就具有空的意義,即「空如來藏」。

⑵如來藏可以成佛,可以使之具有佛的各種功德,儘管現在未發現功德,但功德的基礎存

在。藏與功德的關係，被看作「不俱與不離」，現在雖尚未實現佛的功德，但如來藏裡早已攝藏了實現它的基礎，如幼兒已具備有成年人基礎，總有成長爲成年人的一天。從智慧看來，它也是圓滿無欠缺的。這樣又具有不空的意義，即「不空如來藏」。

《勝鬘經》共講了十四義，還有其他一些重要說法，如三乘歸於一乘，暗示一切衆生（包括一闡提在內）都可以成佛。四諦歸於滅諦，可以看出四諦有有作、無作兩方面的意義。

《菩薩藏經》二十卷，玄奘於貞觀十九年（645）譯出，編入大部第十二會。它是菩薩藏理論新的發展，對於大乘全體又有所組織的一部書。菩薩藏的理論根據就是法門，此經對大乘的重要法門都提到了，因此，對了解這一時期的學說具有極重要的意義。玄奘是傳播這一學說系統的瑜伽行派的人，對此學說原委了解得很淸楚，所以非常重視它，歸國後最先翻譯的就是此經。它講大乘菩薩道的組織，以「四無量」、「六度」、「四攝」爲綱，把有關法門統攝在這三類裡。首先提出「四無量」來，是與外道說法相照應而內容却不相同，剔除了婆羅門所說以梵天爲解脫目標，修行結果與梵天共住的理想。他們修行的手段之一是修「慈悲喜捨」四無量。大乘認爲這還是貪欲的低級要求，因而主張四無量是無染心的。此經繼承龍樹吸取和利用外道所說的四無量這一方法，把四無量列在六度之先，以四攝爲六度的推廣，構成了以六度爲中心的組織體系。它把以前及當時的一切說法加以簡別，最後把重點放在「智度」上。這從經的最後帶有結論性的頌文「於業應知業，於報應知報，無業亦無報，是安隱涅槃。諸有爲皆苦，於中無有智，是故智生已，有爲皆解脫」裡也表示出來了。此經不但把智慧放在首位，而且講到如何才能構成智慧；需有十善巧：蘊、界、處、諦、四無礙、四依趣、資糧、三十七道品、緣起、一切法（包括有爲、無爲）。應對十個方面有正確的認識，就是善巧。

此經對《大涅槃經》、《勝鬘經》所提到的問題也涉及到了，但無所偏重，而是包羅各個方面。如講「界」善巧時，不用「佛性」而用「我界」解釋，說「我界」就是「法界」，也就是「法性」的意思，實際上與《涅槃經》、《勝鬘經》一樣。講「諦」善巧提到四諦歸於滅諦，與小乘講四諦以苦諦爲中心相反。關於諦，平常只講勝義諦和世俗諦，此經加一個相諦爲三諦。相諦是無相，把一切歸於無相。通常講勝義諦只講一切法自性空，此經認爲這樣講空還不夠，應以無相爲基礎，建立一切相。無相與一切相，非一非異。諸法不一，歸爲無相。異中見一，無相非相，乃是一切相之共相。這種說法對後來的有關說法很有影響。在講四諦時，一方面肯定了可用五蘊解釋，即五取蘊是苦，因而有苦集滅道。另一方面也可從能取所取來解釋，由於能取所取的執著，也會形成苦。這是針對有部把六根看成內能取，六塵看成外所取，而此經認爲這種執著就屬苦諦。此外，還提到涅槃與生死是無區別的，成就瑜伽師地得方便慧的等等，可見與後來的瑜伽行派有著千絲萬縷的密切聯繫。因此，它對大乘學說講得很全面，很扼要，可以看成大乘思想的重新組織。玄奘雖然首先譯出它，是重視它的一個表示，可惜他並沒有說明此經對大乘學說有這樣多的發揮。

《大寶積經》內有重大義理的幾會，特別是小本《寶積》爲大本《寶積》之先河，要義如上。以下即依次略述其餘各會的大概。

第一〈三律儀會〉，三卷。唐・菩提流志新譯，與舊譯《大方廣三戒經》同本。佛因大迦葉問，而說菩薩種種應作、不應作的三法。

第二〈無邊莊嚴會〉，四卷，新譯。佛爲無邊莊嚴菩薩說一切法自性無性，不可以相表示；然是一切諸法本性，非由染淨之所建立，無住無起，本性清淨。菩薩如實解了無明諸有爲法，悟智見等無爲法，入清淨法門，獲遍持光明智慧，圓滿所有不思議善根等願。

第三〈密迹金剛力士會〉，七卷，西晉・

竺法護譯。密迹金剛力士說如來身口心三祕密眞實之法。目連欲窮佛聲邊際，過西方九十九恒河沙佛土終不能得，其音常近不遠。應持菩薩過上方百億恒河沙佛土，欲見佛頂相亦不能見。

第四〈淨居天子會〉，二卷，西晉・竺法護譯，舊名《菩薩說夢經》。淨居天子問菩薩所行相貌攝受諸法，佛言夢中見相一百八事，應隨夢境進修，淨除業障。

第五〈無量壽如來會〉，二卷，新譯，與舊《無量清淨平等覺》、《大阿彌陀》、《無量壽經》等同本。佛說阿彌陀佛因地願力，極樂國土種種清淨莊嚴，勸人往生。

第六〈不動如來會〉，二卷，新譯。與舊本《阿閦佛國經》同本。佛說妙喜世界種種勝妙，不動佛行願功德，勸人往生。

第七〈被甲莊嚴會〉，五卷，新譯。佛爲無邊慧菩薩說菩薩被大甲冑，乘於大乘，行於大道，爲諸衆生作大利益。

第八〈法界體性無分別會〉，二卷，梁・曼陀羅仙譯，與羅什譯《法界體性經》同本。文殊師利說一切法皆法界體性，是污染者法界體性，若知污染是法界體性是名白淨。然第一義無有污染，若污染法若白淨法，名佛出世。佛出世者，諸法無生，是無生法，都無生死，亦無涅槃。又廣說菩提之相，菩薩聞已，能於諸法體性無所分別，即名爲佛。

第九〈大乘十法會〉，一卷，元魏・佛陀扇多譯，與梁譯《大乘十法經》同本。十法者：(1)信成就，(2)行成就，(3)性成就，(4)樂菩提心，(5)樂法，(6)觀正法行，(7)行法愼法，(8)捨慢大慢，(9)善解如來祕密之教，(10)心不希求二乘。

第十〈文殊師利普門會〉，一卷，新譯。與舊《普門品經》等同本。佛說色、聲、香、味、觸、人、天、善、惡等法，了知其性空，本自無生起，皆悉寂靜，是名諸三昧普入不思議法門。

第十一〈出現光明會〉，五卷，新譯。佛答月光童子問，說如來因地善根資糧圓滿，成就相好光明等法門。

第十二〈菩薩藏會〉，內容見上文有關《菩薩藏經》之說明。

第十三〈佛爲阿難說人處胎會〉，一卷，新譯，與舊譯《胞胎經》同本。佛說人受生入胎種種事。

第十四〈佛說入胎藏會〉，二卷，唐・義淨譯。佛說種種方便，化難陀離欲出家事。

第十五〈文殊師利授記會〉，三卷，唐・實叉難陀譯，與《文殊師利佛土嚴淨經》同本。佛說文殊師利於往昔雷音佛所初發菩提之心，過不可思議微塵數劫行菩薩道，勸教十萬無量無邊如來，然後作佛名爲普見，刹土功德莊嚴，極樂世界非所比量。

第十六〈菩薩見實會〉，十六卷，高齊・那連提黎耶舍譯。佛成道已，還迦毗羅城，爲淨飯王說六界差別法門。

第十七〈富樓那會〉，三卷，姚秦・鳩摩羅什譯，舊譯名《菩薩藏經》，亦與《大悲心經》同本。佛爲富樓那說菩薩藏。

第十八〈護國菩薩會〉，二卷，隋・闍那崛多譯。佛爲護國比丘說菩薩清淨無畏，喜捨調伏等四十八法。

第十九〈郁伽長者會〉，一卷，曹魏・康僧鎧譯，與《法鏡經》及《郁迦羅越問菩薩行經》同本。佛爲郁伽長者說在家種種過患功德及出家菩薩修行功德之法。

第二十〈無盡伏藏會〉，二卷，新譯。佛說菩薩有貪行、瞋行、癡行等分行，說法等五伏藏，成就殊勝功德，速證菩提。

第二十一〈授幻師跋陀羅記會〉，一卷，新譯，與舊譯《幻士仁賢經》同本。王舍城幻師變幻供養驗試如來，不知如來現證諸法如幻，悔悟發心而得授記。

第二十二〈大神變會〉，二卷，新譯。如來有大神變，說法教誡，答商主天子問，說云何名無生，云何名無生忍。

第二十三〈摩訶迦葉會〉，二卷，元魏・

月婆首那譯。佛為迦葉說出家比丘妄言得果，貪著名利等種種罪相。

第二十四〈優波離會〉，一卷，新譯，與舊譯《決定毗尼經》同本。優波離問佛戒律輕重開遮，文殊師利言一切諸法畢竟寂滅，心寂滅故名究竟毗尼，乃至是名法界究竟毗尼，諸佛世尊依此成道。若善男子於是法中不善觀察，則為遠離如來淨戒。

第二十五〈發勝志樂會〉，二卷，新譯，與舊譯《發覺淨心經》同本。佛說初業菩薩既出家已，應離樂著利養、憒鬧、俗言、睡眠、衆務、戲論等過失，修出世道慈念衆生。

第二十六〈善臂菩薩會〉，二卷，姚秦·鳩摩羅什譯。佛為善臂菩薩說菩薩當具足六波羅蜜法。

第二十七〈善順菩薩會〉，一卷，新譯，與舊譯《須賴經》同本。舍衛城有菩薩名善順，方便度人，示現極貧，佛為說法，授以佛記。

第二十八〈勤授長者會〉，一卷，新譯。佛為舍衛城勇猛授等五百長者，說應觀身四十四種過患，厭離身命妻子，捨宅衣服車乘香鬘一切樂具，速能成就六波羅蜜，疾得無上菩提。

第二十九〈優陀延王會〉，一卷，新譯，與舊譯《優填王經》同本。優陀延王因第二夫人誣陷，對第一夫人及如來聖衆發起瞋恚，悟後懺悔。佛為說先知丈夫過患，然後多種觀察女色欲染過患。

第三十〈妙慧童女會〉一卷，新譯，與舊譯《須摩提經》及先譯《妙慧童女經》同本。長者女妙慧問佛：云何得端正身乃至臨終諸佛現前？佛為說於惡友所不起瞋心等四十行。

第三十一〈恒河上優婆夷會〉，一卷，新譯。佛與恒河上優婆夷問答，說一切法如幻化，如虛空，心尚不可得，何況心所生法，一切法皆無所得名眞修梵行。

第三十二〈無畏德菩薩會〉，一卷，與《阿闍世王女阿術達菩薩經》等同本。阿闍世王女無畏德，見聲聞不起迎問禮，為王廣說二乘與大菩薩人種種差別，與舍利弗等問答妙法。

第三十三〈無垢施菩薩應辯會〉，一卷，與《離垢施女經》及《得無垢女經》同本。波斯匿王女與聲聞迦葉、舍利弗等，及菩薩文殊、觀音等，問答法要。

第三十四〈功德寶花敷菩薩會〉，一卷，新譯。佛因問，為說持誦十方現在佛名所得殊勝功德。

第三十五〈善德天子會〉，一卷，與先譯《文殊師利所說不思議佛境界經》同本。文殊演說諸佛不思議甚深境界。

第三十六〈善住意天子會〉，四卷，與《如幻三昧經》及《聖善住意》等同本。文殊與善住意於佛前問答不施不慳、不戒不犯、不忍不諍、不進不怠、不禪不亂、不智不愚、無凡夫無佛、不因緣不無緣等甚深法。

第三十七〈阿闍世王子會〉，半卷，與舊譯《太子刷護》、《太子和休》二經同本。王太子問佛：何因緣得端正蓮華化生、知宿命、生天上、得六神通等？佛隨問演說。

第三十八〈大乘方便會〉，二卷半，東晉·竺難提譯，與《慧上菩薩問大善權經》等同本。佛因智勝菩薩問，說諸菩薩依迴向，隨喜，以一摶食給施一切衆生，一香一華供養十方佛等善權方便法門。

第三十九〈賢護長者會〉，二卷，原名《移識經》，隋·闍那崛多譯。賢護問佛，衆生有識如寶在篋，不顯不知，身謝識遷，如夢遷化，受種種身，往來苦樂等事。

第四十〈淨信童女會〉，一卷，新譯，波斯匿王女問菩薩正修行法、得堅固力、安住生死、成熟衆生、六度、四無量等。

第四十一〈彌勒菩薩問八法會〉，一卷。本名《彌勒菩薩所問經》，與《大乘方等要慧經》同本。佛說菩薩成就深心等八法，於勝進法中不退不轉，速成菩提。

第四十二〈彌勒菩薩所問經〉，半卷，與

舊譯《彌勒菩薩所問本願經》等同本。佛說彌勒以善權方便安樂行，晝夜六時禮佛懺悔，勸請諸佛，願於來世人民無垢穢奉行十善時成佛。釋迦以身命布施，勇猛精進，願於五濁惡世成佛度生。

第四十三〈普明菩薩會〉。

第四十四〈寶梁聚會〉，二卷，北涼・釋道龔譯。佛說沙門善惡垢淨，梵行非梵行種種事相。

第四十五〈無盡慧菩薩會〉，半卷，新譯。佛說十波羅蜜及入十地先相等法（與華嚴部《莊嚴菩提心經》同）。

第四十六〈文殊師利說般若會〉，一卷半，蕭梁・曼陀羅仙譯。文殊師利菩薩說般若波羅蜜及一行三昧法。

第四十七〈寶髻菩薩會〉，二卷，西晉・竺法護譯。佛說六波羅蜜、三十七菩提分法、菩薩淨行等。

第四十八〈勝鬘夫人會〉，內容見上文有關〈勝鬘夫人會〉之說明。

第四十九〈廣博仙人會〉，一卷，新譯。佛爲廣博仙人說三十三垢染布施不得果報及說種種上施、生死轉識、諸天欲樂衰相等事。

關於《寶積經》的註釋，《瑜伽師地論》〈攝抉擇分〉有釋文與經配合，但不牒經文。對勘四譯，唯晉譯結構比較相近，可以對讀。元魏・菩提流支譯有釋論一種，名《大寶積經論》，凡四卷，不詳作者，譯文也錯亂拙劣。西藏藏經中同有此本，題安慧作，考其體例，是依《瑜伽》配合經文，詳爲之解，家法井然，或者眞是安慧之作。第四十一〈彌勒菩薩問八法會〉有釋論五卷，名《彌勒菩薩所問經論》，元魏・菩提流支譯。第四十七〈寶髻菩薩會〉有釋論《寶髻菩薩四法經論優波提舍》一卷，天親菩薩造，元魏・毗目智仙譯，也都可資參研。（李安）

◉附：長尾雅人著・許明銀譯《印度佛教史述要》第六章（摘錄）

《寶積經・迦葉品》

（前略）《寶積經》（Ratnakuṭa）也同樣地稱讚菩薩，而討厭職業性的小乘比丘。

此經典也許比《般若經》與《金剛經》還要晚出，不過，仍舊是相當古老的大乘經典。漢譯大藏經內有爲數一二〇卷的大部頭經典——《大寶積經》。其實，它是集合四十九部獨立的經典而成的。其中，第四十三號的〈迦葉品〉（Kaśyapa-parivarta，後改名爲〈普明菩薩會〉），即等於此處所譯出者。編集四十九部經典成現在之形態的是在七世紀的唐代，且四十九部經典當中也攙雜著舊經典與新經典。有名的《大無量壽經》是排在第五號，《勝鬘經》則列在第四十八號。

〈迦葉品〉在這四十九經當中屬於最古老層次，且《寶積經》的平常稱呼原先是指此〈迦葉品〉（《寶積經》一名，在印度古代諸學者之間很著名，它常被引用於論書之中；且從其引用全是〈迦葉品〉內之文章，可得知此一事實）。相當於此〈迦葉品〉的部分，漢譯方面譯了四次。此外，現在還有梵文本及西藏語譯本。最初的漢譯本乃屬於二世紀後半期的後漢時代。將此與其他的漢譯本、梵文本與西藏語譯本作比較，可知經文是逐漸增加擴大的。在每一節上相同的內容有很多是以詩頌的形態反覆著，而舊的漢譯則缺少此詩頌部分。這裏是依照梵文本，節譯最有趣之處。

此經原來的名稱《寶積經》，乃意指「寶的聚集」。或許也意指著滙集著相當於寶玉的種種教說。該經以大乘經典的「空」思想做基礎，且敍述了阿含以來之佛陀教義，同時，也强調無我的思想與瑜伽的修行等。它是中觀學派及唯識學派所熟悉的經典。

全體的旨趣是在對照大乘菩薩的優秀性，以及小乘比丘修行的偏狹態度。前半部從各種角度來宣說菩薩是什麼。特別是第二十九節以下，以豐富的比喩來說明菩薩德，若將它視做一文學來看時也是很有趣的。此一比喩一直持續到第九十七節，而第五十二節以下則是本經

的核心，是說明「中道」的。如此具體說明中道的經典並不太多。此部分常爲其他論書所引用。第九十八節以下的「心之觀察」也很重要，於此也詳細地考察了「種姓」——「佛性」。

從第一二一節起，開始批判職業性的「出家人」、「比丘」與「沙門」。至於「四種破戒比丘」在任何一世都有。特別有趣的是結束此說法時，有五百位比丘離席而去。彼等不懂此經典之意趣，且不信受。此一情形使我們想起《法華經》〈方便品〉有五千位增上慢的比丘，離開佛陀說法處而去的情景。《法華經》載佛陀任由彼等離去，而此〈迦葉品〉言，佛化作二比丘向此五百比丘說法。

〔參考資料〕 印順《寶積經講記》；《寶積部經典》（《大乘佛典》⑨，中央公論社）；櫻部文鏡《西藏譯大寶積經の研究》；月輪賢隆《古本大寶積經について》；A. K. Warder《印度佛教史》；Winternitz《印度文獻史》。

大不善地法（梵 a-kuśala-mahā-bhūmika，藏 sa-chen-po mi-dge-ba）

俱舍家所立六種心所法之一。指與一切不善之心相應而起的心理現象，有無慚（āhrīkya）、無愧（anapatrāpya）二法。《俱舍論》卷四（大正29・20a）：「大不善法地名大不善地，此中，若法大不善地所有，名大不善地法，謂法恆於不善心有。彼法是何？頌曰：唯遍不善心，無慚及無愧。」

無慚、無愧二法，是隨一切不善心遍起的心所，因此稱爲大不善。而其所依的心王則稱爲大不善地，又此二法屬大不善地所有，故得名大不善地法。其中，無慚，意指不敬德、不忌憚有德之人，或指於所造罪，自觀無恥；無愧，意即對現在、未來二世之罪果不見怖畏，或於所造罪，無羞恥心。又，《大毗婆沙論》卷四十二提出五大不善地法，主張無明、惛沈、掉舉等三法也包括在內，但俱舍家將此三法攝屬於大煩惱地法。《成唯識論》卷六則以此二法遍於不善心，稱之爲中隨煩惱。

〔參考資料〕 《雜阿毗曇心論》卷二；《入阿毗達磨論》卷上；《顯揚聖教論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一。

大谷探險隊

日文作「大谷探檢隊」。日本淨土眞宗本願寺派二十二代法主大谷光瑞所組成的探險隊，主要是爲了研究中亞佛教東漸的遺蹟，前後有三次探險活動。第一次（1902～1904），由大谷光瑞親自帶領，有本多惠隆、井上弘圓、渡邊哲信、堀賢雄四名隨員。他們由歐洲越過帕米爾高原，其後大谷光瑞自己進入印度；渡邊哲信及堀賢雄二人，則調查塔克拉瑪干沙漠周圍的和闐、庫車等地區後回日本。第二次（1908～1909），由橘瑞超、野村榮三郎二人，調查吐魯番、羅布泊、庫車、和闐等地。第三次（1910～1914），由橘瑞超、吉川小一郎二人從敦煌開始，再度勘察中亞一帶，接著探查天山北路地區，都有很大的收穫。

這三次的考察成果，並不亞於二十世紀初歐洲人的探險隊，重要資料的大部分，或轉讓予今漢城國立博物館，或存放於旅大市博物館、東京國立博物館，至於佛典部分則多由龍谷大學珍藏。內容包括西域資料、佛典、古文書、針織品等。尤其有世界最古老的《無量壽經》梵語寫本、唐代的絹布「伏羲女媧圖」斷片，以及據考證爲世界最古老的信函《李柏尺牘稿》（重要文化資產）等，都是現今研究西域的珍貴資料。

〔參考資料〕 《中央アジア古代語文獻》、《歷史と美術の諸問題》（《西域文化研究》四、四・別冊、六）。

大宋僧史略

三卷。簡稱《僧史略》。宋・贊寧（919～1001）撰。收在《大正藏》第五十四冊。贊寧在吳越國時代，已以戒律、博學知名當世。太平興國三年（978），吳越國王錢弘俶降宋

，贊寧也奉阿育王眞身舍利塔到汴梁，受宋太祖之命開始編寫此書。但此書成於何年，則無明確的記載，僅在每卷目錄下註有「咸平二年（999）重更修理」八字。按贊寧是在太平興國八年（983）夏，回杭州編修《大宋高僧傳》的。從本書中有關於宋代的事蹟來看，最遲記載到太平興國七年（見「此土僧游西域」、「臨壇法位」二條）爲止。以後，有關於佛教的重大事蹟，如太平興國八年的「詔改譯經院爲傳法院」，雍熙二年（985）的「詔天息災、法天、施護幷爲朝散大夫、試鴻臚少卿」（均見《宋會要》道釋二「傳法院」），雍熙三年的度僧（見《佛祖統紀》卷四十三），而在本書的「此土僧游西域」、「封授官秩」和「臨壇法位」三條中都沒有記錄進去。可見本書記載到太平興國七年爲止，而完成當在次年回杭州之前。至於在「行香唱導」條中引用虞部員外郎李宗訥的奏議而提到宋太宗的廟號，又作者的題名上冠有右街僧錄的官銜，都是咸平元年以後的事，當是重修時所補入。

本書雖名爲僧史，事實上是佛教事物以及典章制度的起源和沿革的記載。他的〈自序〉中說：「始乎佛生，敎法流衍，至於三寶住持，諸務事始。」在他以前，梁・釋僧祐著有《法苑雜緣原始集》十卷，就是專門考察印度和中國佛教的「法門常務，僧衆恆儀」（見原序），其中包括儀式、節日、建塔、梵唄、造像、寫經、受戒等的起源的著作，可是久已亡佚，只有目錄保存在《出三藏記集》卷十二裏，和本書記錄的範圍與形式，有著明顯的不同。隋・釋彥琮著有《僧官論》，與本書有著部分的關係，但是宋初已不見，所以贊寧說「求本未獲」（見〈雜任職員〉條）。唐人劉將孫的《事始》，雖然涉及佛教，但不過是很少幾條。因此，他寫這本著作，必須要從敎內敎外典籍中搜尋資料，才能編寫。試看本書中引用的書籍有：《法顯傳》、《漢法本內傳》、《魏書》〈釋老志〉、《洛陽伽藍記》、《出三藏記集》、《薩婆多部師資傳》、《高僧傳》、《開皇三寶錄》、《寺誥》、《祇洹圖經》、《廣弘明集》、《三寶感通傳》、《南海寄歸內法傳》、《會要》等。此外，引用官方文書和當代的記載也很多。

本書上卷目錄之後說「所立僅六十門」，實際是五十九門。上卷二十三門，從佛降生的年代開始，說到三寶的東傳、三藏的翻譯、寺宇的創建、中國人的出家、服裝、受戒、齋懺、禮節、講經、註釋經律論、傳禪觀、密教，以及西行求法等的起源。中卷十七門，從檢約僧人的僧制起，說到行香、唱導、讚唄的緣起，僧官的設置、國師的封號、僧官的俸祿、管轄僧尼的機構，以及在朝廷的班位和內道場等的起源。下卷十九門，從皇帝誕辰僧人講論經義起，說到賜紫衣、師號、授官秩、築戒壇、結法社、贈諡號、對國王的稱謂、戒壇的班位、出售度牒、盛經的七寶案、城門置天王像、上元節放燈，以及摩尼教等的起源，最末，是以總論一篇作結束。從它所涉及的面來看，幅度是相當廣的。它講到佛教東來在中國的傳播，和佛教某些儀式的沿革，以至歷代政府對於佛教的管理和待遇種種方面。在這樣廣泛的記載中，對於佛教在中國的傳播和發展，與當時政權發生的聯繫，對社會引起的一些影響，書中勾畫出一個清晰的輪廓來，並且舉出許多有價值的資料。這不僅在當時「台閣之士欲通練內外典故者，皆於此觀之」（見《佛祖統紀》卷四十四），即使在後代，對於研究佛教史和佛教制度，也是一部值得參考的著作。

在考證方面，作者是相當細緻的。對於一件事情，他往往以各種史料爲論據，加以考核，而後綜合得出結論。有時還加以「箋曰」，對附會的傳說，指出其「難憑準」（如周穆王造靈安寺等，見〈經像東傳〉條），對某些記載的錯誤，也予以糾正（如《唐書》言《大雲經》是僞經，見〈賜僧紫衣〉條）。但是個別地方，也有輕信後世僞造的論據之處（如〈僧入震旦〉條推論周秦時代已有佛教，〈東夏出家〉條以漢代劉峻阿潘出家是東夏僧尼之始

）。這些不可靠的傳說，作者未加鑒別，乃至錯誤。關於釋迦的降生年代，作者引用了八種不同的論點，但在結論上，還是承襲了周昭王時代降生這種不正確的說法（見〈佛降生年代〉條）。另外，考證起源也有不夠的地方。如〈僧籍馳張〉條謂僧籍在唐代太和五年（831）才開始，但姚秦時慧斌掌僧錄（見〈僧寺綱糾〉條），錄即簿籍，其時僧官中已有掌僧籍的專職人員。《弘明集》卷十二有晉·支道林與桓玄論州符求沙門名籍書，都可以證明僧籍早已有之，不始於監福曹、昭玄寺，更不始於唐代。又〈道俗立制〉條中北魏宣武帝立僧制之詔，此是永平元年（508）事，見《魏書》〈釋老志〉；但在〈釋老志〉中，其前已記有北魏孝文帝太和十七年（493）詔立僧制四十七條事，《廣弘明集》卷二十四載有詔文，中有「先朝之世，曾爲僧禁，小有未詳，宜其修立。近見沙門統僧顯等白云，欲更一刊定」之語，則太和十七年的僧制，又係根據其前的規定增減而成。作者都沒有提到。又〈管屬僧尼〉條引《續會要》天寶六年五月仍令祠部給牒事，則顯然是會昌六年五月之誤。然而本書所引的官文書，如「僧道班位」中唐·貞觀十一年（637）的詔文，景雲元年（710）二月的詔文，「上元放燈」中的天寶六年（747）的詔文，這些在新舊《唐書》和《唐會要》中都不載，此可以補史籍之闕。

作者在本書中發表了一些個人的意見。他鄭重提出各種知識的重要性，主張釋子不但要經本業，而且應該鑽研儒、道二教義理（見〈傳密藏〉條），並且主張三教要和平相處，帝王對三教不宜偏廢（見〈總論〉條）。在〈傳禪觀法〉條中，認爲修禪要根據教乘，不應以利口欺人。在〈封授官秩〉條中，認爲釋子競爭官階，「胡不養其妻子，跪拜君親」。在〈度僧規利〉條中，認爲國家出售度牒，以供軍需，是敗壞佛教的弊舉。這些不但表示了作者的認識和態度，同時也是五代到宋初期間佛教在社會上和思想上的一些反映。

本書在大中祥符四年（1011），眞宗令收入大藏，崇寧四年（1105）再入藏，紹興十四年（1144）釋法道曾加以重刻。

卷末附紹興朝旨改正僧道班列文字一集一卷，沒有題編輯者姓名。中有紹興三年（1133）江州廬山東林太平興龍禪寺住持法道的箚子和臨安府僧正梵安等的奏狀，要求國忌行香時改正僧道班次，仍依舊制，即僧先道後的次序，下有行在尚書祠部允許請求的批示。法道又呈請將批示頒示天下，並記在四天之後由太常寺布告各地遵行。另外又有紹興十三年（1143），臨安府都道正劉若謙等詣尚書省陳狀請求將道士班位列在僧人之上，及前都僧正善達、僧正戒月等請仍照舊例執行和行在尚書祠部再據紹興三年舊例實行的批示。結尾有集者的識語一段。此集大約編輯就在紹興十四年，疑即出法道之手。

按《佛祖歷代通載》卷十九載有法道的傳，曾敘述紹興三年往行在上疏的事。《佛祖統紀》卷四十七，紹興三年和紹興十三年中也都記錄了僧道因班位而引起的爭論，但都不及此集詳盡，而此集所載的文件，則是最原始的記錄。因爲箚子的作者曾引用《僧史略》作法律上主要的根據，同時又重刻《僧史略》，所以這一集就附錄在《僧史略》之後而刊印流傳。（蘇晉仁）

〔參考資料〕 牧田諦亮《贊寧とその時代》、《僧史略の世界》。

大明高僧傳

簡稱《明高僧傳》。八卷（清藏作六卷）。明·如惺撰。收在《大正藏》第五十冊。如惺號幻爲，爲天台宗眞清的弟子，復從千松得禪師習禪宗，曾住天台山慈雲寺及嘉興楞嚴寺，除本傳外，還有《得遇龍華修證懺儀》四卷，今存（見袁黃撰〈象先禪師塔銘〉及管志道撰〈龍華懺儀序〉）。

此傳書成於萬曆四十五年（1617）。自序中談到前代高僧傳止於宋初，以後無人續編。

同年，又將在庚子歲（1600）校刊的《金湯編》加以補輯。作者在涉獵史志文集中見到一些名僧的碑傳，隨喜錄出，從南宋到明末共得若干人，題名《大明高僧傳》，以備後來修史者的採摭。書名「大明」乃指編撰的時代而言，不是指的內容範圍。他本擬上繼《宋高僧傳》，但《宋高僧傳》止於北宋初，此傳則始於北宋末，中間相隔一百數十年，仍有一段空白。

此傳只有〈譯經〉、〈解義〉、〈習禪〉三科。〈譯經〉科中著錄的僅元代沙囉巴一人，〈解義〉科中著錄的自南宋迄明．萬曆間四十四人，〈習禪〉科著錄的自北宋末迄元仁宗間六十七人，共正傳一一二人，另附見六十八人。其中普交卒於宣和六年（1124），則是北宋人，序中所言始於南宋，當是作者的忽略。又〈習禪〉科沒有著錄明代僧人，也無梁、唐、宋僧傳的後面七科，可見是尚未完成的著作。傳中著錄的僧人，大都居南方，居北方者僅數人，金僧僅教亨（卷五）、海慧（卷七）二人。

此傳根據的史料，作者沒有指明。但可以考知的，如必才、允若（卷一）、弘濟（卷二）、士璋、大同、慧日（卷三）諸傳，是據宋濂撰的《大用才公行業碑》、《若公塔銘》、《天岸濟公塔銘》、《璋公圓塚碑銘》、《別峯同公塔銘》、《東溟日公碑銘》（均見《宋學士文集》卷五、卷五十二、卷五十七、卷五十八、卷六十）等而成。眞淸的傳（卷四）是據袁黃撰的《象先禪師塔銘》（見《天台山方外志》卷二十四）而成。〈道震傳〉是參考曉瑩的《羅湖野錄》卷上而成。全書〈習禪〉科絕大部分是據《五燈會元》刪節成篇，因而語錄的氣氛很濃厚。又教亨（卷五）、崇岳、道悟（卷八）等傳皆據《佛祖歷代通載》卷二十，沙囉巴（卷一）、文才、英辯、德謙、達益巴、妙文、了性、寶嚴（卷二）等傳皆據《佛祖歷代通載》卷二十二寫成。至〈沙囉巴傳〉中所說：「今於元史僅得此人」，史字當是世字之誤，因《元史》中不載沙囉巴，而在《元史》〈釋老傳〉卷二〇二中則有必蘭納識里的傳，必蘭納識里曾譯經六部，不爲本傳所載，足證作者沒有利用《元史》。

此傳體裁與以前的梁、唐、宋三部僧傳同，而每科之後無「論」，當是因爲全書尚未完成之故。有的傳後有「系曰」，則是仿自《宋高僧傳》。在「系曰」中，透露出作者一部分觀點。〈祖覺傳〉（卷六）「系曰」：「古爲人師者（中略）。未嘗輕許而賊夫人子；今人才見靈利後生，便使拈弄公案，作得一偈頓焉稱賞。」〈彌光傳〉（卷六）「系曰」：「世之靈利漢，靡不坐晦庵（彌光）膏肓之疾（中略）曾未服醫父起死回生之劑，且急欲爲人指迷，不亦謬乎？」〈蘊能傳〉（卷七）「系曰」：「世之師徒賓主相見，能具此（大溈瑃禪師和蘊能）風采作略，庶兩無遺憾。」明代末葉，禪宗極盛而混雜，師徒之間，問答之際，頗多狂禪濫調，自謂解人。作者此論，當是針對時弊而發。〈法忠傳〉（見卷五）和〈自回傳〉（見卷六）的「系曰」都指出習教者固執門庭，歧視禪家，不知禪宗自有悟處，則是調和禪與教的論調。各宗融和，正是時代要求的反映。

此傳在編纂方面，並不是沒有缺點的，首先，一些篇傳所載事蹟較略，如性澄、蒙潤（卷一）、本無（卷二）、祖儞、如玘、紹宗（卷三）在《續佛祖統紀》中都有傳，又了然、若訥（卷一）在《釋門正統》（卷七）中有傳；善悟、士珪（卷五）在《僧寶正續傳》（卷四、卷六）中也有傳，所記事蹟和卒年等，都較此傳爲詳，可以參閱。另外，在個別地方也時有錯誤。

⑴祖覺在卷一有傳，卷六中又重出，而卷六的傳係據《五燈會元》，較卷一的傳爲詳，未將二傳合併，誤作二人，分入二科，實嫌疏忽。

⑵沙囉巴姓積寧氏（見《佛祖歷代通載》卷二十二），允若俗姓相里（見《宋學士文集》卷五），乃認積寧、相里爲地名，誤作籍貫。

⑶又〈文才傳〉謂元成宗詔才爲眞覺國師，「總釋源宗，兼祐國住持事」。按《佛祖歷代通載》卷二十二：洛陽白馬寺是佛教創始的廟宇，故稱「釋源」。其宗主歿，詔以師繼之。作者删節不當，乃致原意晦澀難明。

⑷此外，〈宗杲傳〉作紹興三十一年（1161）卒，應據《大慧年譜》作隆興元年（1163）卒；〈道冲傳〉作理宗三年（原書年號不明）卒，應依趙若璩撰的《徑山癡絕禪師行狀》（見《癡絕道冲禪師語錄》卷下）作淳祐十年（1250）卒爲確。

⑸建文帝出家號應能事，爲千古疑案，傳說紛紜，殊不足據。作者謂〈應能傳〉「於僧傳是不可闕」，實則加入不可靠的記載，有欠妥當。

正如作者自序所說，是隨喜錄之，以備後之修史者採摭，因而沒有嚴肅加工整理，不免存在缺點，尤其不是全豹，不能算作代表某一時期的綜合傳記，也無法滿足後世的要求。雖然如此，但是在本書中還保存了一部分爲它書所無的傳記，而且纂集三個朝代部分僧傳在一起，對佛教史的研究仍有一定的參考價值。在過去這類傳記缺乏的年代裡，將它作爲前三部高僧傳的繼續，實際它是很難和前三部具有代表意義的僧傳相並提的。（蘇晉仁）

大阿彌陀經

㈠二卷。宋・王日休校輯，成書於紹興三十二年（1162）。是合糅比對《無量壽經》四種異譯（支讖《無量清淨平等覺經》、康僧鎧《無量壽經》、支謙《阿彌陀過度人道經》、法賢《無量壽莊嚴經》）的校輯本。收在《大正藏》第十二册。

上列四譯大旨雖同，但內容頗有差異，或繁冗，或簡略，或有失本意，因此校輯者禱求觀音菩薩冥助而對校四譯，去其所劣、取其所優，以彰顯本旨，並依事類歸納爲五十六分，以便利讀者研習、讀誦，俾能廣泛流傳、普度衆生。由於本經以《無量壽經》爲基礎，而參照其餘三譯，故經文對《平等覺經》等所說的彌陀涅槃之事全然未提。又，本經卷首附有自序、禮祝儀式，卷末附有法起之跋。

㈡二卷。吳・支謙譯。收於《大正藏》第十二册。本經爲《無量壽經》的異譯本，依麗本卷首所載，詳名當作《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，但麗本卷末及宋、元、明三本之首尾皆題名《阿彌陀經》。爲簡別於鳩摩羅什所譯的《阿彌陀經》，故古來稱本經爲《大阿彌陀經》。本經唯說二十四願，其成立年代當早於說四十八願的《無量壽經》，而與同稱「二十四願經」的《無量清淨平等覺經》相比，後者較具條理，依此推斷，本經當爲《無量壽經》諸譯中最早譯出者。

〔參考資料〕 靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》第三章；赤沼智善《佛教經典史論》〈大乘經典史論〉。

大品般若經（梵 Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā，藏 Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stoṅ-phrag-ñi-śulṅa-pa）

二十七卷（一作二十四卷，或三十卷，或四十卷），鳩摩羅什在姚秦・弘始五至六年（403～404）譯出。具名《摩訶般若波羅蜜經》，收在《大正藏》第八册。此經據《大智度論》卷一百說是二萬二千頌，但印度南方另有二萬頌的本子（《現觀莊嚴論》所據本）流行，而玄奘所譯《大般若經》第二會則是二萬五千頌（見《法苑珠林》卷一百）。這些都是因時因地流傳而有增減，但都是以二萬五千頌爲經名。

《般若經》在印度大乘教中出現最早。據多羅那他《印度佛教史》所述，八千頌的《小品般若》在旃陀羅笈多王時出世，此王若爲阿育王之祖，則《小品》當於西元前四世紀之末流出。後於西元179年（漢・光和二年）由竺佛朔和支婁迦讖譯爲十卷《道行般若》。三國時，穎川朱士行以《道行》義不具足，於西元260年西行，到于闐國，得到《般若經》的梵

書正本，凡九十章，於282年遣弟子弗如檀（法饒）送經到洛陽，後來遇竺叔蘭和無羅叉，遂在291年共譯爲《放光般若經》三十卷（或二十卷）。在這以前，竺法護曾在286年譯出《光贊般若波羅蜜經》三十卷（殘），品目開合和《放光般若》有些不同。這兩部般若內容大同於《大品般若》。

姚秦時代，鳩摩羅什大宏龍樹一系的學說。他在翻譯《大智度論》的同時，譯出《大品般若經》，經文有疑，即依釋論勘正，文義既具足，而且經論並翻，所以《般若》的傳譯極爲完美。後來，初唐．玄奘曾據二萬五千頌本重譯爲《大般若經》第二會七十八卷（662年），辭義更爲圓滿，但對於中國佛學的影響終未如羅什所譯《大品》的巨大。

如將《大品般若經》和《光贊》、《放光》及《大般若經》第二會等各本加以對照，則可發現此經大體上仍保持朱士行西行取來的九十章（品）的形式（并行的品目開合略有不同，如玄奘譯的《大般若經》第二會，缺《大品般若》最後三品，而《大品》的八十七品，則開合爲八十五品，但多數品目是一致的）。又梵本《二萬五千頌般若》也有根據《現觀莊嚴論》的義目分品的。多羅那他《印度佛教史》記述寂鎧（約和陳那同時）曾爲《般若經》的品目與《現觀莊嚴論》不順，三去布呾洛伽山，最後求得與《現觀莊嚴論》分品符合的「二萬頌」，足見在印度南方存在一種和《放光》、《大品》等北傳《般若經》分品不同的本子。關於各品名稱的問題，僧叡的〈大品經序〉曾指出，胡本只有〈序品〉、〈阿鞞跋致品〉、〈魔事品〉有品名，其餘各品不過標明品數次第而已。當時鳩摩羅什曾以品名不是佛制，而重新以義正之。這說明早期流傳的《般若經》只分品而無品名，後來譯師依義定名，遂使各個譯本品名有所不同。

《大品般若經》，經文次第可分爲五周。自〈序品〉以下至第五品爲舍利弗般若，佛使舍利弗談菩薩智慧，談菩薩二諦。第六品至第二十六品爲須菩提般若，佛與須菩提談菩薩三解脫門，談摩訶衍摩訶薩。第二十七品至第四十四品爲信解般若，佛與帝釋談般若福德，令初發心者都生信解。又爲彌勒說菩薩行，令已成熟者入甚深般若。第四十五品至第六十六品爲實相般若，說魔幻魔事和阿鞞跋致（不退轉）相，令久修人功深不退。第六十七品至經末爲方便般若，詳說菩薩境行果而以方便爲指歸。

從全經來看，第六十六品以前顯然自成一部分（有〈囑累品〉）；而《小品般若》和唐譯《大般若經》的〈四分〉、〈五分〉以及宋譯的《佛母寶德藏般若波羅蜜經》（三卷，宋．法賢譯）都是這一部分的略本。從《小品般若》中可以看出信解般若和實相般若兩周更是全經的重心。在這兩周中帝釋是請白問答的主要人物，如果以人爲主，這兩周也可合稱爲帝釋般若。

《大品般若》的解釋，當以龍樹的《大智度論》爲最早。《大智度論》由鳩摩羅什在姚秦．弘始四年至七年（402～405）譯出。而在印度這一部《大品般若》的釋論似乎自羅什以後即告失傳，在無著以下的中觀、瑜伽兩系諸師的著作中，均未提及龍樹的這一部著作。

印度後期及西藏所傳彌勒五論之一的《般若論》爲《現觀莊嚴論》。據多羅那他的《印度佛教史》所說，和陳那的友人（或弟子）三寶使同時的寂鎧已見到此論，而從世親學般若的解脫軍也疑惑經文與《現觀莊嚴論》不符，後遇寂鎧，得見從南印布呾洛伽山請來的《般若二萬頌》，分品與論相合，才據以作釋。據此，則此論在西元五、六世紀之交已經流行。但是唐代以前來華傳譯無著、世親、陳那之學的印度譯師都未提到這一部論，唐代入印求法的玄奘、義淨、不空等也未提及這一部論，終唐之世來華的印度譯師也未說到這一部論。尤其是與不空同時代的寂護（入藏的中觀學者）的著作中也未曾見到有本論的跡象，因此近代的佛教學者大都認爲此論的流行不能早於師子

賢的時代。

師子賢爲寂護弟子，據多羅那他說他曾從遍照賢學《般若經》及《現觀莊嚴論》（頌），在印度法護王在位時弘法，約於法護王即位二十餘年後入滅。他所著《現觀莊嚴般若波羅蜜多優波提舍論釋》，由印度高僧明作光和西藏譯師吉祥積譯爲藏文。近人法尊曾依藏文譯本將《現觀莊嚴論》頌本譯爲漢文並加詮釋。在《現觀莊嚴論》中以八品分攝二萬頌經義。八品是〈一切相智品〉（《大品般若》二至二十六品）、〈道智品〉（二十七至四十二品）、〈一切智品〉（四十三品）、〈一切相現等覺品〉（四十四至六十品）、〈頂現觀品〉（六十一至七十五品）、〈漸次現觀品〉（七十六品）、〈一刹那現觀品〉（七十七品）、〈法身品〉（七十八至八十七品）。各品另分細目，都可與經文依次配屬。

藏譯有關二萬五千頌的論釋，在已收入藏經中的，還有聖者解脫軍及大德解脫軍兩種《二萬五千頌般若經論現觀莊嚴釋》，師子賢的《二萬五千頌般若合論》（七十四卷），和牙軍的《十萬頌二萬五千頌一萬八千頌般若廣釋》，以及另外幾種解釋《現觀莊嚴論》的著作等。漢土則有隋·吉藏的《大品般若經游意》一卷、《義疏》十卷。新羅·元曉的《大慧度經宗要》一卷等。（郭元興）

〔參考資料〕 梶芳光運《原始般若經の研究》；副島正光《般若經典の基礎研究》；《般若思想》（《講座·大乘佛教》②）。

大威德明王（梵 Yamāntaka，藏 Gśin-rje gśed）

五大明王之一，或八大明王之一。梵名閻曼德迦，意爲摧殺閻魔者，故別號降閻魔尊。此外，又作大威德尊、大威德忿怒明王、六足尊。若擬配五佛，則爲無量壽佛的教令輪身。在現圖曼荼羅中，此尊位於胎藏界持明院。

此尊的形像，有多種。依《大日經疏》卷六云（大正39·642a）：「降閻摩尊是文殊眷屬，具大威勢，其身六面、六臂、六足，水牛爲座，面有三目，色如玄雲，作極忿怒之狀。」《八字文殊軌》云（大正20·785c）：「閻曼德迦金剛，青黑色，六頭、六臂、六足，各執器仗，左上手執戟，次下手執弓，次下手執索，右上手執劍，次下手執箭，次下手執棒。乘青水牛爲座。」全身青黑色，身材高大，且遍身火焰，展現的是極忿怒形。

以大威德明王爲本尊的修法，在日本密教中也不算少。通常都用在戰爭時祈求勝利，及調伏惡人等。在佛教美術作品中，現存的大威德明王像，以日本所繪造者爲多。日本密宗重鎮教王護國寺（東寺）中所藏者，即爲五大明王中最早的作品。美國波士頓美術館中，也藏有一幅此一明王的畫像，是當代佛畫中的逸品。在西藏密宗中，大威德金剛是無上密最高的本尊之一。與此尊有關的密法很多，主要的作用是在除魔，與對治閻羅死魔等，是無上密即身成就的主尊。


大威德明王

〔參考資料〕 《阿毗遮嚕迦儀軌品》；《大妙金剛經》；《閻曼德迦立成神驗法》；《大乘方廣曼殊室利大威德儀軌品》；《仁王道場軌》卷上；《十忿怒明王經》；《焰曼德迦萬愛如意法》。

大毗婆沙論（梵Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra）

二百卷。北印度五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯。或稱爲《阿毗達磨大毗婆沙論》，或又簡稱爲《婆沙》，收於《大正藏》第二十七册。是小乘說一切有部所正依的論藏。此論廣明法義，備列衆說，爲詳解迦多衍尼子的《阿

毗達磨發智論》而造的釋論。

《阿毗達磨發智論》原是印度二十部派中說一切有部的根本論典，和《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》合稱爲有部重要的七論。據《俱舍論記》卷一載（大正41・8c）：「發智一論法門最廣，故後代論師說六（論）爲足，發智爲身。」即古來都以《發智論》爲有部教義的代表作。在當時北印度思想界占主要地位的有部學人，對於此論曾競相鑽研，各宣勝義，廣事解說，而《大毗婆沙論》即爲這些對《發智論》不同義解的廣大結集。其所以名爲《大毗婆沙》，即是包含有廣說、勝說、異說三義。如《俱舍論記》卷一載（大正41・11a）：「謂彼論中分別義廣，故名廣說；說義勝故，名爲勝說；五百阿羅漢各以異義解釋發智，名爲異說。具此三義，故存梵音。」顯示此論爲有部的廣大教藏。

關於此論結集的事緣，如唐・玄奘《大唐西域記》卷三所說，佛滅度後四百年間，健駄羅國迦膩色迦王弘護佛教，鑒于當時的部執紛紜，人各異說，便請教於脇尊者，在迦濕彌羅建立伽藍，召集了五百位有名的阿羅漢，並以世友尊者爲上座，從事於結集三藏，先造《鄔波第鑠論》十萬頌以解釋經藏，次造《毗奈耶毗婆沙論》十萬頌以解釋律藏，後造《阿毗達磨毗婆沙論》十萬頌以解釋論藏，三藏結集完畢，用赤銅鍱鏤寫論文，藏於塔中，永傳後世。此中所說解釋論藏的《毗婆沙論》十萬頌，即是這《阿毗達磨大毗婆沙論》，而所解釋的論藏則是《阿毗達磨發智論》。又玄奘譯《大毗婆沙論》後跋語還說（大正27・1004a）：「佛涅槃後四百年，迦膩色迦王贍部，召集五百應眞士，迦濕彌羅釋三藏，其中對法毗婆沙，具獲本文今譯訖。」多羅那他《印度佛教史》第十二章所述中國的藏地學者有關此事的傳說略同玄奘所說，並稱會衆中有五百羅漢，五百菩薩、五百班抵達相聚結集，而稱之爲第三次結集云云。因而古來通稱此論是迦膩色迦王時世友等五百大阿羅漢在迦濕彌羅編纂之作。

但據現代學者考證，以爲此論中有（大正27・593a）「昔健馱羅國迦膩色迦王」時的故事（卷一一四），又有（大正27・671b）「昔于此部有二論師：一名時毗羅，二名瞿沙伐摩」的論說（卷一二九），以及脇、世友、法救、妙音、覺天等學說雖廣被引用或評述，似乎都未直接參與《婆沙》結集等情形，而認爲此論的編纂，係在迦膩色迦王和世友尊者以後，即西元二世紀中以迦多衍尼子的徒衆爲中心的有部學人的集體之作。這和《大智度論》卷二所說（大正25・70a）：「迦旃延婆羅門道人，（中略）作發智經八犍度，（中略）後諸弟子爲後人不能盡解八犍度故，作韓婆娑」之說也相符。又與舊譯《阿毗曇毗婆沙論》釋道挺序所說（大正28・1a）：「釋迦遷暉六百餘載，時北天竺有五百應眞，（中略）造毗婆沙，抑止衆說」的記載也相共通。因而此論編纂的年代，似還有待於重加考訂。

但此論的造成，在印度的佛教界確曾起了巨大的推進作用，並提高了說一切有部在當時的地位，而其時的有部學者也因此而被稱爲「毗婆沙師」，可以想見此論和有部關係的重大。由於對此論研究的熱潮，在當時遂出現了不少有關此論的著作和有名的學者，如東晉・道安〈鞞婆沙序〉中，曾敘述有以往印度三位羅漢各抄《毗婆沙論》的記載說（大正55・73b）：「有三羅漢，一名尸陀槃尼，二名達悉，三名鞞羅尼，撰鞞婆沙，廣引聖證。（中略）達悉迷而近煩，鞞羅要而近略，尸陀最折中焉」（《出三藏記集》卷十）。此外，運用《婆沙》理論而製論的，有法勝的《阿毗曇心論》，法救的《雜阿毗曇心論》，又有受到此論學說影響而造的世親的《阿毗達磨俱舍論》，以及爲發揮《婆沙》正義而作的衆賢的《阿毗達磨順正理論》和《顯宗論》等，都是有關此論教義的現存的名著。

此論梵本十萬頌，係由唐・玄奘全文漢

譯。現今一般所指《大毗婆沙論》，即是指唐譯本論而言。但在唐以前，還有苻秦・僧伽跋澄譯的節抄本和北涼・浮陀跋摩、道泰譯的不完全本。

(1)苻秦譯本：題名《鞞婆沙論》，十四卷，收在《大正藏》第二十八冊。係苻秦・建元十九年（383），秦秘書郎趙正請罽賓（即迦濕彌羅）法師僧伽跋澄口誦該國羅漢尸陀槃尼節抄的《大毗婆沙論》加以翻譯，當時名德釋道安集衆參與譯事。跋澄口誦經本，外國沙門曇摩難提筆受寫成梵文，佛圖羅刹爲之宣譯，苻秦沙門敏智筆受寫成漢文（《高僧傳》卷一〈僧伽跋澄傳〉），更由道安加以校對。據道安序說：經本甚多，其人忘失，唯四十事是釋阿毗曇十門之本，而分十五事爲小品迴著前，以二十五事爲大品而著後，此大小二品全無所損，其後二處是忘失之遺者，令第而次之。以上四十事連最後拾遺二處，合成全論內容的四十二處，僅相當於唐譯《阿毗達磨大毗婆沙論》中第二編結蘊的一部分。即其中所謂小品十五事，約當於唐譯本論第四十六至五十卷，即結蘊中第一〈不善納息〉的前半章；又所謂大品二十五事，相當於同論第七十一至八十六卷，即結蘊第四〈十門納息〉的前半章。可見這一譯本只是全部《大毗婆沙論》一小部分。這次翻譯的不能詳善，也如《高僧傳》〈僧伽提婆傳〉中所說：跋澄所出毗曇廣說，屬慕容之難，戎敵紛擾，兼譯人造次，未善詳悉，義旨句味，往往不盡；俄而安公棄世，未及改正。

(2)北涼・浮陀跋摩、道泰譯本：題名《阿毗曇毗婆沙論》，六十卷，收在《大正藏》第二十八冊。它的梵文原本十萬頌，係由沙門道泰從西域齎來涼地。這時天竺沙門浮陀跋摩也來到涼城，涼主便請他二人於乙丑年（425）四月中旬在涼城閑豫宮寺開始傳譯，並請沙門智嵩、道朗等三百餘人考文詳義參與其事，至丁卯年（427）七月上旬譯畢。成一百卷。嗣因涼城兵亂散佚，又經寫出六十卷，傳到宋地流布。以上據《阿毗曇毗婆沙論》道挻序。另據《出三藏記集》卷二，稱此論是丁丑歲（即437年）四月開始傳譯，至己卯歲（即439年）七月譯訖，後來各家經錄都沿用此說。這就是現今傳存的六十卷本。其內容僅存(1)雜犍度、(2)使犍度、(3)智犍度三篇，僅相當於唐譯本論第一至一百零一卷的雜、結、智三蘊部分。譯文似較簡明暢達，而正確性不如唐譯，文義次序也有前後出入之處，但大體是一致的。

《大毗婆沙論》全文二百卷，至唐・玄奘始完全譯出，這是此論最詳盡正確的漢文譯本，它的梵本十萬頌係由玄奘親從印度齎歸。玄奘於永徽年中（650～655）翻譯了《婆沙》系統的《阿毗達磨顯宗論》、《順正理論》和與此有關的《俱舍論》後，即從顯慶元年（656）七月二十七日在長安大慈恩寺翻經院開始宣譯此論，沙門嘉尚、海藏、神昉、大乘光筆受，神察、辨通執筆，栖玄、靖邁、慧立、玄則綴文，明珠、惠貴、法祥、慧景、神泰、普賢、善樂證義，義褒、玄應正字，至顯慶四年七月三日於西明寺翻譯完畢，成二百卷，內分八蘊（舊譯犍度，即篇章之意），每蘊又有若干納息（舊譯跋渠，或譯云品）。這就是對於《發智》本論八篇四十三品的逐一廣釋，並備列衆說，顯示宗義，形成爲說一切有部的教理淵海。而玄奘這一譯本也就是此論現存的唯一善本。

唐譯本論譯出後不久，此論的梵文原本在印度似即佚失，因而距離迦濕彌羅較近的中國藏族地區也未有譯本。西元1944年沙門法尊曾據唐・玄奘譯本譯成藏文，於1948年全文翻畢。又日本・木村泰賢、西義雄、坂本幸男三人也於1929年依據唐譯本共同加以日譯，現收於1929～1940年出版的日本《國譯一切經》中。以上藏、日兩譯所依的原本，只是漢文唐・玄奘譯一本而已。至於以前秦、涼兩個片斷的譯本，只能供研究唐譯本論時之部分參考。

本論的內容篇章，依《發智論》大分八蘊，乃至若干納息，如本論序中所說（大正27・1b）：「造別納息，制總蘊名：謂集種種異相

論道，制爲雜蘊；集結論道，制爲結蘊；集智論道，制爲智蘊；集業論道，制爲業蘊；集大種論道，制爲大種蘊；集根論道，制爲根蘊；集定論道，制爲定蘊；集見論道，制爲見蘊。」就以上八蘊的論道，一一本著止他宗顯己義的原則，加以廣泛釋論。

在第一編雜蘊中，第一〈世第一法納息〉，即廣釋世第一法，乃至忍、頂、煖善根，以及順抉擇分、順解脫分、我見、其他諸見的性相關係。第二〈智納息〉，廣釋智和識，非我的行相、二心不俱起、心心所等無間緣、記憶和忘失、六根、六境、名句文身、六因、隨眠、斷惑等問題。第三〈補特伽羅納息〉，廣釋十二緣起的流轉和還滅等性相關係，出入息、持息念乃至斷、離、滅十六行相等問題。第四〈愛敬納息〉，廣釋愛和敬、供養恭敬、身力和身劣，佛的身力、十力、四無畏、大悲、三念住、七妙法、五聖智、三摩地等，擇滅、非擇滅，有餘涅槃、無餘涅槃，學、無學、非學非無學，無學五蘊，唯一究竟、離我語取，二遍知、三歸依處等問題。第五〈無慚愧納息〉，廣釋無慚無愧和慚愧，以及增上善根和微俱行不善根、斷善根、續善根，心變壞，掉舉和惡作，惛沉和睡眠，夢中善惡和果報，五蓋和無明蓋等問題。第六〈相納息〉，廣釋生、住、老（異）、無常（滅）四相的性相關係以及有爲、無爲法等問題。第七〈無義納息〉，廣論苦行無義和趺坐的威儀，住對面念觀行，不淨觀，五現見等至，第六無相住（隨信行、隨法行）功德，化法調伏和法隨法行，多欲和不喜足，難滿和難養等問題。第八〈思納息〉，廣釋思和慮、聞思修三慧，尋和伺，掉舉和心亂，十大地法等諸心所分類，三摩地諸相，無相、不正知、妄語、憍和慢，增上慢所緣四諦情形，七種慢，三不善尋和三善尋，智和境及智和識、有漏行和無漏行、有爲法和無爲法等廣狹分別；行圓滿、護圓滿，異生性，邪見、邪思惟相應法等問題。

第二編結蘊中，第一〈不善納息〉，廣釋三結、三不善根、三漏、四瀑流、四取、四身繫、五蓋、五結、五順下、上分結、五見、六愛身、七隨眠、九結、九十八隨眠和它們的性相分齊關係一一分別等問題。第二〈一行納息〉，廣釋九結五事中的繫事一行，三結乃至九十八隨眠的攝持關係以及它們三有相續的分限乃至消滅諸結等的定，又諸結的已繫、當繫、今繫和退道時的結繫等問題；九遍知有關的諸問題等。第三〈有情納息〉，廣釋三界見、修所斷結的離、繫和頓、漸、異生、聖者離染和退的諸問題；諸結斷盡沙門果攝以及四沙門果相、學、無學轉根等問題；三有問題；中有各種問題等。第四〈十門納息〉，廣釋二十二根、十八界、十二處、五蘊、五取蘊、六界、有色無色法、有見無見法、有對無對法、有漏無漏法、有爲無爲法、三世、三性、三界繫、學無學非學非無學法、見斷修斷無斷法、四諦、四靜慮、四無量、四無色、八解脫、八勝處、十遍處以及八智、三三摩地等乃至四十二章的隨眠隨增、所緣法、相應法、能緣、所緣、緣識、緣緣識、成就、不成就、五位分類等問題。

第三編智蘊中，第一〈學支納息〉，廣釋八學支的成就、四種通行、無學支的成就，見、智、慧的性相關係等分別；八道支和七覺支、三十七菩提分法、世俗正見和正智、無漏正見和正智等問題。第二〈五種納息〉，廣釋邪見邪智、正見正智、諸種左慧、學無學非學非無學的見、智、慧、梵天惡見，大天五事惡見等問題。第三〈他心智納息〉，廣釋他心智、宿住隨念智、本性念生智，時愛心解脫、不動心解脫以及和盡、無生智相應法關係，學無學的明和智、六通和明、諦現觀時所得的證淨、預流者斷四顛倒、成三摩地（三解脫門）等，以及三世諸道的習得、修得等問題。第四〈修智納息〉，廣釋八智的性相和它們的相攝、相互成就關係，異生和聖者的修得、相修和相緣、斷結力能、結滅作證，乃至無常想、七處善、三義觀等問題。第五〈七聖納息〉，廣釋七

聖者八智的成就關係和七聖者三三摩地的成就關係，七聖者無漏根、覺支、道支現前時所現起的智數，八智相應法和五德的相應關係，三三摩地、三無漏根相應法和四德、三德的相應關係，四十四智、七十七智、一一智和在一一世成就的八智和三世成就等問題。

第四編業蘊中，第一〈惡行納息〉，廣釋三惡行、三不善根、三妙行、三善根、十不善業道、十善業道、三業、四業、三時業、三受業、三世業、三性業、三學業、三斷業、身受心受業、三障業、最大破僧罪、最大果報等問題。第二〈邪語納息〉，廣釋邪語邪命邪業和正語正命正業、十不善道由貪瞋癡生、律儀和不律儀、三惡行和三曲、穢、濁、發身語業的二種等起，三妙行和三清淨、三寂默、三惡行和非理所引的三業，三妙行和如理所引的三業，業感異熟界的三性、三世、愛非愛別和不相應行所感異熟果，三世業、三受業、三界業、善惡業、見修所斷業同一剎那受異熟果等問題。第三〈害生納息〉，廣釋害生命四種、無間業加行感地獄異熟等有關殺生諸問題，中有中所受無間業異熟和造作增長二業，五無間業、二種防護、四種律儀、別解脫律儀受得的範圍、身和身業的成就關係、異生命終時忍法捨、不捨、四生、身和身語意業的成就關係，業和異熟果的離染同、異時關係，業有無異熟分別和五果、善、不善業的顚倒不顚倒、三界繫不繫的相互成就和生處等問題。第四〈表無表納息〉，廣釋表、無表業、身表無表業、三世身語表無表業等成就關係，欲色無色不繫業和欲色無色不繫法，有漏無漏業和有漏無漏法，三學業和三學果，身、戒、心慧的修和不修，過現未戒類成就關係，七衆別解脫律儀的建立，近事和五學處、三歸、近住律儀等問題。第五〈自業納息〉，廣釋自業、業成就當不當受異熟分別、預流者不墮惡趣和所得智、諸學的謀害、留多壽行和捨壽行、心狂亂、不善的纏相應法、佛教和世間種種工巧業處、學無學非學非無學戒的成就關係等問題。

第五編大種蘊中，第一〈大種納息〉，廣釋大種所造色以及它的相和業，觸處實事十一種，大種所造處的有見無見、有對無對、有漏無漏、有爲無爲、三世、三性、三界繫、三學、三斷分別，大種和所造色、和善等造色、善不善無記等相互關係，四大種以及尋、伺、有對觸等依何定滅，住於何果等問題；四食和它的粗細、界、趣、生等分別乃至施食等問題。第二〈緣納息〉，廣釋大種蘊、大種各自相緣關係，和所造色、心心所法、十二處、二十二根的相緣關係以及它的不相應、增減、不相離性等問題，三世大種和所造色、欲色界繫大種和所造色、地等地界等、十二處能牽所牽等，大小三災、世界成住壞空等問題。第三〈具見納息〉，廣釋已具見諦的聖者所成身語業色的界繫大種所造問題，上界下生者初得諸根的大種爲因問題，化身和化事，中有七門分別，世、劫和心起、住、滅分齊，有爲法的時、色、名三分齊，四緣乃至二緣生法，因相應不相應、緣有緣無緣法等分別，內無色想觀外色法，除色想、四識住、七識住、九有情居等問題。第四〈執受納息〉，廣釋有執受無執受和大種及所造色的相互相緣，因相應不相應、有所緣無所緣乃至有爲無爲等法的相緣、諸種欲有色有諸根、大種和彼心心所法相緣、有執受無執受、順取非順取、順結非順結、見處非見處等義，法內外和內外處攝分別，二受、三受乃至百八受相互相攝、十八意近行、三十六師句、證預流、一來，不還果時、證六通時過現未修十五門分別，四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八道支、四靜慮、四無色、四無量、八解脫、八勝處、十遍處、八智、三等持、四沙門果、五通等問題。

第六編根蘊中，第一〈根納息〉，廣釋二十二根和它的因緣、它的實體數、一一增上處等，建立勝義根的異說、女男二根、三無漏根、二十二根的學無學非學非無學、善不善無記、有無異熟、見修所斷、不斷乃至三界繫不繫、因相應等、緣有緣等分別和它們的意義；蘊

、處、界所攝的根，根非根相緣相生、二十二根的相互因緣等問題。第二〈有納息〉，廣釋三界最初所生根數、三界繫法思惟和遍知關係，得四沙門果的根數、遍知根數、成就不成就、斷何界結、何果所攝，諸根無漏緣三界繫和法類智相應關係以及法類智的自性乃至所緣等分別，時心解脫和不動心解脫的學無學根分別，以無間道證四沙門果時相應等五門分別，證四沙門果時所永斷、滅、起的根數等問題。第三〈觸納息〉，廣釋十六觸的性相以及和根的相應關係，眼等五根和身根成就關係，天眼和天耳，地獄乃至俱解脫者成就的根數，眼等乃至慧根得遍知時，滅作證時的根數等問題。第四〈等心納息〉，廣釋心的等起等滅，壽的問題，無想定、滅盡定入出時滅起的根數和滅起的心心所界繫分別等各項問題，生無想天時以及無想有情的想和食等問題。二十二根、五力、七覺支、八道支、八智、三三摩地所攝的根數和相應的根數，三界死生時滅起的根數和滅起的心心所界繫分別、阿羅漢涅槃時最後滅的根數等問題。第五〈一心納息〉，廣釋諸法與心一起一住一滅和心的相應關係，六根的修不修，不成就學根得學根。捨無漏根得無漏根，諸未知當知根能否現觀四諦，以及盡智、無生智、無學正見等性、相、所緣、相應等問題。第六〈魚納息〉，廣釋二十二根隨一成就不成就等問題，善不善無讓諸根各以善不善無記根為因問題。第七〈因緣納息〉，廣釋根因緣和所緣緣的三世、三性乃至四諦斷、八智斷分別，以及根因緣和所緣緣的四諦斷、八智斷相互關係。

第七編定蘊中，第一〈得納息〉，廣釋得、非得的三世、三性、三界繫、三學、三斷分別等，見、修、無學道所起的得和四諦的得以及離繫得等問題，與三性心、三界心、三學心、三斷心俱起的三性、界繫、三學、三斷分別，染靜慮支、味相應靜慮入出等，入靜慮次第乃至不入彼靜慮而生其處、得下靜慮未得上靜慮生處、諸靜慮心捨、得和滅起等問題，四無量心和等無間緣的行相、無量、淨定、解脫、勝處、遍處、八智、三三摩地的斷結和受異熟果處等問題。第二〈緣納息〉，廣釋八等至和三等至、初靜慮乃至無所有處三等至的成、不成、得、捨、退、淨初靜慮四順分、諸種修法，淨初靜慮乃至第四靜慮的修無漏問題，味相應、淨、無漏靜慮和無色的相緣，定的順次順超、逆次逆超以及超定的加行和成滿等問題。第三〈攝納息〉，廣釋十想和它的界地、所依、行相乃至有為無為、自性斷所緣斷、轉隨轉等諸門分別，十想和四靜慮、四無量乃至八智、三三摩地的相攝、相應，成就初二三四靜慮者對於四靜慮乃至三三摩地等的成就數限分別，味相應、淨、無漏和四靜慮四無色相互成就不成就，得、捨、退等分別，六十五等至的緣處和在三乘中的成就，等至隨以八等至為因緣和等無間緣、所緣緣的關係以及為等無間緣和所緣緣的關係，味相應、淨、無漏八等至的頓得頓捨和漸得漸捨，身語表、無表、三惡行、三妙行、三善不善根、四聖非聖語、四生、四入胎、四識住五蘊、五取蘊、五趣、五妙欲、五學處、六內處、七識住、八世法、九有情居、十業道、四靜慮、四無量、四無色、八解脫、八勝處、十遍處、他心智、世俗智等滅所依的定等問題。第四〈不還納息〉，廣釋五種不還、七善士趣、雜修靜慮、五淨居天、學無學和為得未得而學不學分別，順流、逆流和自住義，得極禁和得極迹者的關係，菩薩相異熟業，三十二相和百福莊嚴，菩薩修經三祇九十一劫，菩薩修四波羅蜜和補處菩薩生覩史多天下生，慈氏受記當來作佛以及苾芻於現法當辦聖旨的智與智用，願智、無諍，佛弟子第一中因儒童婆呬迦等差別，四聖種、法隨法行、法輪自性、轉法輪、正法和它的住、滅等問題。第五〈一行納息〉，廣釋三三摩地成就有關諸問題，三三摩地相修和斷結、作意入正性離生等，盡智、無生智的念住、無漏初靜慮的樂和輕安等覺支的樂、有頂聖者依無所有處定得羅漢果，入定者不應聞聲，性定和不定、邪正性定

不定三聚，覺支和正漏法的成就、得、捨、退、未斷已斷和未遍知已遍知，生盲生聾引發天眼天耳，異生聖者的退不退，上界下生時所得法的曾未曾得分別，五通的能限，金剛喻定時六智和它的所緣等問題。

第八編見蘊中，第一〈念住納息〉，廣釋三種四念住、念住的種類、斷惑數等有關四念住諸問題，聞思修所成念住、念住的加行和生起次第、佛三念住、一趣道、四念住的習修、得修和相修以及它的自性、地、相應、行相、所緣等分別，如實知三受以及它的身心受、有無味受、耽嗜依、出離依受、有貪心乃至解脫心、五蓋、六結、七覺支等等的智，貪瞋癡增減的等隨觀、死邊際受、阿羅漢的般涅槃以及佛的般涅槃，四有、三有和行等問題。第二〈三有納息〉，廣釋諸有和五種相續、三有捨而相續、滅而法現前等問題，三界死生的捨、得、滅、起諸蘊，隨眠不於他界法隨增，三界的建立，十想的習修、得修和思惟所緣，起三善惡尋伺的思惟，諸法因、緣無明等問題。第三〈想納息〉，廣釋十想生法和十想是否相應及同一所緣問題，由心引起的身語業分位差別，所通達、所遍知、所斷、所修、所作證法、四有為相和見疑相應、或不相應的受的隨眠隨增，因、道、緣起等的界、處、蘊、所攝分別等問題。第四〈智納息〉，廣釋能通達、能遍知以及能厭、能離、修厭等問題，法與法作四緣或時不作的問題，意觸和三事與合觸，慢和自執與不寂靜，業和不律儀與律儀，不淨觀乃至無學道等的已未得成不成就等關係，除苦諦等和法處法的三科所攝分別，三科和五位分類與一切法關係等問題。第五〈見納息〉，廣釋無施與、無愛樂等各種邪見、常見、斷見、戒禁取見、見取見等和它們的對治道，九慢和七慢，我作、他作二種外道見，外道諸見的五種分類，六十二見，斷常二見分別等問題。

以上對於說一切有部根本經典《發智論》全面地（除〈伽他納息〉不需要解釋外）逐次加以解說，不僅是語義的註釋而已，而是以《發智論》為中心廣涉有部教義包羅萬象的集大成之作。同時不只顯示了正統有部的理論，並還列舉各種不同的異說，而出以破他顯自的態度，這也就是本論編集的宗旨。例如論中每段多以——問：何故作此論？答：為止他宗顯正理，或有說……等語開場，然後展開論說；其中所謂止他宗的對象，即外道方面如數論、勝論乃至聲論（文法聲）、明論（吠陀）、順世論、離繫論（耆那）等。佛教內部的異見如法密部、化地部、飲光部、犢子部、大眾部、分別論者、經部（即譬喻師）等，均在本論評破之列。甚而至於同一有部內的異說如所謂西方師、犍馱羅論師乃至所謂舊阿毗達磨師、舊外國師、舊迦濕彌羅師等，也都一一加以批駁，而確立所謂阿毗達磨師或迦濕彌羅師等在迦濕彌羅新進的迦多衍尼子徒衆顯揚《發智論》純有部的宗義。這在對《發智論》的一一解說中，往往列舉多說而後以自義評決。其中各契理的意見多是客觀地加以介紹，不加批論；至於不契理的或不盡契理的便加以評判，而出現有「如是說者」、「如實義者」、「應作是說」或「評曰」、「評應作是說」的語論并示以自義。又評論的情形也不一樣，乃至有互相辯論的，以大衆所一致通過的為如實義。即如所謂婆沙四大論師中世友、法救、覺天、妙音等尊者的見解也免不了受到批駁（見卷十六、卷三十四、卷七十四、卷一二七等），乃至有被附以「為遮是等故作此論」（見卷一五四）的判決。因而舊時有稱這是「諸師實判」，即顯示此論是出於當時衆多的有部學者而用民主的方式來編纂的。

至於此論內容的取材，不僅廣泛參考了迦多衍尼子以後學者所作的《發智論》諸註釋，而更採取了《品類》、《施設》二論乃至《界身》、《識身》、《法蘊》、《集異門》等四論的教義，以彌補《發智論》的不足，使所顯的義理更為圓滿；後世所稱為「六足一身」，殆即是《婆沙》編纂形成的喻語。同時此論網羅了有部全部的教理，乃至《發智論》中所未

有的若干問題一一加以論究，它的豐富的內容，龐大的組織，精嚴的界說，浩瀚的資料，在質和量的任何方面，均可使後世學者驚嘆而公認爲在部派佛教中佔首要地位的說一切有部的傑作。

此論的唐譯本譯出以後，中國乃至朝鮮、日本的佛教學者對此曾不斷加以研究，據高麗・義天於十一世紀間所編的《諸宗教藏總錄》中記載當時所見到有關此論的鈔述，有玄則著的《大毗婆沙論鈔》九卷，極太著的《大毗婆沙論鈔》十卷，本義著的《大毗婆沙論鈔》十一卷等。又日本學者關於此論的著述，現存有融道著的《大毗婆沙論條目》二卷（或一卷），連常著的《阿毗達磨大毗婆沙論通覽記》四卷等。（高觀如）

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第四講第一節（摘錄）

在部派佛學時期，有部分爲東西兩派；以後東派得勢，曾總結其學說，編爲《大毗婆沙論》，形成毗婆沙論師一派，頗得貴霜王朝的支持，遂取得代表整個有部的地位。

關於《大毗婆沙論》的編纂，有種種傳說。現存諸說中較早的爲「智度論說」，它以爲《大毗婆沙論》是迦旃延的弟子們所編，用以解釋《發智論》的。此事本很平常。其後眞諦譯的《婆藪槃豆傳》中也言及此事，說迦旃延子的《發智論》是同五百羅漢一起搜集當時各地關於阿毗達磨的材料綜合而成，後來又同這些人對《發智論》作解釋，請馬鳴執筆記錄，前後經過十二年才寫定爲《大毗婆沙論》，最後把它刻石，不許外傳，這已經把事情誇大了。玄奘到印度時又聽到另外的傳說（見《大唐西域記》卷三，迦濕彌羅國），說《大毗婆沙論》是在迦濕彌羅國所寫，由國王召集，極爲鄭重，除編寫此論外，還編了關於經律的解釋，都有十萬頌，編成後，就鑄在銅上。這裏把事情就誇大得更厲害了。

實際上，《大智度論》的說法是比較合理可信的。《大毗婆沙論》的編纂，不過是迦旃延的弟子輩爲了宣傳其師學說而作。一方面對《發智論》作解釋，一方面對異說，特別是當時流行的譬喩師、分別論師，加以徹底的破斥。這一點，從中國的譯經史上也可以得到證明。《大毗婆沙論》的全文，是玄奘譯出的，在此之前，曾經有過幾次翻譯，都不全。其中有個譯本是十四卷的《鞞婆沙》，據道安的〈序〉（見《出三藏記集》卷十）說，當時撰《鞞婆沙》的有三家，或詳或略，只有尸陀槃尼註的這十四卷本很適中，在印土也很盛行。道安所說的十四卷本，基本上同於後來玄奘所譯二百卷的《大毗婆沙論》；可以說，十四卷本是後來二百卷本的一個母本。由上述的漢譯歷史看，《大毗婆沙論》的編纂，既不是迦旃延子本人，也不是什麼馬鳴。漢譯的好幾種本子，都有編著者人名的，如十四卷本的作者是尸陀槃尼，二百卷本的作者是五百阿羅漢等。

〔參考資料〕 梁啓超《說大毗婆沙》；印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》；《木村泰賢全集》第四卷；河村孝照《阿毗達磨論書の資料的研究》；前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》。

大乘上座部

印度佛教部派名。出自玄奘《大唐西域記》。該書多處提及此一名詞。如卷八摩揭陀國〈摩訶菩提僧伽藍〉云（大正51・918b）：「其先，僧伽羅國王之所建也。（中略）僧徒減千人，習學大乘上座部法。」

此「大乘上座部」一詞，到底指何等部派，史無明文。而學者間的看法也不盡一致。玆錄下列諸氏之說法如次：

(1)季羨林以爲此部派指的是「小乘上座部之接受大乘思想者」。季氏所撰〈關於大乘上座部的問題〉文中云（《季羨林學術論著自選集》）：

「玄奘在《大唐西域記》中有五個地方提到『大乘上座部』。大乘本無所謂『上座部』和『大衆部』之分。因此就給各國研究《大唐西

域記》的學者帶來了問題和困難。一百多年以來，歐洲和日本的學者異說紛紜，然而始終沒有準確地解決這個問題。

根據巴利文佛典和錫蘭史籍的記載，錫蘭佛教信仰雖以小乘上座部為主，但是大乘思想始終輸入未斷，無畏山住部更是特別受到大乘的影響。許多典型的大乘思想滲入小乘，在大乘萌芽時期更為明顯。這在印度佛教史上是一個非常重要的問題。錫蘭小乘的三個部派（主要是兩個部派），所遵行的律並無歧異；但在學說方面，無畏山住部却不斷接受大乘影響。早期接受原始大乘的功德轉讓等思想，到了玄奘時期，又接受大乘瑜伽思想（可能也有中觀思想）。因此，所謂『大乘上座部』並不是由大乘與上座部所組成，而只是一接受大乘思想的『小乘上座部』，可是又包含大乘與小乘兩方面的內容，因此才形成了『大乘上座部』這種奇特的教派。西藏文譯本《大唐西域記》，在一個地方把『大乘上座部』譯為『大乘的上座部』，在另一個地方又譯為『上座部的大乘』，看似矛盾，實則頗能表現二者的關係。」

「歸納起來，我們可以這樣說，印度境內的四個國崇信大乘上座部，是從錫蘭倒流過來的。

為什麼說是倒流呢？因為大乘教義是在印度興起來的。後來逐漸傳到了錫蘭，影響到那裏原來流行的小乘上座部。這個影響的過程，時間很長，頭緒很多。在大乘初期，我名之為原始大乘，或者也可以叫作『半大乘』，大乘的一些教義已經傳入錫蘭，滲入小乘上座部的教義中。隨著大乘教義的發展，一直發展到我稱之為古典大乘的時期，大乘教義還一直在影響著錫蘭的小乘上座部。」

(2)呂澂以為，玄奘《大唐西域記》中所指的大乘上座部，是指斯里蘭卡（錫蘭）的無畏山寺派。其《印度佛學源流略講》第三講文云：

「從大衆系保留下的許多學說中，有些就很接近大乘思想，如前面所說的方廣部就是。不僅如此，後來的大乘學者們自己也有此看法。漢譯資料中有眞諦譯的《部執異論》，據他在譯記裏說，大衆系內部分裂，即因對內部流行的大乘經有信有不信引起的。他還說，多聞部的分出，是由於有位在雪山修行的人（多聞部主）出來宣揚一種深奧思想。所謂『深』，就是超出小乘的大乘思想。後來玄奘去印時，還有這樣的傳統看法：原在南方的大衆系，以後發展出案達部，再後有方廣部，它們以斯里蘭卡的無畏山寺為根據地，那裏本來是流行上座系的，這時方廣與上座取得調和，同時並存。玄奘認為無畏山的上座已非純粹的上座，應名為『大乘上座』。據此，玄奘似乎也把方廣看得與大乘差不多了。」

◉附：佐佐木教悟〈東南アジア大乘佛教〉（**摘譯自《講座・大乘佛教》⑩**）

㈠《大唐西域記》的記載：《大唐西域記》卷十一〈僧伽羅國〉（Siṃhala，師子國）條有載，當時斯里蘭卡有大乘上座部（Mahāyāna-sthavira）佛教。又說摩訶毗訶羅住部斥大乘而習小教（即小乘），阿跋耶祇釐住部則兼學二乘，弘演三藏。玄奘對後者阿跋耶祇釐（毗訶羅）所盛行的佛教，是用「大乘上座部」的稱呼。在此種情形，所謂大乘上座部，與單稱「上座部」者有明顯的區別。又，《西域記》亦提及，當時，印度本土的摩揭陀國（Magadha）、羯餕伽國（Kaliṅga）、跋祿羯呫婆國（Bhārukacchā）、蘇剌陀國（Suraṣṭra）等，亦習學大乘上座部之法，值得注意。

㈡摩訶菩提僧伽藍：此中，最值得注意者，為佛陀成道之地——摩揭陀國菩提道場；當地的佛教，與以斯里蘭卡之都阿㝹羅陀補羅的無畏山寺為根據地而盛行的佛教有直接關係。四世紀笈多朝沙姆陀羅笈多（Samudragupta）在位時（326～375），斯里蘭卡的摩訶男（Mahānāma）與優婆仙那（Upasena）二比丘，至印度巡拜佛跡。彼等回國後，向當時的國王報告巡拜佛跡時無投宿之處所，於是錫蘭（斯里蘭卡）王向印度沙姆陀羅笈多王請求在印

度建立僧院。其後，印度方面許以在四大聖地中之一處建斯里蘭卡僧院，斯里蘭卡乃在菩提道場菩提樹之地建立供僧衆掛錫的僧院，此即摩訶菩提僧伽藍（Mahābodhisaṁghārāma），或稱大菩提寺、大覺寺（Mahābodhivihāra）。

㈢**大乘上座部之宗風**：據《大唐西域記》卷八所載，七世紀玄奘訪此地時，止住摩訶菩提僧伽藍的僧徒減千人，習學大乘上座部法。若從伽藍建立的因緣來想，止住此伽藍的僧徒，主要是斯里蘭卡的僧侶及佛教徒，而其所行的佛教，與當時斯里蘭卡及與斯里蘭卡有交流的地方所流行之佛教無異。《西域記》謂其佛教爲大乘上座部之佛教，「律儀淸肅，戒行貞明」（大正51．918b），「戒行貞潔，定慧凝明」（大正51．934a）；由此等記載來看，或許有一面持上座部戒律，一面禮拜佛、菩薩，亦讀誦大乘經典之人存在。

印度的羯餕伽、跋祿羯呫婆、蘇剌陀與斯里蘭卡亦有交通與貿易等各方面的關係與往來。但是，在地域上較接近斯里蘭卡的案達羅國（Andhra）、馱那羯礫迦國（Dhanakaṭaka）及達羅毗荼國（Draviḍa）等地佛教的影響，亦不可忽視。由觀誓（Avalokitavrata）《般若燈論複註》（Prajñāpradīpa-ṭīkā）所述可知，屬於案達羅大衆部的東山住部及西山住部，以普拉克利特語（Prākrit，俗語）傳持大乘《般若經》。大衆部系諸派既有這種情形，則屬於上座部而受大乘影響的佛教，其存在當亦不無可能。

大乘五蘊論（梵Pañca-skandha-prakaraṇa，藏Phuṅ-po lṅaḥi rab-tu byed-pa）

一卷。世親菩薩造，唐．玄奘譯，大乘光等筆受。又名《五蘊論》、《依名釋義論》、《粗釋體義論》。收在《大正藏》第三十一册。本書依大乘瑜伽行派的教說，簡要闡釋五蘊、十二處、十八界等三科。爲法相宗的重要入門書之一。

本論首列五蘊名目：⑴色蘊，⑵受蘊，⑶想蘊，⑷行蘊，⑸識蘊。其次由於小乘薩婆多部將五位七十五法中的有爲七十二法分類成五蘊，因此本書也將大乘五位百法中的有爲九十四法分類爲五蘊。其中，色蘊指五根、五境、無表色，受蘊是受心所，想蘊是想心所，行蘊是除受想心所之外的一切心法及不相應行法等六十七法，識蘊是阿賴耶等八識。其次依十二處、十八界，以分類五位百法。

註釋有安慧《五蘊論分別疏》（Phuṅ-po lṅaḥi rab-tu byed-pa bye-brag-tu bśad-pa），及唐．地婆訶羅所譯的《大乘廣五蘊論》。此外，有德光《五蘊論註》及A. Sahi rtsa-lag《五蘊疏》等書。今僅存藏譯本。

大乘成業論（梵Karmasiddhi-prakaraṇa，藏Las grub-paḥi rab-tu-byed-pa）

一卷。世親造，玄奘於唐．永徽二年（651）譯出。又稱《成業論》。收在《大正藏》第三十一册。係論述有關身、口、意三業之論書。全書初釋身、口、意三業。其中身、口二業以表、無表爲自性，意業以思爲自性；三業共經百劫而終不失壞，遇衆緣和合時而得果。次明第六意識與第八阿賴耶識之區別，種子和業之關係。最後說種子熏習，而闡釋依阿陀那甚深緣起之業果異熟因果，並揭示大乘因果緣起之大綱。

全書所論，以有部、正量部等爲批評對象，對有部的形色說、正量部的動色說等視業爲實體的實在論者，皆加以破斥。並且根據經量部的種子說，論破有部的三世實有論、正量部的不失法及增長法等，而且對於經量部的色心互熏、滅定細心說也加以批判，而主張心因思（意志的作用）的發動而受熏習，又依熏習的力量相續轉變而產生業果，承認唯識說所立阿賴耶識的存在，並藉此說明業的現象。

總之，本書係站在大乘唯識思想的立場，對部派佛教所作的批判。爲唯識說之重要論書，與《唯識二十論》同爲世親批判其他部派學

說的重要著作。

本書的梵文原典尚未發現。中文譯本另有魏・毗目智仙所譯的《業成就論》，西藏譯本則有《Las grub-paḥi rab-tu byed-pa》一書。印度人對本論所作的註釋，有善慧戒（Sumatiśīla）著《Karmasiddhiprakaraṇa-ṭīkā》，收錄在《西藏大藏經》中。日本・山口益曾將此書譯為日文，並作研究（《世親の成業論》，昭和二十六年）。對漢譯本所作的註釋，有日本・慈光的《成業論文林鈔》，收在《日本大藏經》諸大乘論章疏中。此外，比利時的拉莫特（Étienne Lamotte）教授，曾將本論譯為法文。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷五；《古今譯經圖紀》卷四；《開元釋教錄》卷八；《貞元新定釋教目錄》卷十一。

大乘起信論（梵Mahāyāna-prasāda-prabhāvana）

一卷。馬鳴造，梁・眞諦譯。收在《大正藏》第三十二册。這是以如來藏為中心理論，為發起大乘信根而作的一部大乘佛法概要的論書。

此論的內容分為五分：(1)因緣分，(2)立義分，(3)解釋分，(4)修行信心分，(5)勸修利益分。此中第一章因緣分，列舉製造此論有八種因緣，即是造論緣起。第二章立義分，顯示大乘的實質有二：(一)法，(二)義。法即是衆生心；心能攝一切法，有心眞如相和心生滅因緣相。義有體大、相大、用大三大，這是諸佛菩薩所乘，故名大乘。

第三章解釋分，根據立義分的法義，分三大段加以解釋：(1)顯示正義，(2)對治邪執，(3)分別發趣道相。此中初段顯示正義，即顯示立義分所說的法義。先釋心眞如門，顯示眞如是一法界（即一切法）的總相法門體，不生不滅，離言說相，離心緣相，畢竟平等，無有變異；但依言說分別，有如實空和如實不空二義。次釋心生滅門，顯示一切法的體、相、用——即依如來藏有生滅心轉，它是不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿黎耶識。

此識有覺和不覺二義；又覺中有本覺和始覺。始覺有不覺、相似覺、隨分覺、究竟覺四種差別。在不覺中，又有根本不覺和枝末不覺；由不覺故，生無明業相、能見相、境界相三種細相；又由境界緣故，生智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相六種粗相。其次說生滅因緣，衆生依心（阿黎耶識）、意（業識、轉識、現識、智識、相續識）、意識（分別事識）轉，一切諸法由此而生，唯心虛妄，由於不了達眞如法界，念起無明，有六種染心。其次分別生滅相，說有粗細二種生滅，又有眞如、無明、妄心、妄境界四種染、淨法薰習；由於此等薰習之力，而生流轉還滅之果。

以上解說心生滅的法。此下顯示大乘體、相、用三大的意義：眞如的體、相，不因凡聖而有增減，從本以來自性清淨、光明遍照、滿足一切功德，即是如來法身。眞如的用是報、應二身：報身是菩薩所見，應身是凡夫二乘所見。最後顯示由生滅門入眞如門的道理。第二段對治邪執，說一切邪執依於人、法二種我見，即凡夫五種人我見、二乘聲聞的法我見應加對治。第三段分別發趣道相，是說菩薩發心修行的過程，有信、解行、證三種發心，是信滿乃至十地菩薩發心修行之相。以上是本論解說大乘的部份。

第四章修行信心分，是本論解說起信的部分。是就未入正定聚的衆生顯示修行而起信之相，要有信根本眞如、信佛、信法、信僧四種信心，修施、修戒、修忍、修進、修止觀五種修行。另又為修大乘法心怯弱者顯示淨土法門，令專念佛往生淨土。第五章勸修利益分，敍說聞持此大乘法的利益功德。

在以上五分中，第一因緣分又為此論的序分，第二、三、四三分又為此論的正宗分，第五勸修利益分又為此論的流通分。或又以此論最初歸敬頌為序分，最後回向頌為流通分，全論文五分為正宗分。

此論文義明整，解行兼重，古今佛教學人盛行傳誦。據傳當時眞諦和他的弟子智愷都造有疏釋，隨後隋代曇延、慧遠也各造疏記，智顗、吉藏的著述中也引用此論文；唐代佛教界對於此論的傳習更廣，相傳玄奘在印度時曾談到此論的眞如受薰之說，彼地學者聞之驚異。玄奘回國後，又將此論譯成梵文，傳往印度。而在中國由於賢首、天台二宗的興起，弘贊此論，智儼、法藏、元曉、澄觀、宗密各有疏記，湛然著作中也吸收了此論的思想。因而此論入宋以來，流通更盛，一直到近世教、禪、淨各家，都以此論爲入道的通途而重視它。

此論通傳是馬鳴菩薩造、眞諦三藏譯，但在《馬鳴菩薩傳》和《付法藏因緣傳》中，都沒有馬鳴造《起信論》的記載。又此論所談如來藏緣起、阿黎耶識轉現等義，和馬鳴只說空、無我義（見《尼乾子問無我義經》等）也不相類，因而說是馬鳴菩薩造已屬可疑。至於此論的譯語，和眞諦譯的《攝大乘論》、《金光明經》、《佛性論》等用語也頗不一致，而譯出的年月和地點，一說是梁・太淸三年（549）於富春陸元哲宅所出（見《歷代三寶紀》卷十一），一說是梁・承聖三年（554）九月十日在衡州始興郡建興寺譯出（見智愷〈起信論序〉），一說是陳世初葉（557～569）譯出（見隋・彥琮《衆經目錄》），也莫衷一是。隋・法經的《衆經目錄》卷五則將此論列入疑惑部，認爲「《大乘起信論》一卷，人云眞諦譯，勘眞諦錄無此論，故入疑。」唐・均正（慧均）的《四論玄義》卷十也說：「起信論一卷，或人云，馬鳴菩薩所造。北地諸論師云，非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名目之。故尋覓翻經論目錄無有也，未知定是否。」（此係日僧珍海《三論玄疏文義要》第二轉引，現存《四論玄義》無此文。）可見古來對此論的撰造和譯者已有疑問。

此論的異譯本，有唐・實叉難陀譯的《大乘起信論》二卷，他的梵本來源有問題，據說是「于闐三藏法師實叉難陀賷梵文至此，又於西京慈恩塔內獲舊梵本」（見〈新譯起信論序〉）。其實當時印度已無此論，而此論梵本或係玄奘依據漢文還譯之本。如《續高僧傳》卷四〈玄奘傳〉說：「又以起信一論，文出馬鳴，彼土諸僧，思承其本，奘乃譯唐爲梵，通布五天。」後來此梵本在印度也不存在，因而也沒有藏文的譯本，如《至元法寶勘同總錄》卷九說此論「蕃本闕」。

但此論在漢地佛教界甚爲風行，如法藏、元曉、宗密、知禮都說此論通依諸大乘經，慧遠、智旭說此論是別依《楞伽經》而作，又因此論勸修淨土，因之唐、宋以來在漢地發展的賢首宗、天台宗、禪宗、淨土宗各派學人對於此論盛行弘講。而此論思想對於近世佛教學術界的影響也很大。

關於此論的註疏等撰述甚多，現存的有梁代智愷（？）的《一心二門大意》一卷，隋代曇延的《論疏》二卷（現存上卷），慧遠的《義疏》二卷，法藏的《義記》五卷、《別記》一卷，宗密的《注疏》四卷，曇曠的《略述》二卷（敦煌寫本）、《廣釋》若干卷（同上），宋代子璿的《疏筆削記》二十卷、《科文》一卷，明代眞界的《纂注》二卷，正遠的《捷要》二卷，德淸的《直解》二卷、《略疏》四卷，通潤的《續疏》二卷，智旭的《裂網疏》（釋新譯）六卷，淸代續法的《疏筆削記會閱》十卷，民國梁啓超的《考證》一卷等。

此外，據《歷代三寶紀》卷十一說：眞諦三藏於梁・太淸三年出有《起信論疏》二卷，這大概是傳說。其他的佚失的疏記，有梁代智愷的《論疏》一卷（？）、《論注》二卷（？、見《義天錄》），唐・靈潤的《論疏》若干卷（見《續高僧傳》中〈靈潤傳〉），智儼的《義記》一卷、《疏》一卷，宗密的《一心修證始末圖》一卷，傳奧的《隨疏記》六卷（均見《義天錄》），慧明的《疏》三卷（見《東域傳燈錄》），宋代知禮的《融會章》一篇（見《四明教行錄》），仁岳的《起信黎耶生法圖》一卷（見《佛祖統紀》），延俊的《演奧

鈔》十卷，元朗的《集釋鈔》六卷，智榮的《疏》一卷（均見《義天錄》）等。

此論在朝鮮、日本流行亦廣。朝鮮古代僧人有關此論的著述，現存有元曉的《疏》二卷、《別記》二卷，大賢的《古迹記》（即《內義略探記》）一卷，見登的《同異略集》二卷。此外已佚本還有元曉的《宗要》一卷、《大記》一卷、《料簡》一卷，憬興的《問答》一卷。

日本有關此論的章疏亦多，現存有湛睿的《決疑鈔》一卷，圓應的《五重科注》一卷，亮典的《青釋鈔》五卷，即中的《科解》二卷，貫空的《注疏講述》一卷，曇空的《要解》三卷，藤井玄珠的《校注》一卷，《講述》一卷，村上專精的《達意》一卷、《科注》一卷，湯次了榮的《新釋》一卷，望月信亨的《研究》一卷、《講述》一卷等。此外日本學者有關法藏的《義記》的註釋也多至數十種。

此論的日譯本，有島地大等譯、1921年東京刊行（收於《國譯大藏經》內）的一本，和望月信亨譯1932年東京刊行（收於《國譯一切經》內）的一本。還有鈴木大拙和李提摩太英譯本，前者曾於1900年在美國刊行，後者曾於1918年在上海刊行。（高觀如）

◉附一：印順《大乘起信論講記》懸論（摘錄）

作者與譯者

㈠一般公認的傳說

《大乘起信論》，向來傳說是馬鳴菩薩造的。名為馬鳴的，印度不止一人，古來就有「六馬鳴」的傳說。然大家都意許是：龍樹以前的那位馬鳴。據《馬鳴傳》及《付法藏因緣傳》的傳說，馬鳴是脇尊者的弟子，或富那耶奢的弟子。時代約與迦膩色迦王同時。

本論的譯者：梁時眞諦譯的，通常稱為梁譯。譯《華嚴經》的實叉難陀，也曾譯過這部論，通常稱為唐譯。現在所講的，是梁譯本。據《慈恩傳》說：當時印度已沒有《大乘起信論》了，玄奘特依中文本轉譯成梵文。這樣說起來，本論是很有根據的！

㈡古今懷疑者的意見

非眞諦譯：《起信論》不是眞諦譯的，這種說法，是古已有之。隋時，與嘉祥同門的均正，在《四論玄義》中說：「尋覓翻經目錄中無有也」。法經奉詔編撰經錄，把本論編入疑僞類，並且說：「勘眞諦錄無此論」。同時的費長房撰《歷代三寶紀》，即說本論為梁．眞諦譯。彥琮等的《衆經目錄》，說是陳．眞諦譯。一直到唐．智昇的《開元釋教錄》，才肯定說：這部論確是梁．眞諦譯的。這些是古代的說法。近代如日本．望月信亨等，根據均正、法經等的傳說，加以研究，也說《起信論》不是眞諦譯的。民國十二、三年，梁啓超有《大乘起信論考證》一書問世，採用日人的說法；不但說本論不是眞諦譯的，論前的智愷序也是假的，甚至唐朝重譯的《起信論》，也靠不住。支那內學院的呂澂，也以為：實叉難陀的譯本，不過是梁譯本的文字上少加修改而已。他們都提出詳密的理由，證明他們所說的不錯！

非馬鳴造：《起信論》不但不是眞諦譯的，也不是馬鳴造的。這在古代，首由均正倡說：「起信論一卷，人云馬鳴菩薩造。北地諸論師云：非馬鳴造，昔日地論師造論，借菩薩名目之。」但嘉祥即稱之為「馬鳴論」。到唐代，唯識學者還有說是世親所作的不了義說。本論的作者，古代傳說中，確是遊移而不定的。到近代，這樣說的人更多，約可為二類：一、如梁啓超他們，重於教理的發展史。從小乘到大乘，大乘從空宗到唯識，這是佛教義理發展的程序。可是，《起信論》的思想，比唯識學還要圓滿得多，所以就斷定它是：唯識興盛以後的作品。龍樹以前的馬鳴，是不會造這樣圓滿的論典的。《起信論》不是馬鳴造的；實是中國人造的，因此讚歎中國人思想的偉大。二、如歐陽竟無他們——也依據考證，但主要是從義理的疑似上說。據他們的見解，《起信論》所說的，是不對的。因為《起信論》所說的

，與唯識學不相合。他們似乎以為：唯有瑜伽、唯識所說的教理才是正確的。《起信論》既與此不合，即是錯誤；所以也決定不是馬鳴造的。歐陽竟無，還多少融通一點；到了王恩洋、呂澂他們，就直斥為偽造了。所以說《起信論》不是馬鳴造的，也有二派：一派如梁啓超等起而讚歎；一派如王恩洋等起而非毀，說它是「梁陳小兒所作，剗絕慧命」。

這是關於古往今來，說《起信論》非眞諦譯、非馬鳴造的大概情形。本論在過去中國佛教界，有崇高的地位；民國以來，由於考證與唯識學的興起，開始遭遇惡運，受到多方面的懷疑和批評。

㈢維護《起信論》的近代大師

肯定《起信論》是眞諦譯、馬鳴造，出而盡力維護他的，那要算太虛大師了。大師極力維護《起信論》，那麼，對於前面二派的說法，就非予以答覆不可。關於考證的部分，大師以為：佛法是不可以從進化的觀點來考證的。他以為：東方文化是不同於西方進化的文化的；所以用進化發展的方法來衡量佛法，極為錯誤。大師對於《起信論》的有關考證部分，從大處著眼，祇略談方法對不對而已。照大師的見解，《起信論》是龍樹以前的作品。但他不能否認，龍樹以前，像《起信論》的思想，並沒有起著大影響。所以在〈再議印度之佛教〉說：大概馬鳴造《起信論》以後，因為法不當機，即暫為藏諸名山，以待來日。當時雖沒有大大的弘揚，但不能說沒有造。他以這樣的理由，維持《起信論》是空宗以前的作品。大師為甚麼要這樣說？因為他底思想——中國佛教傳統的思想，是和《起信論》一致的，是把這樣的思想作為佛陀根本教法的。如《起信論》後起，或被人推翻了，那他的思想根源，以及中國佛教所受的威脅，是怎樣的可怕！所以特為方便會通，盡力出來扶持。

關於義理方面的非議，大師是和事老。他以為：《起信論》所說的很好，唯識宗所講的也不錯。那麼，唯識與《起信論》的義理，應怎樣融會他的矛盾呢？他提出二點來解說：㈠《起信論》所說的眞如，與唯識所說的眞如是不同的。唯識義的眞如，是偏於理性的，而《起信》的眞如，是包括理性與正智的。㈡唯識家說有漏種子唯生有漏，無漏種子唯生無漏，而《起信論》說無漏與有漏互相熏生。大師以為：《起信論》（主要是）依等無間緣來說熏習的，這是菩薩應有的心境，與唯識學約因緣說不同。凡夫，是有漏生有漏的；佛是無漏生無漏的；唯有菩薩，才有漏無漏展轉相生。這樣的熏生，約等無間緣說。有漏無間生無漏，無漏無間生有漏，這在唯識家也是認可的；所以特以此會通《起信論》與唯識的矛盾。

㈣從合理的觀點來重新審定

考證眞偽的問題　用考證方法研究佛法——這種治學方法，是不應該反對的。如大師以為東方式的文化，是先全體而後分化的。像《起信論》所說的，空與有都照顧週到；後來龍樹、無著他們，據各方面的義理而特別發揮，才有大乘空有宗派的出現。西洋文化都是先有甲，再有乙，然後才有丙的綜合。用這種西方式的發展法則來看《起信論》，那就無怪要說《起信論》是後出的了。西洋文化是著重外物的，而東方文化却是發自內心的，根本不同。這一見解，似乎應該修正。偉大的思想家，總是博大精深，思想的統一中含有多方面的。後學的繼承者，往往只著重其中的部分，這就引起後來的分化了。這在西洋，也不能說沒有，像黑格爾的哲學，有人跟他學，走著唯心的路線；有人學了，却走著唯物主義的路線。黑格爾的學說如此，其他哲學家的傑出者，也莫不如是。先分立後綜合的例子，在中國也到處都是。以中國佛教來說，古代在南方流行的佛教，有天台智者出來綜合它，判為四教。到後來，北方又新起了禪宗，賢首又起來綜合它，改判五教。這不是合於正反合的發展例子嗎？因此，大師所說佛法不應該以進化發展的方法來考證，可能為一時的方便之談！我以為：考證的方法不應該推翻。思想是有演化

的，但不一定是進化的。在發展演化的過程中，可以演化成好的，也可以演化成壞的，不該說凡是後來的就進步。

而且，即使考證得非馬鳴作、非眞諦譯，《起信論》的價值，還得從長討論。我的看法是：㈠印度傳來的不一定都是好的。中國佛教界，一向有推崇印度的心理，以爲凡是佛典，只要是從印度翻譯來的就對；小乘論都是羅漢作，大乘論都是了不起的菩薩作。其實，印度譯來的教典，有極精深的，也有浮淺的，也有雜亂而無章的。所以，不要以是否從印度翻譯過來，作爲佛典是非的標準。而且，印度也不少託名聖賢的作品；即使翻譯過來，並不能保證它的正確。㈡中國人作的不一定就錯。佛法傳到中國來，中國的古德、時賢，經詳密的思考，深刻的體驗，寫出來的作品，也可以是很好的。如天台宗的典籍，主要是「智者大師說」的，不也還是照樣的崇敬奉持！有些人，重視佛法的傳承，以爲從印度傳來的，就是正確的；中國人造的，都不可靠，這看法是太不合理了。其實師資傳承，也僅有相對的價值。印度、西藏，都大談師承，還不也是衆說紛紜，是是非非嗎？我們應該用考證的方法，考證經論的編作者，或某時代某地方的作品；但不應該將考證出來的結果，作爲沒有價值或絕對正確的論據。在佛教思想上，《起信論》有它自己的價值。這不能和鑑別古董一樣，不是某時某人的作品，就認爲不值一錢！

義理正謬的問題　站在唯識學的立場，評論《起信論》的教理不對，這不過是立場的不同，衡量是非的標準不同，並不能就此斷定了《起信論》的價值。佛法中的大小乘，有種種派別，像小乘有十八部、二十部之多。從大體上分，也還有：有部、犢子部、分別說部、大衆部的四大系。大乘中也有有宗、空宗的不同。佛法流行在世間，因爲時、地、根機、方法的不同，演化成各部各派的佛法。現在來研究佛法，對各部各派的教理，可以比較、評論，但切不可專憑主觀，凡是不合於自宗的，就以爲都是不對的、錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。站在唯識的立場，說別宗不對，不合正理；別的宗派，也可以站在另一立場，說唯識的不對，不符正理；但決不會因此而問題就解決了。我覺得，唯識學者對於《起信論》，應以討論、商榷的態度，不應以「同我則是，異我則非」的態度來否定《起信論》。然對於以唯識融會《起信論》，似乎也終於多此一舉。《起信論》與唯識論，各有獨特的立場，不同的方法，不同的理論，一定要說它們恰好會通，事實是不易做到的。（中略）

本論在佛法中的地位

㈠從學派的系統說

佛滅四、五百年的時候，佛法分爲大小乘。本論是屬於大乘的；論中所談的發心、修行、證果，都是屬於大乘的。大乘法也有學派的差別，但分別大乘學派，要從義理去分別。太虛大師分大乘爲三宗，即法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。我在《印度之佛教》稱之爲虛妄唯識論、性空唯名論、眞常唯心論；內容與大師所說相近（台家的通、別、圓；賢家的法相、破相、法性，也相近）。本論是屬於法界圓覺宗，或眞常唯心論的。佛法是否唯心論，這是另一回事；但本論，徹頭徹尾的是唯心論，是絕對唯心論，這是誰也不能否認的。本論所說的「衆生心」，含攝得生起的生滅雜染，而本質是不生不滅的，清淨的，所以唯心而又是眞常的，與無著系的虛妄唯識學不同。大乘法的三宗論，有些人是不承認的。他們分大乘爲二宗：㈠空（中觀）宗，㈡唯識宗。這因爲他們是重論的；唯識宗與空宗，都有豐富的論典，而眞常唯心一系，論典極少。西藏所傳的，也以論師爲主，所以也說大乘但有二宗。然確實的考察起來，三宗的體系是存在的。流傳在中國的大乘，決定有此三系的差別；從印度傳來的經論去看，也是有此三系的。如《楞伽經》、《密嚴經》，雖說是唯識宗的論典；但仔細地研究起來，倒是與眞常唯心論的體系相合的。我所理解的是：大乘經可

以分爲二系：㈠判大小二乘的空相應大乘；㈡判有空中三教的唯心不空大乘。如《般若經》等，這是性空系的；《密嚴》、《楞伽》、《涅槃》、《金光明》等經，是以唯心不空爲究竟了義的。大乘法到達西北印，部分的一切有系（有部、經部）的學者，承受了大乘法——性空與唯心不空的大乘經，而通過一切有系的見地，融會而修正他，發揮出法相唯識的學系。大乘法定有三大系的差別：眞常唯心系的要典，幾乎都是契經的。性空系的要典，有經也有論。唯識系的要點，則幾乎都是論的；契經，也許就是《解深密》與《阿毗達磨大乘經》（還不一定偏屬唯識）吧！像唯識宗所依的六經，若沒有受過唯識論的深切影響，去研究《華嚴》、《楞伽》、《密嚴》等，那所得到的結論，是難得與唯識系相應的，反而會接近眞常唯心論的。論典可大分爲二宗：即中觀與唯識；契經也可以分爲二系：即性空系與唯心不空系。由此即總合爲三宗。本論是屬於眞常唯心論一系，所以不應該專以空宗及唯識宗的觀點而論斷它。也就因此，本論無論是中國或是印度造的，它所代表的思想，在佛教思想中，有它的獨到價値，値得我們深長的研究。

㈡從染淨所依說

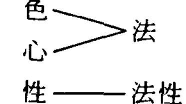
佛法有兩大問題：㈠雜染的生死，㈡清淨的解脫。《阿含經》和早期的聖典，一致的說：世間生死是緣起的。緣起法中，主要而有攝導性能的，是無明。十二緣起，說明生死流轉的雜染法，有它發展的程序；如由無明而起種種的行（業），由行（業）而招感有識的生死身。緣起雖如環無端，無明也由於因緣，但從緣起支的重心說，是無明——愚癡、無知。無明，是一切雜染法的重心。從生死而得解脫，證得涅槃的清淨法，也是有攝導重心的，就是明；明即是般若，也即是覺。所以說：「無明爲雜染法根本，明爲清淨法根本。」或說：「以無明爲上首故，生一切世間雜染法；以明爲上首故，生一切出世清淨法。」

因無明故有生死，因明故得涅槃。這與性空大乘所說的相近。性空大乘說：世間是緣起的。衆生所以長受世間生死，即由於緣起中的無明；無明是不了諸法自性的本空，由此無明爲迷本，所以生死不了。這與阿含小有不同，《阿含經》說無明，不專重不知性空的無常無我，更說無明爲不知苦、不知集、不知滅、不知道等（大乘著重了無明中的根本妄執）。從生死而能得解脫，由於般若；般若爲悟本，即證悟諸法的本性空寂。然般若可分爲二種：㈠有爲般若，㈡無爲般若（見《大智度論》）。有爲般若，約未證法性空的有漏智慧說。無爲般若，約悟證空性的智慧說；般若與空性相契相應，與法性無爲不二而得名。這在阿含的根本教義中，有一問題存在。佛說因緣所生法，主要是約雜染法說的。有爲（爲業感所生的）緣起，即苦諦與集諦。涅槃是滅諦無爲法。這從染而淨，能證法性寂滅的，是以慧爲攝導的戒定慧——道諦。道諦是有爲呢，還是無爲？有爲緣起，一向約苦集說，無爲但約涅槃滅諦說。從道諦的因緣相資說，有說是有爲的。從道諦的不因涅槃而永滅說，有說是無爲的。《大智度論》的分別般若（道諦的根本）爲二，可說是會通了《阿含經》中略說而未盡的諍論：即般若不與空性相應的是有爲，與空性相應的是無爲。這如唯識者所說的圓成實一樣：如說有染依他與淨依他（清淨的緣起），那圓成實即專指空性。如不立清淨依他，那麼無漏的道諦，也自稱爲圓成實了（如無爲般若）。但性空者以雜染法的根本爲無明，清淨法的根本是般若。而唯識者說：以無明、般若爲本的，是約迷悟說。而建立雜染法與清淨法的本依，說緣生法即是依他起，根本依是阿賴耶識。賴耶爲生死雜染依；也由此轉染依成淨依。然初期的唯識學，依（唯心不空）大乘經立論：以法界（即眞如法性）爲清淨法本。一切衆生，雖（大都）有無漏種子是法界性所攝；但在衆生位，此無漏種子（不是阿賴耶識）却是附屬於阿賴耶識的。到無漏現前，無漏種起無漏現行，即依屬於法界。所以，菩薩發菩提心，修

菩薩行，一切以法界爲依；法界即聖法的因。但後來，更傾向於一切有系的，如《成唯識論》等；淸淨無漏法依，又偏重阿賴耶識中的種子了。本論是眞常唯心論，對生死雜染（不覺）的迷妄方面，從阿賴耶與無明的統一中，而說爲依爲本的；以無明爲本，即是說以阿賴耶爲本（《阿含經》所說的阿賴耶，本與染執是不能分離的）。這等於統一了唯識家的阿賴耶緣起與愛非愛（無明）緣起（這兩者的分離，本不是佛法本義）。說到覺悟與淸淨方面，本論是從法界（眞如）與般若的統一中，而說爲本爲依的。覺，就是明和智慧。單說覺，即與《阿含經》、空宗等一致；單說法界，即與初期的唯識學相合。而本論約法界與明覺的統一說，所以覺又是本覺，是與法界不離的本覺性。以法界爲本，即般若爲本。爲本論的特色。

㈢從三類的著重說

一切，可以歸納爲三：㈠色，一般稱爲物質，即是佔有空間的，有體質的事物。㈡心，即一般所說的精神。㈢理性，佛法中名爲法性，即物質與精神的眞相或眞理。這三者，相當於一般哲學中的物質界、精神界、本體界。依《阿含經》與性空大乘說，這三者是平等的：



性——法性

如人，是色、心相依而有的，相依相待而存在的緣起法，如瞎子和跛子一樣，互相依存起來，看得見也走得路；一旦分離，就不成了。色心是相依互待而有生命的、文化的、偉大的作用；這是有爲生滅的現象。論到本性——法性，是無爲不生不滅的。不說一切法只是理性，也不說一切法只是色與心；色心與法性，不一不異，而各有它的特徵。

唯識者不這樣說，特別看重了心，說色是依心而起的。以爲心從種子生起的時候，自然而然的現起二種相：一、能取的精神的識知作用——見分，二、所取的境相作用——相分。如以客觀存在的爲色，那麼境相即是色（古有判色、心、空三諦的，即三性的另一解說）。

自證心——┬相分境（色）
　　　　　└見分心
法性

心自體是自證分，心自體起用時，見分、相分同時而生。這樣的成立一切法唯識，心即被剖析爲二。色與心雖都是從種子生的因緣所生法，即依他起法；但依他起的本質，是虛妄分別的心心所法爲性，而色不過是現似心外存在的心相而已。唯識家以爲：有爲法（心心所爲本的）與無爲法是平等的；不一不異的；法性不離心識，所以名爲唯識。

本論是眞常唯心系的，所說的心，比唯識學還要强化。心——衆生心，不但含攝了色；而且統有理性與事象，即無爲與有爲。如說：一心法有二種門：一者心眞如門，二者心生滅門。生滅心，是不離心眞如的。從不離眞如心而現起的生滅心說，含攝得本覺與不覺。不覺，即生死雜染的心；本覺即開展爲淸淨解脫的心。從不順眞如而發展爲生滅雜染的，即依不覺爲本，又開展爲一般的精神物質。我們現前的精神與物質（色、心），都是從不覺而生起的；不覺又依於統攝理事染淨的衆生心而存在的。這樣，《起信論》所說的心，即可爲三級：

衆生心┬心生滅門（心）——┬所現所取境
　　　│　　　　　　　　└現境取境心
　　　└心眞如門

理性與事象，精神與物質，都含攝在一心——衆生心裏；這是絕對的唯心論（現代的辯證法唯物論，把這三者都依屬於物質：精神是由物質派生出來的；理性是物質的一般法則。這是與絕對唯心論，恰好相反）。把理性與事象，物質與精神，都統一於衆生心，爲本論的特色。

◉附二：呂澂〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉟）

在佛典裏，千餘年來題著馬鳴所造、眞諦所譯的《大乘起信論》，是一部和隋唐佛學關係密切的書（隋唐時代的禪、天台、賢首等宗思想的結構及其發展，都受到《起信》的眞心本覺說的影響），也是一部來歷不明而面目模糊的書。它大約是在北周、隋代之間（約西元577～588年）僞託馬鳴所造而以譯本的形式於北方出現的，但不久即有人對它的譯者發生懷疑。隋代第一部衆經目錄即開皇十四年（594）編成的《法經錄》，將它編入衆論疑惑部，並附註語說：「人云眞諦譯，勘眞諦錄無此論，故入疑。」繼而唐初（618頃），吉藏的入室弟子慧均著《四論玄義》，又對《起信》的作者提出異說。《玄義》的第五卷裡說：「起信是虜魯人作，借馬鳴菩薩名。」其第十卷裡又說：「起信論一卷，人云馬鳴菩薩造；北地諸論師云：非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名目之，故尋翻經目錄中無有也。未知定是否？」

這兩段文章分別見於日人珍海《三論玄疏文義要》卷二、寶賢《寶册鈔》卷八及湛睿《起信論決疑鈔》所引，但在現存《玄義》殘本的卷五、卷十裡並未見到，也許早被後人删去了。再到晚唐（860～906），新羅．珍嵩撰《華嚴經探玄記私記》，又對《起信》的內容作了批判。他說，《起信》是依《漸利經》二卷所造，而道宣的目錄以《漸利經》爲僞經，依經造論當然也是僞論了。現在《私記》已佚，此文也見於《寶册鈔》所引（《漸利經》在道宣目錄即《大唐內典錄》裏未見記載，但日人快道〈起信論懸談〉認爲《漸利經》即《占察經》）。從以上幾種資料看，可見《起信》的來歷一向就被認爲有問題，不過其書既已爲各宗所信用，大家也就不再深究而已。到了晚近，從1919至1921年，又從1926到1929年，日本佛教學者們對《起信》是印度撰述還是中國撰述的問題，曾有過兩次討論。參加者雖也爭辯熱烈，然而未能徹底解決。現在日本學者大都利用印度撰述之說，只以爲撰出的時代應在無著、世親之後，作者當然不能再歸之馬鳴其人了。至於一般佛教史的著述中，即將《起信》列入晚期大乘的典籍一類，很少異議。

現在，我們認爲，以《起信》對於隋唐佛學思想的關係那樣的密切，如要正確地理解隋唐佛學的實質，就非先弄明白了《起信》理論的眞面目不可，因此《起信》的來歷如何，仍有深入探討的必要。不過採用枝節的考據方法（如分析有關《起信》撰譯問題的資料，比較眞諦譯本所用名相等等），解決不了問題，應該單刀直入，以解剖論文的重要關鍵下手。以下便是我們試作的探討。

《起信》這部書有種鮮明的特徵，即從其理論上可以一覽而知它和《楞伽經》有淵源。因此，自隋唐時代的慧遠、太賢、元曉、法藏等開始，經過宋、元，直到明末的德清、智旭，這些註解《起信》的大家都承認它是宗《楞伽經》而作。近時日本學者討論《起信》問題的，像主張印度撰述說的常盤大定一開頭即以《起信》和《楞伽》一致作爲立論的根據，對他持相反主張的望月信亨後來改變論脈，也承認《起信》和《楞伽》的關係。但古今人所見經論之相關，大都以《起信》和魏譯本《楞伽》（菩提流支譯，十卷）的比較爲據，而《楞伽》經本在魏譯之外，還有劉宋譯（求那跋陀羅譯，四卷）、唐譯（實叉難陀譯，七卷），魏譯本的文義和它們都很有出入，這裡面就會有諸譯的是非問題。今以《楞伽》現存的梵本（日本．南條文雄校刊，1923年出版）爲標準來刊定，梵本的中堅部分，非但譯出較晚的唐譯本和它相同，即較早的劉宋譯本也和它相同，可見它是始終未曾有過變化，在宋、唐之間譯出的魏本獨獨時與之異，這自然不會有特別的梵本爲魏譯所據，而只能是魏譯的理解上有問題，翻譯的技巧上有問題而已。這並非隨便的論斷。在唐譯《楞伽》出來之後，參與譯事的法藏作了《入楞伽心玄義》一書，對於魏譯就有過批評。他說：「魏譯文品稍異，而經言難顯，加字混文，著泥於意，或致有錯。」這

正可作爲上述的佐證。

我們認淸了魏譯《楞伽》的性質以後，再來對《起信》和它有關的地方作進一步的研究。如果其關係僅僅限於文句或名相的雷同，這也許因魏譯在先而《起信》沿用了它的成譯，說不上與《起信》的來歷問題有何交涉。如果在理解上也看出它們的相關，像魏譯《楞伽》有異解或錯解的地方，《起信》也跟著有異解或錯解，這樣《起信》之爲獨立的譯本就有些不可靠了。如果它們的相關處不止於此，還更進一層見到《起信》對於魏譯《楞伽》解錯的地方並不覺其錯誤，反加以引申、發揮，自成其說，那麼，《起信》這部書絕不是從梵本譯出，而只是依據魏譯《楞伽》而寫作，它的來歷便很容易搞淸楚了。

在這裡，我們即憑上述的線索來看《起信》的關鍵處和魏譯《楞伽》的實際關係究竟如何。《起信》理論的重心可說是放在「如來藏緣起」上面的，而首先要解決的即是如來藏和藏識的同異問題。這些原來也是《楞伽》的主題。但原本《楞伽》（這據梵本和宋譯共同之處而言，以下並同）是將如來藏和藏識兩者看成一個實體。它之所以作這樣看法，有其歷史根源。因爲在各種大乘經典裡，都要求說明他們所主張衆生皆可成佛的根據何在而作出種種唯心的解釋。最初《般若經》泛泛地說爲自性淸淨心，《涅槃經》說爲佛性；比較晚出的《勝鬘經》更切實地說爲如來藏，《阿毗達磨經》又說爲藏識；最後《楞伽》將這些統一起來，特別指出如來藏和藏識不過名目之異，其實則二而一者也。因此，在經文裡常常說「名爲如來藏的藏識」，有時又說「名爲藏識的如來藏」，以見其意。《楞伽》確定了這一基本觀點，還有一段文章說明染淨緣起之義，歸結於衆生之有生死（流轉）、解脫（還滅），都以如來藏（即藏識）爲其根本。

魏譯《楞伽》也很重視這段文章，特別開爲一品，題名〈佛性品〉，以引起讀者的注意。但在文內却充滿著異解甚至是誤解，而構成另外一種的說法。如原本《楞伽》說，名叫如來藏的藏識如沒有轉變（捨染取淨），則依它而起的七種轉識也不會息滅（宋譯：「不離不轉名如來藏藏識，七識流轉不滅」）。這是用如來藏和藏識名異實同的基本觀點來解釋八種識的關係的，但魏譯成爲「如來藏不在阿黎耶識（即是藏識）中，是故七種識有生有滅，而如來藏不生不滅」。這樣將如來藏和藏識分成兩事，說如來藏不生滅，言外之意即藏識是生滅，這完全將《楞伽》的基本觀點取消了。其次原本說：「爲無始虛僞之所熏習，名爲識藏（藏識），生無明住地，與七識俱，如海浪身常生不斷。」這是說明流轉方面的緣起的。而魏譯成爲：「大慧！阿黎耶識者，名如來藏而與七識共俱，如大海波常不斷絕。」

它將虛僞所熏一語改屬上文，插入大慧、如來藏兩詞，便像是如來藏與七識俱起乃成爲藏識，而海波譬喻也變了如來藏的翻起藏識波瀾，都和原本異樣了。還有，原本說：「其餘諸識有生有滅，（中略）不覺苦樂，不至解脫。」這是說明還滅方面的緣起的。而魏譯成爲：「餘七識者，心意意識等，念念不住，是生滅法，（中略）能得苦樂故，能離解脫因故。」

它將原來說七識不能感苦樂故不起解脫要求的變爲能感而不求，又成了異說。以上都是魏譯《楞伽》改變原本的地方，自然會含有誤解在內。

再看《起信》關於如來藏的理論，如將如來藏和藏識看成兩事，如說如來藏之起波瀾，如說七識能厭生死樂求涅槃等，莫不根據魏譯《楞伽》的異說，並還加以推闡。所以說：「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名爲阿賴耶（即藏識）。」又說：「如是衆生自性淸淨心（即如來藏）因無明（指一切心相）風動，心與無明俱無形相，不相捨離，而心非動相（中略）若無明滅，相續則滅，智性不壞故。」

由此推衍，還說此淨心即是眞心，本來智

慧光明，所謂本覺，所有修爲亦不待外求，只須息滅無明，智性自現；這樣構成返本還源的主張。又說：「以眞如熏習因緣力故，則令妄心（即七識）厭生死苦樂求涅槃。」

《起信》之重蹈魏譯《楞伽》誤解而自成其說，還不止於中心的理論，其餘重要論點亦很多這樣的情形。試舉例：有如論文一開始泛說一心二門而提出了如來藏，依照元曉的舊解，這是脫胎於魏譯《楞伽》第一品末，「寂滅者名爲一心，一心者名爲如來藏」兩句，但用原本來對照，這兩句實在說的是三昧境界，一心是一緣（即心專一境）之誤，而《起信》却跟著它錯解了。又如論二門中的生滅門，貫串著覺和不覺兩義。覺的體相用鏡像來做譬喻，說有原實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現；又有因熏習鏡，如實不空，一切世間境界悉於中現。這些說法又顯然脫胎於魏譯《楞伽經》〈佛性品〉末結頌所說：「甚深如來藏，與七識俱生，取二法則生，如實知不生；如鏡像現心，無始習所熏，如實觀察者，諸境悉空無。」二頌。但對勘原本，頌文之意實係說的不覺，如實知是別有智者之知，並非如來藏的本身，而魏譯錯解了，《起信》即照它說得那樣的若隱若現。又如在心生滅門的不覺方面，《起信》說依心意意識而轉，分析其內容有阿黎耶識、業識、轉識、現識、智識、相續識、分別事識等，這些名目又明明出於魏譯《楞伽》。魏譯〈集一切佛法品〉首說到：「識有三種，（中略）一者轉相識、二者業相識、三者智相識。」又說：「有八種識，略說有二種，（中略）一者了別識，二者分別事識。」似乎轉相識、業相識等是可以與分別事識並列的，但一對照原本，轉相等是說諸識共通所有的三相，並非三種識。魏譯錯解，《起信》就隨之而錯了。還有智相識之「智」，依據原本和魏譯下文，實係「自」字的錯寫（在菩提流支的譯籍中，因音近而寫錯字的事並不稀奇，特別是所譯《大寶積經論》此例尤多，見鋼和泰校刊本A Commentary of the Kācyapaparivarta Preface PP, Ⅶ, XXII.）。《起信》不加辨別，就據以說智識、智相、分別智相應染等等，未免有些支離了。最後，如《起信》說到修行部分，特別舉出止觀，而以證得法界一相的一行三昧爲最高標準。這不能一蹴而躋，又以眞如三昧爲之階梯。它說眞如三昧是「不住見相，不住得相」，正是以魏譯《楞伽》四種禪中觀眞如禪之說「不住分別心中得寂靜境界」爲其藍本。但對勘原本《楞伽》，此文乃是「住於眞如而不生分別」的誤譯，《起信》云云，又被魏譯所惑了。

如上所說的種種，《起信》之與魏譯《楞伽》實際關係如何，已極了然。其爲依據魏譯《楞伽》撰成之作，也可無疑義。由此，我們再來推論其撰述的經過，以見其來歷。

魏譯《楞伽》是在西元513年譯出的，所以《起信》成書年代的最上限不能早於513年。又從前學者的著述引用到《起信》的，以慧遠的《大乘義章》爲始（這依據可信的資料而言）。《義章》爲何時所撰，今無可考。所以《起信》成書年代的最下限暫定爲慧遠去世之年，即西元592年。在513～592的幾十年中間，北朝更換了幾個朝代，又遭遇北周武帝破滅佛教的事故（西元574～580年），都是便利於僞書出現的好時機。《起信》的著作恰在此時，自非偶然。再從《起信》的內容看，也可說它是一部止觀教程（它全書五分，後二分是止觀實踐，前三分則爲其理論根據）。本來它所依據的《楞伽》，那時慧可一系曾用來建立楞伽宗，而成爲禪宗的先河。它止觀修行中推尊的一行三昧，又爲後來禪家道信一系開創東山法門的依據。還有所謂「如來藏爲身本，眞心即摩訶衍」，「如來藏一念不了而有生死」等，都是它裏面見得到的思想，而當時一大禪師慧思即借以成立法華三昧之說，爲天台宗的源泉。從這些方面，可見《起信》的理論和那一時代的禪法，特別是北方所流行的，有何等密切的聯繫。北方禪法從羅什以來才有系統的傳授。羅什譯出了《坐禪三昧經》，詳述五

停心等禪法，而尊馬鳴爲其導首。所以北方所流傳的，主要是馬鳴禪。同時禪師覺賢也在北方傳法，後被羅什門人排擠而去江南，另譯了《達磨多羅禪經》，於是南方又有達磨禪（現存《達磨多羅禪經》裏無達磨的禪法，僅在慧遠的序文之末提到它，有這麼幾句說：「其爲觀也，明起不以生，滅不以盡；雖往復無際，而未始出於如。故曰：色不異如，如不異色；色則是如，如則是色。」大概其法以《楞伽》所說的攀緣如禪爲主，而不傳於文字。後來提倡達磨禪的要以四卷本《楞伽》爲印證，其理由或即在此）。達磨禪的發展偏於幽玄，是越來越和北方禪法異趣的。直到東魏・天平年間（西元534～537年），慧可打著達磨禪的旗幟（在禪宗初期是將菩提達磨與達磨多羅混而爲一的，當然其禪法也就不分家了），去鄴都宣傳，這樣，南北不同的禪法才開始有了接觸。當時慧可所提出的經典文獻，是宋譯四卷本《楞伽》。其內容既不盡同於北方的新譯（即魏譯十卷本），譯文也比較樸拙，佶屈聱牙，不易領會。加之，它歸趣於一切無相，也覺得情事無寄，與北地禪風特別是惠稠一系（這是在北方原有的禪法上再加菩提流支的譯侶勒那、佛陀二人所傳而構成的）由四念處下手而確有憑依的恰恰相反，於是引起了糾紛。有些「滯文之徒，是非紛舉」，這是積極的攻擊。又有些「文學之士，多不齒之」，這是消極的不理。這些還在其次，獨有當時在其執禪壇牛耳的道恒，爲了保全他自己的地盤，竟賄賂官府，屠害慧可，幾至於死。這樣一來，慧可受了嚴重的打擊，終於潦倒多年，「卒無榮嗣」。但從此以後，北禪在思想上，不用說也受到了相當的刺激，自會注意吸收《楞伽》經意來略變其說，這就有新的禪法理論在醞釀著了。不久，周武帝實行毀滅佛教的政策，佛教界發生了一度紊亂，人也散了，書也燒了，這時醞釀著的新禪法却也借此傳播到各地。像在舒州峴山地方，就有人傳新法於道信，而有一行三昧的提倡。一經闡揚，重敞禪風的東山法門也跟著出來了。等到周武滅法事故過去，這一新禪法又繼續風行北地而成了主流。我們推想，在這段時期內，如有人將新禪的理論方法筆之於書，自然會成一部很好的止觀教程。——《大乘起信論》可說即是在這樣情況下製作出來的。由於北禪傳統重視馬鳴，所以它僞託爲馬鳴的原著，譯人不便杜撰，便付闕如，恰恰其時眞諦的譯籍陸續北傳，所以也有人推測它也是眞諦所譯，因而《法經錄》裏有那一段「人云眞諦譯，……」的記載。以上是從禪法在北方的演變經過中推尋所得《起信》的來歷，要是從思想的社會根源上看，也可見《起信》是會在那一時期內撰述出來的。北朝佛教一向爲政治所利用，而得以滋長。從北魏有了僧祇戶、浮屠戶等制度之後，佛教寺院愈加重了對農民的汲取，也愈密切了和統治階級的共同利害關係，自也不願稍變現狀。這反映在教徒的思想上，就成了消極保守，而將事物的現成樣子看成最爲完美無缺。再經過周武滅法的事故，教徒們熱望恢復佛教舊狀，這就更加强了他們保守的傾向。我們看《起信》理論中所有眞心本覺以及返本還源等說法，豈不是那些保守思想集中的反映！所以說它在這一時期內成書，是再合理不過的。

《起信》之爲根據魏譯《楞伽》撰成之作，已如上述，但後來唐代又出現了《起信》的實叉難陀譯本，這又是怎麼一回事呢？我們說，這也可以由它和禪法的關係明了它的眞相的。

本來禪家道信一系的東山法門是和《起信》的思想一脈相通的。到了《起信》成書流行以後，那一系的人更將它看作重要的典據。如晚近在敦煌卷子裏所發現的有關著述，《楞伽師資記》、《法寶記》，文中引證經論都以《起信》放在重要的地位。再從禪觀的方面去看，就愈加具體地見到它們中間的密切關係。依照唐代圭峯《禪源諸詮集都序》所評述，東山一系屬於當時禪家三宗中的第一息妄修心宗。它的禪法是「背境觀心，息滅妄念，念盡即覺

，無所不知」。圭峯對此沒有再加詳細說明，但現在來看《起信》（舊本）解說修行止觀的一段話說：「若修止者，住於靜處，端坐正意，（中略）亦不得隨心外念境界，後以心除心，心若馳散，即當攝來住於正念。」這就明明是東山禪法中背境觀心的註脚。《起信》還在從不覺向覺的一段過程中，詳細地說：

「如二乘觀智、初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨粗分別執著相故，名相似覺。如法身菩薩等，覺於念住，念無住相，以離分別粗念相故，名隨分覺。如菩薩地盡，滿足方便，一念相應，覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。（中略）若得無念者則知心相生住異滅，（中略）本來平等，同一覺故。」

這樣由明白了心的生住異滅而成其無念，正是說明了東山禪法中息滅妄念的方法。由此可見《起信》和東山法門的關係再密切不過。但東山一系人才濟濟，著名的即有十師，從神秀、智詵以下，都堪爲師表，弘化一方。像神秀那樣的幾代的統治者所尊重，固不用說，即智詵、老安等也都同樣地受到了優遇。在他們教人禪法的方面，自然會有各具特點的要求。像舊本《起信》那樣的固定說法，取爲依據，未免太無靈活性而顯得不夠用了。依常情的想法，假使有個機會，能在舊本《起信》的文字上略加修改，作爲他們不同方法的張本，豈不更好？巧得很，那時恰恰遇到了連年政變，朝廷主持的譯場也受到影響，像實叉難陀、義淨的譯本就有好些都散失了，等到政局安定之後才又向各方搜羅求備。有了這一個機會，於是一批來歷不明的書，像《楞嚴經》、《圓覺經》等，都陸續出來了，這中間就夾雜著一本題爲實叉難陀重譯的《大乘起信論》，這自然是有所爲而改訂舊本以成的。現在試對照舊本看一看，果然在新本中好些地方都改動了，特別是說觀心息念等處。它說觀心是：「其修止者，住寂靜處，（中略）前心依境，次捨於境；後念依心，次捨於心；以心馳外境，攝住內心。」舊本此段釋文甚爲含渾，這裏則整整齊齊分成三段，也就是成爲「三句」了。又它說息念是：

「如二乘人及初業菩薩，覺有念無念體相別異，以捨粗分別故，名相似覺。如法身菩薩，覺念無念皆無有相，捨中品分別故，名隨分覺。若超過菩薩地，究竟道滿足，一念相應，覺心初起，始名爲覺，（中略）名究竟覺。」

又說：「若息妄念，即知心生住異滅皆悉無相，（中略）如是知已，則知始覺不可得，以不異本覺故。」這些話，說明由於了解到心沒有生住異滅相，而後成其息念。這就和舊本此段所說知心的生住異滅相方成無念著，恰恰相反。所以舊本很明顯地分爲覺於念滅以至覺於念生的四段，而在新本上完全沒有了。還有，在舊本裏次第說由不覺而始覺，而合於本覺，而新本却在末段加上「始名爲覺」一句，似乎到最後究竟覺才成其爲覺。這樣不承認有次第的始覺，又含著頓漸不同的看法在內。用禪家的術語來講，則舊本所主張的是「漸修漸悟」，而新本則主張「漸修頓悟」。這完全是兩樣的。試問：東山系中是否有人由於不同的主張需要新本說法來作爲根據的呢？有的，他就是智詵。智詵後來弘法四川，在禪宗內與神秀平分秋色，世稱南詵北秀。他就是主張漸修頓悟，又以三句方法來教人的。據圭峯《圓覺經大疏鈔》卷三之下所說，智詵的三句是無憶（不憶外境）、無念（不念內心）、無忘（覺常相應）。這些豈非與新本《起信》改訂的三層一模一樣？並且大禪師們多不能文甚至文盲，所以常有傳授而無文記，智詵在弘忍門下則以文筆著名，這樣，很可推想新本《起信》大概即是智詵一系所改作的。或者有人想，也許是有了新譯《起信》，智詵才有那樣的主張的，這未免爲古人所欺。我們看新本改「覺於念異，念無異相」等句成爲「覺有念無念體相則異」等，將原本意有轉折的文句（依法藏《起信論義記》解覺念異等是說，明白了念的異相，念就不會再走異的路子；可見其間有一轉折）

，改成一氣貫下的單句。這樣的破句讀法，只有在漢文的結構中才會發生。至於梵本虛實各字區別顯然，很難有那樣兩種不同的譯法的。所以說它譯自梵本，只欺人之談而已。新本《起信》初出，即附有序文，那裏面說到：「然與舊翻時有出沒，又梵本非一也。」照我們看，它根本不是翻譯，就無梵本非一之可言，倒是說「蓋譯者（也就是作者）之意」可能是實話，那些文句上的出入都是改作者意爲以之耳。又《開元錄》卷九記載實叉難陀譯本十九部，列入《大乘起信論》二卷，但據法藏《華嚴經傳記》卷一，只云難陀譯經十九部，不云譯論，《開元錄》所載只是出之推測，不足爲據。法藏所著各書引到《起信》處，皆用舊本之文。他是參與難陀譯事的，如難陀眞正重新譯了《起信》，他豈有不知、不引，甚至不一提及（如法藏註舊本《起信》即未提到新譯一字）？這也可以旁證新本《起信》之並非翻譯而只是禪家對於舊本的改作。——上面這樣究明所謂唐譯《起信》的眞相，我們想，它也有助於證成前文所說舊本《起信》的來歷，不會與事實有多大出入吧！

〔參考資料〕 山口益（等）著《佛典研究（初編）》（《世界佛學名著譯叢》㉗）；常盤大定《支那佛教の研究》（續）；平川彰《大乘佛教の教理と教團》第七章；矢吹慶輝編著《鳴沙餘韻解說》；宇井伯壽譯註《大乘起信論》；望月信亨《講述大乘起信論》、《淨土教の起原及發達》；久松真一《起信の課題》。

大乘唯識論

一卷。陳·眞諦譯。又稱《唯識論》。收在《大正藏》第三十一册。本論是世親《唯識二十論》三漢譯之一，梵本尚存，也有藏譯本。本論論名，據諸經錄所說，原來與般若流支的第一譯本相同，單作《唯識論》，「大乘」是後代冠上的。

由最前面的序文可知，本論旨在明示人無我、因緣法體、眞如法等三空。論名的「唯識」，乃表明但有內心而無外境，只應說破外境，不應說破心。說破心，其意僅指破妄識煩惱相應心，而不破佛性淸淨心。本文由頌與長行構成。全論共有二十四頌，比玄奘譯的《唯識二十論》多三頌，比梵本或西藏譯多二頌，比般若流支譯多一頌。卷首的序文二頌卻是他本所無。其餘的頌、長行，大體各本大同小異。

大乘密嚴經（梵Ghana-vyūha-sūtra，藏Hphags-pa rgyan-stug-po bkod-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo）

三卷。簡稱《密嚴經》。有二譯本，一爲唐·地婆訶羅（日照）譯，另一爲唐·不空所譯，二本均收於《大正藏》第十六册。大體而言，二譯本的譯語大致相同，而品名稍異。然就體裁而言，正如不空譯本篇首的代宗序文所說，日照譯本的長行、偈頌各半，不空譯則多偈頌韻文。此外，日照譯較不空譯有更多的省略處。今通行日照譯本。

本經旨在闡明如來藏、阿賴耶識之義，並廣說密嚴淨土之相。全經分八品，內容敍述佛在超越三界的密嚴國土昇座說法，金剛藏菩薩請示第一義法性，佛以如來藏的不生不滅作答。其次，金剛藏菩薩對如實見菩薩、螺髻梵天王等解說如來藏、阿賴耶識等大乘法相。最後說明如來藏即阿賴耶識、即密嚴的理由。

本經大體相當於《厚嚴經》（法相宗根本經論之一），然二者在論述第九識與五姓各別等問題時，仍略有不同。西藏也有本經的譯本，稱之爲《聖厚莊嚴大乘經》（德格版No.110），其品目爲四卷九品，與漢譯本略有不同。註疏有法藏《密嚴經疏》四卷（缺第一卷）、日僧覺鑁《密嚴淨土略觀》一卷等。

◉附：歐陽漸《藏要》〈大乘密嚴經〉敍（摘錄）

《大乘密嚴經》者，蓋是總大法門之一，而二轉依之要軌也。法門無量，區別於境行果三。果之爲《大涅槃經》，行之爲《大般若經》、《佛華嚴經》，而境之爲《大乘密嚴經》

。故曰密嚴經者，總大法門之一也。迷悟依於眞如，而密嚴刹土即涅槃定窟，染淨依於藏識，而賴耶生身即菩提慧命，故曰密嚴經者，二轉依之要軌也。（中略）文爲八品，無所謂序分流通，一字一義，莫不詳詮刹土生身而已。初一詮密嚴刹土，次六詮賴耶生身。賴耶生身是慧境界，是淨生。依止賴耶生身是心境界，是染生。心慧淨染皆自所作。生既自作所生之觀行應審也，勸淨生身賴耶之體性應詳也，戒染生身我執之爲害應去也。後詮生身即刹土，賴耶所以即密嚴也，此一經之大較也，應細讀之。

大乘掌珍論

二卷。印度・清辯造，唐・玄奘譯。收於《大正藏》第三十册。簡稱《掌珍論》。內容主要在以因明論法，破斥外道、小乘、大乘有宗等謬見，以確立中觀自立論證派之空義。首先敍述造論緣起，次以著名的掌珍比量，即「眞性有爲空，如幻緣生故，無爲無有實，不起似空華」此一論式，提出全論的綱要，再舉諸師之謬，並加以論破。最後以「諸心慧境現，智者由不取，慧行無分別，無所行而行」之頌，勸勉行者觀有爲無爲所破能破法性空之理，以證得無分別慧；修六波羅蜜等聖行，以趣入菩提。

本論梵本已佚，近人夏斯托利（I. Shastri）曾將本論還原爲梵語，並以《Karatalaratna》之名稱發表刊行。註書有《疏》一卷（撰者不詳，內容殘缺）、《料簡》一卷（元曉）、《疏》一卷（神泰）、《疏》二卷（靖邁）、《發揮》三卷等。

〔參考資料〕 《大乘三論大義鈔》卷三；《三論宗章疏》；《古今譯經圖紀》卷四；《大周刊定衆經目錄》卷六。

大乘稻芉經（梵 Ārya-śālistambha-nāma-mahāyāna-sūtra，藏 Ḥphags-pa sā-luḥi ljaṅ-ba shes-bya-ba theg-pa chen poḥi chen-mdo）

一卷。譯者不詳。又稱《稻芉經》。收在《大正藏》第十六册。內容敍述彌勒菩薩應舍利弗之請問，宣說因緣生法有內外二種，並藉稻芉由種生芽，由芽生葉，乃至由花生實之事，比喩十二因緣之生起次第。本經之異譯有支謙譯《了本生死經》、東晉失譯《稻芉經》、不空譯《慈氏菩薩所說大乘緣生稻𦼮喩經》、施護譯《大乘舍黎娑擔摩經》等四本，其中不空譯本與施護譯本頗爲相近。

本經中的「芉」字，並非正確的漢字。在各譯本中，不空譯本作「稻𦼮」；東晉失譯本之宋代刊本和宮內省本作「稻芉」，元、明刊本作「稻稈」，而《大正藏》則作「稻芉」。

本經原先並未入藏，最初是以敦煌出土的版本爲主，加上法成《大乘稻芉經隨聽疏》一起在上海刊行，後來才以敦煌出土的大英博物館本編入《大正藏》。

西藏本收在《大谷甘珠爾目錄》中，其古寫本係由斯坦因在于闐所發掘。弗耶克等諸氏認定此古寫本爲現在所知西藏佛典古寫本中最古者。梵本目前已佚。普辛以西藏本爲基礎，從梵本《集菩薩學論》、《菩提行經註》、《中論疏》等抽出適當的梵文加以輯補，而製作成復原梵本，並將此復原本與西藏本收於1913年其所著的《十二因緣論》中。

如將此漢譯本和西藏本相比對，並從其流傳等事來推究，則可知此譯本之原典可能是西藏本。譯者名已失傳。據研判，可能是編集《大乘稻芉經隨聽疏》的法成。

〔參考資料〕 上山大峻《敦煌佛教の研究》第二章。

大乘顯識經

二卷。唐・地婆訶羅譯。又稱《顯識經》。收在《大正藏》第十二册。

本經有二譯，第一譯是隋・闍那崛多譯的《移識經》二卷，據《歷代三寶紀》卷十二所載，乃開皇十一年（591）十月至十二月之間譯成，由費長房筆受。《開元釋教錄》卷十一

記爲：本名《移識經》，新改名《賢護長者會》（本《移識經》無證信序，今《寶積》中者新加之），與《顯識經》同本異譯。第二譯即此地婆訶羅的《大乘顯識經》，永隆元年（680）在東都東太原寺譯成。

在內容方面，如題號所示，主要在顯說識的相關意涵。最初就賢護童眞有大福德，光色豐盛，即便是諸王的威相也被遮蔽不現之事，說受其光照的廣大樂報，及植於宿世的勝因（曾爲法髻比丘，於樂光如來處修行）。其次，賢護提出各種問題，例如：識的形狀，爲何名爲識？衆生死後，諸根乖滅，識往何處去？識的自性如何？捨此身，識又如何受他身？識於來世受種種不同身的理由？今生積福業，來生得報的原因？爲何識增長身，諸入隨身轉變？佛對此等問題，一一地加以解釋。

首先說明身的形狀如大風，是無色無形的。人死後，識帶著受、覺和法，另外受生。識生諸種業報之身，故有「種」之義。又敍述：識離此身，受餘報的狀態；識雖入諸處，但不爲其所污染之事；識由何處而入（以卵作譬喻）；識在衆生死後，因念力成爲來生種子；身死遷識，如種子之在地中；識在身無所止；識爲本，有受、愛、念；有識，故有覺受，故受身、持業；在識之中，雖不見肉身容貌，不見識根諸入，然父母和合時，識以妙視、妙聞及念等，自己知業取身之報，以肉體爲主，形成種種動作（卷上）。

其次，對月實童眞說衆生隨業得報，識之流相續持身，期畢隨業之遷徙而受他身；對會中的大藥王子，述說識之相、渴愛等。轉而對賢護引用諸譬喻，使了解識的罪福，識如何取天、地乃至地獄之身，識不託止於死屍，在壯夫、力象之身，能夠好好地保持它，是依於業，說業之性與相；識取大身，沒有疲倦，止於危脆的身內；衆生生於諸天或地獄之中，也是依於善惡之業。又談及識的作用和地獄的衆生。結尾對賢護說積、聚、陰、不遷，舉出此經的利益。

如上所述，本經主要是就識（異譯寫作神識）而論，尤其以衆生死去後，識之捨離此身，及取他身爲重點。就此點而言，闍那崛多的初譯本《移識經》的經題更能充分地表達經的主旨。

大唐內典錄

十卷。唐・道宣撰。又作《內典錄》。收在《大正藏》第五十五册。

本書爲道宣所撰之佛教目錄學書。道宣在該書卷十〈自序〉一文內，曾敍及撰述該書之旨趣，謂前人目錄多不詳備，費長房之《歷代三寶紀》雖較詳贍，但又有眞僞混淆之失。故此書之撰，乃志在改革前代書之弊病。其文云（大正55・338a）：

「（前人之佛錄）綴撰筆削，不至詳密者，非爲才不足而智不周也。直以宅身所遇，天下分崩，疆場關艱，莫閱經部。雖聞彼有，終身不覩。今則九圍靜謐，八表通同。（中略）上集羣目，取訊僧傳等文勘閱詳定。更參祐房等錄。祐錄徵據，文義可觀。然大小雷同，三藏糅雜，抄集參正，傳記亂經，考括始終，莫能通決。房錄後出，該贍前聞。然三寶共部，僞眞淆亂，自餘諸錄，胡可勝言。今余所撰，望革前弊。」

全書收錄東漢至唐初譯者二二〇人，經典二四八七部八四七六卷。麟德元年（664）成書。分爲十部份。第一部份爲歷代佛教三藏目錄，原題爲歷代衆經傳譯所從錄第一，始自卷一，終於卷五。所載起自後漢，至於唐初。每代先有敍論，次列佛書目錄。每一譯本或著作列出之後，輒敘作者之生平大略。此一部分與《出三藏記集》及《歷代三寶紀》之目錄部份略同，爲本書之核心內容。其中隋唐部份，史料價值最高。

第二部份爲歷代翻本單重人代存亡錄，有二卷，卷六爲大乘三藏，收四九八部，卷七爲小乘三藏，收三七二部。係自後漢至唐高宗時翻譯佛書之簡明目錄。此部份之重點，在顯示

同一佛書翻譯之次數（有僅一譯本者，有數種不同異譯者，有數種譯本皆僅譯原本之一部份者）。此部份除書名、卷數及譯者之外，最重要者，即在註明那些書為同本異譯。後人可藉此查知某一佛書同本異譯之次數。

第三部份為歷代衆經總撮入藏錄，一卷，即卷八。係唐代尚存之翻譯佛書之入藏者，乃根據西明寺現藏入藏目錄所著錄。計收八百部。此部份卷首有當代所存大小乘佛書及傳記之統計數字。其餘皆為書名、卷數而已。可由此而查知唐初之入藏佛書。

第四部份為歷代衆經舉要轉讀錄，一卷，即卷九。此部份係為欲轉讀佛經之佛徒所設。此錄序（大正55・312c）：「西明寺眞懿律師，（中略）欲興法藏，歲別轉持。然以重譯廣文，多生倦怠，告余此致，因而演之。（中略）舉大部而攝小經，撮本根而捨枝葉。」其用意在選擇當時同本異譯佛書中之主要譯本，以供佛徒轉讀。例如《華嚴經》，在道宣以前有十四種譯本（多為抽譯其中一部份者），而道宣此錄，則選東晉・佛陀跋陀羅之六十卷譯本以供轉讀。並列出其他異譯本之譯名。此卷後代人除可作誦讀佛經之參考外，亦可藉此查知各「同本異譯佛書」之大略。

其餘六部份，即歷代衆經有目闕本錄、歷代道俗述作注解錄、歷代諸經支流陳化錄、歷代所出疑僞經論錄、歷代衆經錄目終始序、歷代衆經應感興敬錄，皆涵括於卷十。其中，歷代道俗述作注解錄係蒐羅初唐（高宗）以前中國人之佛教著述目錄（含書名、作者、卷數）；歷代所出疑僞經論錄乃蒐集初唐以前之疑僞佛書；歷代衆經錄目終始序則含初唐以前中國佛書目錄之書名、卷段、作者；歷代衆經應感興敬錄，內含歷代誦經之感應故事。

本書在佛典目錄學上，地位頗高。近人姚名達謂：「大唐內典錄體例之完善，內容之精詳，殆稱空前絕後。」（《中國目錄學史》〈宗教目錄篇〉），梁任公則謂「其書集法經、長房兩派之所長而去其所短，更為有系統的，且合理的組織，殆經錄中之極軌矣。」（《佛學研究十八篇》卷十七）然其書亦有某些枝節上之小錯誤，唐・智昇曾在其所撰《開元釋教錄》（卷十）中指摘評述。

大唐西域記

十二卷。簡稱《西域記》，亦稱《西域行傳》，唐・玄奘編譯，辯機綴文。收在《大正藏》第五十一冊。成於唐太宗貞觀二十年（646）。是一部記述當時唐朝迤西各國風土國情及佛教事項的史地書志。玄奘於唐・貞觀三年（629）秋間離高昌西行求法，經歷西域各地，於貞觀十九年初還國。他到洛陽第一次會見唐太宗時，太宗即要他敘述西遊經歷，而編寫一部西域傳。於是玄奘根據自己遊歷見聞，口授他的門下辯機，編撰此書，到次年七月告成。書內所述，很多地方取材於所經各地的古籍，所以經錄家把它列入譯本一類。玄奘在上進本書的表文裡，提到書內的記述包括他親到的和聽到的地方，共一三八國。

本書雖屬地誌性質，而大體上是順著遊歷行程的次序（但與《慈恩傳》所載不盡同）編纂的。全書可分為三個部分，即第一卷順著西行的往程，記述高昌迤西的北道三十四國；從第二卷至第十一卷，順著遊歷印度的行程，記述五印度八十二國；第十二卷順著離印度回國的歸程，記述西域南道二十二國。全書卷首有敬播的序（麗刻大藏本）及于志寧（舊作張說）的序（宋、元、明刻大藏本），卷末附有辯機撰的記贊。各卷內容，大略如次：

第一卷，前有玄奘自序一小段，次依印度古代的世界構成說，敘述四天下及瞻部洲形狀，四方國土的特徵等。次總序黑嶺以東西域諸國的概況。以下正敘西域阿耆尼、屈支、跋祿迦等以至雪山以南的迦畢試，共三十四國。第二卷，先總敘印度概況，包括名稱、地勢、度量、歲時、都邑、衣食、語文、教育、宗教、族姓、兵制、刑法、禮儀、醫療、喪葬、行政、租稅、物產以及貿易、貨幣等項。以下依次

分述北印度濫波、那揭羅喝、健駄邏三國。第三卷，叙述北印度烏仗那等八國。第四卷，叙述北印度磔迦等五國，及中印度波理夜呾羅等十國，共十五國。第五卷，叙述中印度羯若鞠闍等六國。第六卷叙述中印度室羅伐悉底等四國。第七卷，叙述中印度婆羅痆斯等五國。第八、第九兩卷，叙述中印度摩揭陀國。第十卷，叙述中印度伊爛拏鉢伐多等四國，東印度迦摩縷波等七國，及南印度憍薩羅等六國，共十七國。第十一卷，叙述路次傳聞，先附出印度以外的僧伽羅國，次叙述南印度恭建那補羅等七國。西印度阿難陀補羅等三國，南印度鄔闍衍那、擲枳陀二國，中印度摩醯濕伐羅補羅國，西印度信度、茂羅三部盧二國，北印度鉢伐多國及西印度阿點婆翅羅等五國，中間記述路次傳聞，附出印度以外的波剌斯國，共二十三國。第十二卷，叙述西域漕矩吒等二十二國。於各卷中附帶提到的還有覩貨邏故國（見第一卷），洛護羅等三國（見第四卷），室利差呾羅等六國（見第十卷），那羅稽羅等四國（見第十一卷），都邏折摩馱那和納伐波故國（見第十二卷），共十六國。

本書記述西域和印度各國，自以玄奘遊歷期間（即西元第七世紀的四、五十年代間）的情況爲主，但對各國政教興衰，舊史往事以至民間傳說，也有聞必錄，保留了很多古代史料。至於佛教方面，則當時各國佛法的傳播概況，以及過去的史蹟，都記載特詳。或叙述佛滅後諸重大史事（如三次結集等），或上溯佛在世時代（如佛出家、成道、說法等事），或佛出世以前（如過去諸佛等）的重要故事，記述範圍上下涉及千餘年，大部分是印度佛教史上極寶貴的資料。

本書叙述各國，一般都列舉國境山川、疆域大小、國都、氣候、物產、風俗、語文、衣食住以及著名城市等等，次專述有關佛教事項。對於西域諸國，特別注意記述種族、王統及其建國的傳說，語文的異同，它們相互間的聯繫或隸屬的關係。其間述及生活於跋祿迦和羯霜那兩國之間的窣利族的人種風習，及覩貨邏故地分治的情況，都是其他典籍所未詳的東方民族史料。

本書叙述當時佛教的傳播情況，極爲詳盡，這是本書的一大特點。當時五印度以外的西域五十六國中，佛教傳播達二十餘國，以奉小乘說一切有部的占多數。此外，惟小乘說出世部盛行於梵衍那國，大衆部在安呾羅縛國則僅存三寺、數十僧人。盛行大乘佛教的有漕矩吒、瞿薩旦那、迦畢試等國，都有寺院逾百，僧徒衆多者至萬餘人。大小乘兼學的有活國。在印度方面，當時中印度羯若鞠闍國戒日王統治勢力遍及於殑伽河流域全部的時期，治境包括北、東、南印，政治重心已由摩揭陀北移至羯若鞠闍；本書第二卷總叙印度概況，蓋以這一帶所見聞的爲主。在五印度八十二國中，佛教流行達七十三國，其中奉小乘教的約四十五國，奉大乘教的十七國，大小乘兼學的十一國。小乘教以正量部爲最盛行，南印摩臘婆特盛，西印信度等國次之。其次爲上座部，以南印達羅毗荼爲盛（印度以外的僧伽羅國亦盛行上座部）。其他小乘部派惟說一切有部較盛，餘則寥落無聞。大乘教以北印烏仗那和中印的憍薩羅、東印的烏荼爲盛。摩揭陀與羯若鞠闍，都爲大小乘兼學的中心地。就這些記載看，雖個別地方佛教還盛行，而一般實已趨於衰頽了。

關於佛教史蹟，本書於各地見聞所及，都記載無遺，而對摩揭陀方面尤詳。舉凡與佛陀的本生、降誕、成道、說法、入滅以及分舍利、建塔、造像等有關的遺蹟，佛滅年日的傳說，諸大弟子遺事以及佛滅後歷次結集，部派分裂，阿育王、迦膩色迦王建立石柱、造塔等事項，著名的伽藍、勝蹟等，都就各地分別記述。尤其值得注意的是關於歷代諸大論師的記述，從迦多衍那、馬鳴、龍樹、提婆、無著、世親、陳那、清辯、德慧、安慧、護法，以及脇尊者、童受、世友、法救、如意、衆賢、德光，以迄當時的大家戒賢、勝軍等，都備載學行和諸重要論書的製作因緣，對於印度佛學史

的研究，提供了極重要的資料。雖於年代記載有僅據傳聞而未加精確考證的地方，但無損其史料的價值。他如在教學上起過很大作用的那爛陀寺的沿革、規模和學風，在藝術上有卓特成就的阿折羅窟寺的宏麗雕刻，都是佛教在印度學藝史的偉迹，後代湮沒無聞，而在本書中都有詳細的記載。佛教以外，如尼乾子教派在各地的傳播，大自在天、那羅延天、日天、穮那天等崇拜，以及著名的天祠等，亦都有記述。

本書內容雖以遊歷見聞爲主，但其素材多取自西域和印度古籍，或訪問耆舊，同時也參考中國古師的行傳，像法顯的《歷遊天竺記》等，並間有改訂舊說之處（如第十卷憍薩羅國五層伽藍建立因緣，第十一卷僧伽羅國開國傳說等）。其中附記土俗、博物，豐富多采，尤多前史所未聞。是故本書一出，當時學者都驚爲奇製，在著述中競相援用，如唐·道宣著《釋迦方志》，道世著《法苑珠林》〈感應篇·聖迹部〉，慧立撰《大慈恩寺三藏法師傳》，都以它爲主要典據。官書如《新唐書》等於此亦多採用。又，本書是兼有行記性質的地誌著作，對於各國各地間的途程方向，距離里數，記載很詳備，其間計算雖偶有彼此參差處，但比較推尋，仍可得其實落。如現代印度對那爛陀寺遺址的發掘，以及阿折羅石窟的發現，得本書之力極多，可證其記載之正確性。又本書所譯地名，譯音精確，一無省略，尤爲特點。有些地名譯音，經過還原爲梵語，還可從名稱的來源上推出那地方的自然環境和文化生活的風貌。總之，本書記載全面、精確，已成爲現代研究西域和印度史學、古地誌學、考古學的主要參考書，在學術上實有其不朽的價值。

本書記載各國，有親到其地的，也有得之傳聞的，書中並未一一標明，僅僅在記各國方位時，用從何方行至某國，或但說從何方至某國，這樣一種體例來表示區別（見辯機《記贊》）。但因本書撰述時行文偶有疏忽，以致間或脫漏行字（如第一卷記順縛芻河下流到達呾密，從呾密經活國到達縛喝，都脫「行」字）。又或誤書「行」字的（如第十卷的秣羅矩吒國）。這些都可從《慈恩傳》對勘出來。依敬播的序上說，本書所載一三八國中，傳聞的二十八國。現在即從上述體例，並經訂正後，推定那二十八國，應該是怖悍、彌秣賀、劫布呾那、屈霜儞迦、喝悍、捕喝、伐地、貨利習彌伽、赤鄂衍那、忽露摩、愉慢、鞠和衍那、鑊沙、珂咄羅、拘謎陀、縛伽浪、紇露悉泥健、忽懍、呾刺健（以上見第一卷）、鉢露羅（見第三卷）、尼波羅（見第七卷）、秣羅矩吒（見第十卷）、僧伽羅、波刺斯（以上見第十一卷）、阿利尼、曷羅胡、鉢利曷、尸棄尼（以上見第十二卷）。除此諸國而外，即爲所親踐者一一〇國。

本書於清代乾隆初年，曾經工布查布譯爲藏文（日本大谷大學圖書館現藏有此寫本）。近百年內，又有法文譯本，英文譯本，又有小野玄妙的日文譯本。關於本書的研究，以托馬斯·沃特斯的英譯本所附綜合研究的考證爲前導，日本崛謙德曾據此加以補充，著《解說西域記》（東京，1912），繼出的有足立喜六的《大唐西域記的研究》上下兩卷（東京，1942）及高桑駒吉著《大唐西域記所記東南印度諸國的研究》（東京，1926）等。中文註釋本中，以季羨林《大唐西域記校注》爲最具規模，後來居上。該書卷首的校注前言——〈玄奘與大唐西域記〉一長文，亦頗值參閱。（游俠）

〔參考資料〕《大唐故三藏玄奘法師行狀》；《大慈恩寺三藏法師傳》卷六；《續高僧傳》卷四；《中國佛教史學史論集》（《現代佛教學術叢刊》㊿）；S. Beal《Si-Yu-Ki, Buddhist Records of the Western World》；T. Watters《On Yuan Chwang's Travels in India》；S. Julien《M'emoires sur les Contr'ees occidentales》。

大般涅槃經（梵 Mahā-parinirvāṇa-sūtra，巴 Mahā-parinibbāna-suttanta）❶

㈠三卷：東晉·法顯譯。收在《大正藏》

第一册。又名《方等泥洹經》、《方等般泥洹經》。異譯本有白法祖譯《佛般泥洹經》二卷，失譯《般泥洹經》二卷，佛陀耶舍、竺佛念譯《長阿含》第二經〈遊行經〉三卷，巴利《長部》第十六經〈大般涅槃經〉。此外，義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷三十五至卷四十中亦有與本經相當之記載。全經旨在敍述世尊入滅前後之種種事蹟。本經係四部四阿含中篇幅最長者，亦爲瞭解釋迦牟尼佛入滅史實的絕佳史料。

就經典的全體結構言，本經大異於諸異譯本。即本經係由佛在毗舍離城爲阿難說法展開敍述，其他諸本則兼述從王舍城至毗舍離之間的若干事件。不過，諸本之中，以巴利本與本經最爲相近。

(二)南傳巴利聖典：《長部》第十六經。全經對於佛陀入滅前後的歷史事件，諸如發病、最後之說法、入滅、荼毗及分舍利等事所載頗詳。構成本經的主要骨幹有二：(1)佛陀入滅，(2)不論佛或存或沒，皆應以法爲教團之中心。又，本經具有二種特色：(1)所述佛陀爲人間之覺者，(2)所揭偈文，皆爲印度之古雅文言。依此可知本經所存佛傳資料，較接近史實，堪稱佛傳文學之最古者。經中所載跋祇與摩揭陀之爭、種族國城之七不退法等，皆有助於瞭解當時的印度社會。

本經有中譯、日譯、英譯及德譯。中譯本由江鍊百於1944年據日譯本譯出，收在《佛教大藏經》第八十五册、《大藏經補編》第六册。另有巴宙所譯之單行本。日譯本有中村元及平等通昭所譯的兩種譯本，前者由岩波文庫刊行；後者收在日譯《南傳大藏經》第七卷。英譯本係戴維斯（T. W. Rhys Davids）所譯，德譯本則由弗郎克（O. Franke）譯出。此外，漢譯異譯本有《長阿含》〈遊行經〉、《佛般泥洹經》、《般泥洹經》、《大般涅槃經》等。

大般涅槃經（梵 Mahāparinirvāṇa-sūtra，藏 Yoṅs-su mya-ṅan-las ḥdas-pa chen-poḥi mdo）❷

或稱《大本涅槃經》，或《大涅槃經》，是宣說如來常住、涅槃常樂我淨、衆生悉有佛性乃至闡提成佛等義的經典。漢譯本作四十卷，北涼・曇無讖譯。收在《大正藏》第十二册。經錄家列爲大乘五大部經之一。

此經最早傳入中國的部分，相傳即後漢・支婁迦讖所譯的《梵般泥洹經》二卷（《出三藏記集》作《胡般泥洹經》一卷），但其經早佚。其次曹魏・安法賢譯有《大般涅槃經》二卷，《歷代三寶紀》據竺道祖錄說它是「略大本前數品」；又吳・支謙譯有《大般泥洹經》二卷，同記也說是「略大本序分、哀嘆品爲二卷，後三紙小異」。這兩部經早於涼譯大本前闕佚，費氏既未及見，所云內容，也難可信。

至東晉時，高僧法顯於摩竭提國巴連弗邑，得到該地優婆塞伽羅（一作羅汰私婆迷，見《法顯傳》）寫贈的《大本涅槃》前分的梵本，歸至建康道場寺，於義熙十三年（417）與梵僧佛陀跋陀羅譯出爲六卷（或作十卷），名《大般泥洹經》，或稱《方等大般泥洹經》。內容相當於《大般涅槃經》的前五品，爲現存此經最早的異譯本。

此後數年，即北涼・玄始十年（421）才有天竺三藏曇無讖因沮渠蒙遜之請，在姑臧出譯此經爲三十六卷（後作四十卷），分作十三品：(1)〈壽命品〉，(2)〈金剛身品〉，(3)〈名字功德品〉，(4)〈如來性品〉，(5)〈一切大衆所問品〉，(6)〈現病品〉，(7)〈聖行品〉，(8)〈梵行品〉，(9)〈嬰兒行品〉，(10)〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，(11)〈師子吼菩薩品〉，(12)〈迦葉菩薩品〉，(13)〈憍陳如品〉，即名《大般涅槃經》。

此經的譯者曇無讖，原在天竺遇見白頭禪師，得到樹皮《大涅槃經》本而專業大乘，後來齎著此經的前分並《菩薩戒經》、《菩薩戒本》等梵本來至龜茲，因龜茲人多小乘學，不信《涅槃》，遂至敦煌（見《出三藏記集》卷

十四〈曇無讖傳〉）。後因沮渠蒙遜於玄始十年攻入敦煌，迎讖同至姑臧，並請於同年十月出譯此經，時西河高僧慧嵩、道朗相與筆受助譯，翻成此經三十六卷（見《記集》卷十四〈曇無讖傳〉），一作四十卷（見未詳作者的《經記》）。

關於此經梵本的來源，據《記集》〈曇無讖傳〉：讖先携來前分梵本十二卷譯出，又以經本品數不足，還至本國去尋求，嗣於于闐更得經本，回到姑臧續譯合成三十六卷。但另據《大涅槃經記》則說此經初十卷五品原本是智猛從天竺齎至高昌（據《記集》〈智猛傳〉云得自天竺華氏城大婆羅門羅閱宗，法顯先於其家得到一部），遜遣使往高昌取至，命讖譯出，第六品至十三品梵本，則在敦煌，由胡道人送來姑臧云云。以上兩說顯然有異。但考〈智猛傳〉，猛於元嘉元年（424）才由天竺出發東歸，這時曇無讖已譯出此經，其後讖又到處尋訪，或者又得到智猛本和敦煌本加以補訂，遂至補成爲如《經記》所述的四十卷，也未可知。

此經四十卷本於元嘉七年（430）由涼地傳至江南建業（見《三論遊意義》），時宋京名僧慧嚴、慧觀等因它文言質樸而品數疏簡，遂共謝靈運加以修治，並依法顯譯六卷《泥洹經》增加品目：〈壽命品〉分出爲〈序〉、〈純陀〉、〈哀嘆〉、〈長壽〉四品，又由原本〈如來名品〉分出爲〈四相〉、〈四依〉、〈邪正〉、〈四諦〉、〈四倒〉、〈如來性〉、〈文字〉、〈鳥喩〉、〈月喩〉、〈菩薩〉十品，改爲二十五品，三十六卷。世稱此爲南本《涅槃經》，而以曇無讖原譯本稱爲北本《涅槃經》。

此經於六世紀間曾由漢譯本轉譯成突厥語。據《北齊書》卷二十〈斛律羌擧傳〉，北齊後主（565～577）命侍人劉世清作突厥語翻《涅槃經》，送突厥可汗。並命中書侍郎李德林爲此作了一篇序言。

此經的藏文譯本有二種：一名《大乘大涅槃經》，由勝友、智藏、天月從梵本譯出，相當於此經從初至〈大衆所問〉的前分五品。或法顯所譯的六卷《泥洹經》。另一名《大般涅槃經》，由王寶順、善慧、海軍從漢譯本重譯出，相當於此經全部四十卷和《大涅槃經》後分二卷。

此經的梵文原本，據道朗〈大涅槃經序〉云：「梵本正文三萬五千偈，於此方言數減百萬言，今數出者一萬餘偈。」但《經記》則說是「梵本都二萬五千偈」，又八世紀間義淨在印度親見此梵本經目，云（大正51・4a）：「其大數有二十五千頌，翻譯可成六十餘卷，檢其全部竟而不獲，但得初大衆問品一夾，有四千餘頌。」（見《大唐西域求法高僧傳》卷上〈會寧傳〉）又據由梵本譯出的藏譯本經後也說：「經文二萬五千頌，其中至一切大衆所問品竟，有三千九百偈頌。」由此可知此經原本似爲二萬五千偈，又其中前分〈大衆所問品〉（相當於譯本前五品）約四千偈，一直到後世印度尚存有其本的。

又此經的梵文斷片，有日本高野山寶壽院藏有相當於〈如來名品〉第四之一的開始部分的梵文紙本一葉，現收載於《大正藏》本經的後面。又近世新疆出土的遺品中，有相當於〈如來性品〉第四之六末至之七初的梵文紙本一葉。

此經的英文譯本，現存有比爾的譯本，1871年，比爾就此經卷十二、卷三十九兩卷加以翻譯，收載於他所編輯出版的《中國佛教經典集》中。

此經的內容，分十三品：

(1)〈壽命品〉：卷一至卷三，說佛在拘尸那城阿利羅跋提河邊娑羅雙樹間，二月十五日臨涅槃時，宣告大衆：如有可疑，今可來問。那時衆生悲啼號哭，聲聞、菩薩四衆、天龍八部人非人等都來集會，奉請供養，佛只受優婆塞純陀的最後供養，並爲說施食的果報。純陀請佛住世，佛爲說法，並令他去再辦供養。大衆又哀請住世，佛也給以慰語，並告諸比丘：應

受持大乘，自他安住解脫、法身、般若三法；又爲宣說無常、苦、空、無我，了知常、樂、我、淨，離四顛倒。更爲迦葉菩薩說佛身長壽的菩薩因行，以平等心視諸衆生，如來常住不變易法，世出世間的差別，涅槃即法性義，佛法僧三歸依處等。

⑵〈**金剛身品**〉：卷三，佛爲迦葉宣說如來法身常住、金剛不壞，及成就無量微妙功德，並說成就此金剛身由於護持正法的因緣。

⑶〈**名字功德品**〉：卷三，更爲宣說此《大般涅槃經》的名義和所具的功德等。

⑷〈**如來性品**〉：卷四至卷十，佛爲迦葉先說開示大般涅槃的自正、正他、能隨問答、善解因緣義四義，這四義即是一義、空義。次說如來常住不變易義。又如來隨順世間神通變化，已於無量劫中成佛，更示現種種色相化衆。次說如來所說實無祕藏，只因聲聞少慧，爲說半字九部經，迨機成熟，便說大乘毗伽羅論，即如來常住不變易說。次述大般涅槃百句解脫義，又四種人應持此經爲世間依。及比丘當依法不依人等四依，佛說與魔說種種差別，衆生悉有佛性，九部經中未說犯不犯戒的區別。並分別四聖諦法、四顛倒相、我與無我、三歸依處、如來祕藏、衆生皆有佛性、十四音字義、一切異法常無常等、佛性常住眞實無變等義。乃至聞此經得菩提因，重罪衆生得滅諸惡，唯除一闡提。又此經是如來密語，唯有菩薩知其實義。更爲文殊師利說佛性非「本有今無」偈，又爲迦葉說諸佛、菩薩、聲聞、緣覺同一佛性無差別等義。

⑸〈**一切大衆所問品**〉：卷十，佛受純陀最後供養，又以化身受大衆供養，爲純陀說除一闡提、一切布施的功德；又爲文殊說如來說法有餘、無餘之別；更爲迦葉說無餘義，及此經所得的功德。更爲此三人授記。佛自現身疾，右脇而卧。

⑹〈**現疾品**〉：卷十一，迦葉問佛：佛故現有病相？佛起趺坐，放大光明，廣爲演說如來的祕藏，並說實無有病，大般涅槃是諸佛的甚深禪定。又三種人（謗大乘、五逆罪、一闡提）非聲、緣、菩薩所能治，有五種人（四果及辟支）於大乘涅槃有病行處，而非如來。

⑺〈**聖行品**〉：卷十一至卷十四，佛爲迦葉說菩薩應修聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行五種行。次即廣說菩薩的聖行，謂於大般涅槃聞思修行，護持淨戒，觀四念處、四聖諦、知四聖諦的上中二智。又爲文殊說世諦、第一義諦、實諦及臨般涅槃而轉無上法輪的意義。又爲迦葉說二十五三昧。爲住無垢藏王菩薩說從牛出乳等五味相生，以形容佛說法次第增勝乃至說大般涅槃。迦葉稱讚此經並願捨身書寫流通，佛又爲說過去世爲雪山童子的爲聞半偈而捨身的因緣。

⑻〈**梵行品**〉：卷十五至卷二十，廣說菩薩應修的梵行。先說菩薩住七善法，能具梵行。次說慈、悲、喜、捨四無量心的梵行，更說菩薩能得四無礙，名無所得。又重釋「本無今有」偈義，及說三乘、一乘、常、無常等義。又佛所說法，菩薩能知見覺，由於菩薩念佛、法、僧六念處等。次述阿闍世王歸佛的因緣，又佛也爲一闡提說法，並爲阿闍世王說應索心觀身二十事等，使發菩提心。以下說〈天行品〉「如雜花（即《華嚴經》）說」，遂不詳說。

⑼〈**嬰兒行品**〉：卷二十，說菩薩應修嬰兒行。謂如來不起（不起諸法相）、不住（不著一切諸法）、不來（身行不動搖）、不去（已到大般涅槃）、不語（雖爲衆生演說諸法而實無所說），如嬰兒等。

⑽〈**光明遍照高貴德王菩薩品**〉：卷二十一至卷二十六，佛爲高貴德王菩薩說修行《大般涅槃經》得十事功德：第一功德得聞所不聞等五事，有不生生、不生不生、生不生、生生四句，乃至不到到、不聞聞等四句，及涅槃的體和因，一闡提也不斷佛性，如來常住、菩薩能永斷諸漏等。又菩薩觀四大、五陰、六入、六塵煩惱、修戒定慧解脫達於常樂我淨的經過，又不見佛性的涅槃和見佛性的大涅槃的區別，及大涅槃有八大自在、四大樂、四大淨等。次

說第二功德得昔所不得等五事。第三功德捨世諦慈，得第一義諦慈。第四功德根深難傾拔等十事。第五功德諸根完具等五事。第六功德安住金剛三昧。第七功德得以親近善友等四法爲大般涅槃的近因，並明涅槃的八相、六相、斷煩惱、化衆生、見佛性等義。第八功德斷除五陰、遠離五見、成就六念處、修習五定、守護菩提心、親近四無量心、信順一道大乘、心善解脫、慧善解脫等。第九功德成就信心等五事，並說一闡提斷善根而不斷佛性，能得菩提。第十功德修習三十七道品、入大涅槃的常樂我淨，爲諸衆生分別解說大涅槃經，顯示佛性，信此經得入大涅槃等。

⑾**〈師子吼菩薩品〉**：卷二十七至卷三十二，師子吼菩薩問佛性義，佛爲宣說菩薩具足智慧、福德二種莊嚴即知佛性，佛性名第一義空，名智慧，名中道，名佛，名涅槃，及一切衆生悉有佛性義。次說菩薩具足成就十法，雖見佛性而不明了，佛見佛性明了的原因。又分別解說持戒破戒，佛性的因，衆生於佛性有退不退，菩薩修習三十二相的業因緣，衆生煩惱繫縛，修習戒定慧諸相，乃至於拘尸那城涅槃的原因，及莊嚴娑羅雙樹常樂我淨義，涅槃無十相名無相，修習定慧捨相能斷十相得無相，名大般涅槃，即得明了見於佛性。菩薩成就信心具足等十法，能明見涅槃無相。並說業有輕重，有定不定，及善惡果等，乃至身戒心慧修與不修的人所受業報的輕重差別。又衆生悉有佛性，但須修習無漏聖道才能得見；及菩薩以苦行等鍛鍊，得不退心。又《大涅槃經》如大海，有八不思議，及如來示現胎生不受化身的意義。最後師子吼菩薩說偈讚佛。

⑿**〈迦葉菩薩品〉**：卷三十三至卷三十八，佛爲迦葉演說三子、三田等譬喻，譬說如來先教菩薩、次教聲聞、後教闡提，爲菩薩說十二部經中微細義，爲聲聞說淺近義，爲一闡提說可生諸善等世間義，並述善星比丘的因緣故事，說一闡提尚未斷未來世善根，故得成菩提。又如來具知諸根力，爲調伏諸衆生故，對於有智的不作二說，於無智的人作不定說，更列舉諸弟子衆所懷的四十種疑執的見解，一一加以解說摧破，而誡生決定想。並繼說斷善根人出入地獄的還生善根，及如來爲衆生說法有四種答。佛性中道，非有非無，亦有亦無。十二部經或隨自意說，或隨他意說，或隨自他意說等。又如來說法爲衆生故有七種語。次述恒河七衆生的譬喻，說明衆生悉有佛性，一闡提人必成菩提，四果、辟支必當成道；又衆生佛性常如虛空，非三世攝，遍一切處；又說煩惱因果乃至梵行、無常等十想。最後迦葉說偈讚佛。

⒀**〈憍陳如品〉**：卷三十九至卷四十，佛爲憍陳如說五蘊無常乃至非寂靜，五蘊滅可得解脫常住乃至涅槃寂靜，知道這個道理名具足沙門婆羅門法。這時有諸外道聽聞此說，與阿闍世王同來佛處問難，婆羅門闍提首那、梵志婆私吒、先尼、迦葉、富那、清靜、犢子、納衣、婆羅門弘廣等次發問，佛一一爲之說法解答，令得正果。其時阿難在娑羅林外爲魔所撓，佛讚阿難爲多聞藏，具八善法，能持十二部經，令文殊攝歸阿難，並令與梵志須跋陀同來見佛，佛度須跋陀得阿羅漢果，大衆皆得法益。

此經義理豐富而精至，其內容要點，即爲針對灰身滅智的小乘涅槃說，而闡述佛身常住不滅，及常樂我淨義。又不同於大乘中的三乘五姓說，而顯示衆生悉有佛性，一闡提和聲聞、辟支都當得成大覺義；並廣說與涅槃有關的一切菩薩法義。因之此經可稱爲大乘佛教的極談。

但部派佛教中的大衆部義與此經頗有契合之處。如此經說（大正12・381c）：「一切人中天上地及虛空壽命大河，悉入如來壽命海中，是故如來壽命無量。」（卷三〈壽命品〉）這就同於大衆部的「諸佛壽量亦無邊際」（見《異部宗輪論》，以下同）義；又云（大正12・382c）：「如來身者是常住身、不可壞身、金剛之身，（中略）不生不滅、不習不修、無量無邊。」（同卷〈金剛身品〉）即同於大衆

部的「如來色身實無邊際」義；又云（大正12・411b）：「佛性亦爾，煩惱覆故，衆生不見。」（卷八〈如來性品〉）即同大衆部的「心性本淨，客塵隨煩惱之所雜染」義；又云（大正12・423c）：「佛以一音而爲說法，彼彼異類各自得解，各各嘆言，如來今日爲我說法。」（卷十〈如來性品〉）即同於大衆部的「佛以一音說一切法」義；又云（大正12・471a）：「菩薩摩訶薩爲衆生故，雖在地獄受諸苦惱，如三禪樂。」（卷十八〈梵行品〉）即同於大衆部的「菩薩爲欲饒益有情，願生惡趣」義；又云（大正12・557b）：「菩薩摩訶薩當以苦行自試其心，（中略）雖受如是無利益苦，然不退於菩提之心。」（卷三十二〈師子吼品〉），即同於大衆部的「苦能引道」義。

此經與《般若經》也非常接近，如卷八〈如來性品〉引《般若經》云（大正12・411a）：「如我（佛自稱）先於摩訶般若波羅蜜經中，說我無我無有二相。」又經中說（大正12・449a）：「從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃。」（卷十四〈聖行品〉）又云（大正12・468b）：「諸佛世尊從六波羅蜜，三十七品十一空來，至大涅槃。」（卷十八〈梵行品〉）又云（大正12・523b）：「佛性者名第一義空。」（卷二十七〈師子吼品〉）均顯示此經和《般若》經義相聯的關係。

此經還顯示了與《法華經》的一致思想，如卷九〈如來性品〉云（大正12・420a）：「是經（大般涅槃經）出世，如彼果實，多所利益安樂一切，能令衆生見於佛性，如法華中八千聲聞得受記莂，成大果實。」又《法華經》的「會三歸一」的思想在此經中也非常顯著，如卷十〈如來性品〉云（大正12・423a）：「一切菩薩、聲聞、緣覺，未來之世皆當歸於大般涅槃，譬如衆流，歸於大海。」又卷十七〈梵行品〉云（大正12・465b）：「是三乘之法，說言一乘；一乘之法，隨宜說三。」

此經於《華嚴》經說也數數引用，如卷十八〈梵行品〉云（大正12・470c）：「諸佛菩薩修集是施，（中略）廣說如雜花經。」又卷二十一〈高貴德王菩薩品〉云（大正12・493b）：「尸羅尸羅波羅蜜，乃至般若般若波羅蜜，如佛雜華經中廣說。」又卷二十將說〈天行品〉時，即云（大正12・485b）：「天行品者如雜花說。」因之此經與《華嚴》經義也相當接近。

由於此經暢演大乘，議論宏闢，精義迭宣，因而從開始譯出以來，即在中國佛教界發生重大的影響。即在五世紀間，曇無讖譯出經時，這一常樂我淨，乃至闡提成佛的學說出現，使當時參加譯場的「道俗數百人，疑難縱橫」，而曇無讖「臨機釋滯，未嘗留礙」。又此經傳入宋地以前，高僧道生看見了法顯所譯的六卷《泥洹經》，就理解到一闡提人可能成佛，而發表闡提成佛說，給江南佛教界以震動。其後梁譯大本傳到宋京，果如道生所說。當時竟至有「生公說法頑石點頭、僧嵩非難因而舌爛」的傳說，這都反映出此經震動其時佛教界而獲得重視的情形。另在涼州方面，曾經親助曇無讖譯此經典的河西道朗撰製了經序，並著《涅槃義疏》釋佛性義，爲以後諸師講說此經所依據。又同時筆受者智嵩也著有《涅槃義記》，並在涼地講授，辯論深義。此經傳入建業後，更經慧嚴、慧觀、謝靈運等加以再治，稱爲南本，遂在南北各地弘傳更廣。

從宋初以來，江南名匠均盛行講述。其中僧宗一生講授此經百遍，寶林、慧靜、僧銳、法瑤等並各製義疏。至梁代此經的弘傳更爲殷盛，梁武帝蕭衍並命寶亮總集此經諸家註撰成《集解》七十二卷，又自講此經並製成《涅槃講疏》，曾以致送於扶南國（今柬埔寨，參照《佛祖統紀》卷三十七）。另以此經《義疏》贈百濟國（《梁書》卷五十四）。蕭衍並依此經〈四相品〉（據南本，即北本〈如來性品〉部分），自撰斷酒肉文，又廣集僧尼於華林殿前，令光宅寺法雲宣講立制。另在中國北方，此經的傳持講述也頗盛。北齊後主令譯此經爲突厥語，遺贈突厥可汗，即當時此經盛行弘傳

所影響。

隋代義學高僧如慧遠、靈潤、道洪、行等、吉藏諸德，對於此經均盛行講述。隋王朝更於開皇十六年（596）立涅槃衆，先後以法總、童眞、善胄爲涅槃衆主，領衆轉讀此經並開講。又其時行等一生講述此經至百遍，靈潤講至七十遍，道洪講至八十七遍。高僧智顗並依據此經立五時教判，又廣泛運用此經中的法義名相，開顯天台一宗的教義。其後章安灌頂又以天台宗義疏釋此經，盛爲後世學人所傳習。唐代以來天台學者如玄朗、湛然、道暹、行滿乃至宋・智圓、元・必才等，都對此經鑽研講習，或製述章疏，給予後世以相續的影響。

古來學者在研究講習中，對於此經文義的章段分剖，最早有「河西五門」說，即涼州僧朗以：(1)今昔接引有緣門（卷一至卷二）。(2)略廣門（卷三至卷十）。(3)涅槃行門（卷十一至卷二十）。(4)菩薩功德門（卷二十一至卷二十六）。(5)不可思議中道佛性門（卷二十七至卷四十）。五門概括全經的文旨（見灌頂《疏》卷一），爲初期諸師講習此經的指南。其後隨此經在南朝的盛行，又有梁武帝蕭衍的「兩段」（中前、中後）說，開善寺智藏的「二分」（序分、正宗分）說，光宅寺法雲的「三分」（序、正、流通）說等。至六世紀間，因元魏・達摩菩提傳譯出了印度・婆藪槃豆（世親）的《涅槃論》的「七分」說，即(1)不思議神通反示分（〈序品〉，見南本，以下同），(2)成就種性遣執分（〈純陀〉、〈哀嘆〉二品），(3)正法實義分（〈長壽品〉至〈大衆問品〉），(4)方便修成分（〈現病品〉至〈高貴德王品〉），(5)離諸放逸入證分（〈師子吼品〉），(6)慈光善巧住持分（〈迦葉品〉），(7)顯相分（〈憍陳如品〉），七分剖攝經義（見本論），爲北方地論學者講述此經所依用。另在江南又有山門法朗的「興皇八門」說：(1)引接今昔有緣門、(2)破疑除執門、(3)略廣門、(4)行門、(5)位門、(6)行中道門、(7)方便用門、(8)邪正不二門，爲其時三論學者所憑藉。但於後世傳播較廣的，則爲章安灌頂的「五門分科」說，即(1)召請涅槃衆（〈序品〉），(2)開演涅槃施（〈純陀品〉至〈大衆問品〉），(3)示現涅槃行（〈現病品〉至〈高貴德王品〉），(4)問答涅槃義（〈師子吼品〉），(5)折攝涅槃用（〈迦葉品〉、〈憍陳如品〉）。五門分攝全經始終文義，廣爲後來學人所依據。

由於此經宣說半滿二字、牛乳五味等形容佛所說法的深淺先後，因而啓發了此土學人對釋迦教相判釋的施設。最初是道場寺慧觀立頓、漸、不定三教（一說頓、漸二教），以此經爲漸教中最高的第五時常住教；齊・僧柔、慧次，梁・法雲、智藏皆宗此說。隨後虎丘笈師在這二教的基礎上，於漸教中立三時教，宗愛立四時教，均以此經當於最後時的常住教。另在北地，慧光立四宗，以此經爲第四常住宗。至隋・天台智顗依此經〈聖行品〉義立五時教，以此經爲第五時教，味當醍醐；又立四教，以此經爲非頓非漸非祕密非不定而追說追泯的圓教。因而此經在中國佛教流傳史上，均被認爲佛陀最後最高的教說。

關於此經的疏釋，現存有印度世親造的《涅槃論》一卷（元魏・達摩菩提譯），《涅槃經本有今無偈論》一卷（陳・眞諦譯），中土梁・寶亮等撰的《大般涅槃經集解》七十一卷，隋・慧遠撰的《義記》十卷，吉藏撰的《遊意》一卷，灌頂撰的《玄義》二卷、《疏》三十三卷，唐・法寶撰的《略疏》十五卷，道暹撰的《玄義文句》二卷、《疏私記》九卷，行滿撰的《疏私記》十二卷，宋・智圓撰的《治定疏科》十卷，《玄義發源機要》四卷，《疏三德指歸》二十卷，清・淨挺撰的《末句偈》一卷，新羅・元曉撰的《宗要》一卷等。

已佚的此經註疏，尙有隋・吉藏撰的《疏》二十卷，唐・行滿撰的《音義》一卷，元皓撰的《天台注》及《科文》十卷，慧沼撰的《義記》十卷、《科文》一卷，義寂撰的《義記》五卷、《綱目》二卷，新羅・憬興撰的《述讚》十四卷，《料簡》一卷，太賢撰的《古迹

記》八卷，極太撰的《疏》六卷等。（高觀如）

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第二節（摘錄）

在龍樹、提婆之後，繼續有大乘經出現，其中最流行的就是《大般涅槃經》。此經本文即暗示了它成立的年代，所謂佛滅後七百年魔破正法等等說法，就是說，約在西元三世紀之後。最早年限，約在笈多王朝初期，它就開始出現。經的梵本，已經沒有了，中亞地方及日本僅保存下幾頁。漢文、藏文各有兩個譯本，藏譯中有一個是從漢文轉譯的。

從漢藏文譯本及有關文獻看，《大涅槃經》全文有二萬五千頌，分前後兩分。前分四千頌，相當於原本〈大衆問品〉的一品，東晉．法顯和覺賢共譯的，譯本重新分爲十八品。後分二萬多頌，北涼．曇無讖譯出，譯本有八品。以後到唐初，在此兩分外，會寧還在印度找到並譯出又一個後分，說的是佛涅槃以後諸事，如火葬、分舍利等等，材料與小乘涅槃經類似，因而義淨對它有懷疑，不承認是大乘涅槃經。由此看來，《大涅槃經》恐怕也只有前後分，而且還是分別流行的，流行的時間也先後不同。前分是法顯於第五世紀初（401～403）在印度華氏城（摩揭陀首都）一個婆羅門家抄來的，以後義淨在印度所見的也只是〈大衆問品〉，九世紀西藏譯出的也只是這初品（藏譯在譯本後還說這是大本二萬五千頌的一品）。後分是北涼．曇無讖由西域傳入的，印度本土似乎反而沒有流行。

《大涅槃經》不是一時所出，前後兩分，主題雖同，解釋却有出入，說明它們是分別反映了出現的時代社會一些變化的。從前分看，主要內容是就佛涅槃一事講起，而提出佛身是「常」的概念來。所謂涅槃，一般就是指人死了，這裏的問題是，佛身是同常人一樣死了就完呢？還是永恒的？經中肯定佛身是常，如金剛一般堅固不壞，不同常人的父母生身，而是所謂「法身」。這種思想在初期大乘經中即提出過，如《法華經》的如來壽量無邊際的說法。龍樹《大智度論》提出佛有兩身等，此經繼承其說，但特別提出「我」的概念來。這裏含有兩層意思：一是佛身有其自體，有其作用，一是佛身常恒不變，這樣的「我」也就是「法身」。與法身是「常」是「我」相聯繫，連帶也講佛身有「樂」有「淨」（脫苦離染），因此，法身就具有「常、樂、我、淨」四德。四德被凡夫所誤解，因而執著，謂之四顚倒。小乘雖不執著常樂我淨，但迴避它，或否定它。而《大涅槃經》則肯定了佛身的四德，這是本經顯著特點之一。

由於佛身是常，從而要找出其何以爲常的原因。經說證得佛身是由於認識佛性而來，佛性原本就是常，但爲煩惱障蔽，處於隱伏狀態，經過必要的修習，它即可逐步顯現，等待完全顯現，就成爲佛身（法身）。那麼，佛性是佛所獨有還是一切人共有呢？從大乘角度看，一切衆生皆有佛性，皆可成佛。衆生就是不同生類的意思，生類雖不相同，但同具佛性這點是相同的。不過，經的前分對衆生悉有佛性有一限制：即「一闡提」應除外。所謂「一闡提」是世欲非常深重的人，他們不信大乘，甚至毀謗，更不能按大乘教去實踐，這類人不能成佛，也就等於沒有佛性。這一說法，反映了經的前分出現時，首先受到小乘的極力反對，無法使他們轉變，所以只好叫他們爲「一闡提」。其次，反映當時印度的族姓分化極爲繁複。佛教原是反對族姓制的，主張任何族姓均可加入佛教，儘管種姓劃分得多，都可從佛性這一角度統一起來。所以佛性（buddha-gotra）的「性」用了「喬多囉」這個字，意思是姓、種類、種族。所以《涅槃經》說「衆生界」、「佛界」，以「界」字形容衆生和佛性，即表示儘管姓階雖多，但由佛性看來，一律歸之平等，同屬佛界範圍。同時又承認有「一闡提」，這是固定的。也反映了當時社會姓階的不可變性。

「喬多囉」是在姓階的血統基礎推論上去

的更大宗族。社會上姓階的劃分達幾千種，但最後都同於一大宗，大宗即「喬多囉」。《涅槃經》前分把「一闡提」分出爲一大宗，也即爲後來五種姓說開了端。可見佛教五種姓（即五喬多囉）的說法，是模仿當時的社會劃分姓階的方法，連「喬多囉」（種姓）一詞也是借用當時社會習用的名詞。

《涅槃經》後分，對佛性的說法就有了變化，不再講得那樣固定，範圍也寬了些。例如，〈師子吼品〉就把「佛性」說成「法性」，亦即「勝義空」，把了解空性的智慧（空性慧）也包括在佛性之中。這裏把能（智）所（佛性）統一起來，通稱佛性。這時認爲「一闡提」，也可以成佛。這一變化，正反映後分出現時社會情況與初分出現時不同了。初分流行於笈多王朝初期，統治者對佛教疏遠，也包括其時小乘不信大乘，所以，《涅槃經》就認爲這些人是「一闡提」。後來笈多朝信仰佛教的多起來，小乘也有轉向大乘的，後分《涅槃經》的說法也相應地變化了，認爲「一闡提」也可以成佛，給這些人開放門戶，對自身學說的發展也更爲有利。

此外，《涅槃經》中的佛性也用了「如來藏」的名字，「藏」是借用「胎藏」的說法，因爲哺乳動物先在胎裏成長。如來所以成爲如來，是因爲它原來就在「胎」裏孕育著，指明「佛性」是成爲如來的生因，遲早總有一天功德圓滿，必然分娩。經的前分用「如來藏」說明佛性，不僅有比喻的意思，還說明佛性是有形體的。因此，把佛性的顯現分爲「聞見」（理解）和「眼見」（肉眼見）兩方面，這不就帶有形體的意思？不過這一說法，與佛學以外的學派有些相混——他們認爲「神我」是有形的。在《涅槃經》後分裏，把佛性完全歸之於法性、勝義空，只有理性方能認識，後分所以這樣歸結，不外乎想與外道劃清界線。

〔參考資料〕《閱藏知津》卷二十五；《佛典批評論》；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；任繼愈《中國佛教史》第三卷；山田龍城《梵語佛典導論》；高崎直道（等）撰．李世傑譯《如來藏思想》（《世界佛學名著譯叢》㊸）；高崎直道《如來藏思想の形成》；三枝充悳（等）著《大乘佛典入門》；椎尾辨匡《佛教經典概說》。

大莊嚴論經（梵Sūtrālaṃkāra-śāstra）

十五卷。相傳爲印度馬鳴造，後秦．鳩摩羅什譯。又作《大莊嚴經論》、《大莊嚴論》、《大莊嚴經》。收在《大正藏》第四册。主要是蒐集佛陀本生，及諸種善惡因緣、譬喻等九十章故事，以供求道者參考。

在內容方面，本書有關於異教徒、塔婆崇拜等記載，也有持戒、勸勉布施的記述，內容並鼓勵親近善友，聞法求道、忍辱精進、少欲知足等善行；其特色除了彰顯在家佛教的規範外，又特別重視布施、多聞等行持，及有關念佛的種種功德。

全書共九十章，前八十章的體裁係先說大義，再以「我昔曾聞」之語引出本文，而藉史傳、寓言等素材鋪述法義，最後說明本章的述作意趣。但第八十章以後，稍有不同，即首先揭舉譬喻，再以法義配合。採用這種體裁的著述，佛典中另有《菩薩本緣經》一書。此種體裁對我國及日本的文學都頗有影響，爲《冥報記》、《靈異記》、《今昔物語》等靈異文學的先驅。

本書的漢譯本原題應單作「大莊嚴論」，至於「經」字應係《開元釋教錄》以後所添加。而梵本方面，由近代發現於龜茲的梵筴斷片，可以確定本論的梵名有《Kalpana-maṇḍitīkā》和《Kalpanā-laṃkṛtīkā》二種，都含有「施設莊嚴」、「譬喻莊嚴」之意，故知「大莊嚴」乃轉譯語，至於「論」字則非原題所有。

關於本書的作者，西元1926年，路德斯（Heinrich Lüders）撰文主張著者當係Arya Kumāralāta（聖童受）。但烈維（S. Lévi）則強調羅什漢譯所傳的可信性。日本學者如宮本正尊、友松圓諦、宇井伯壽、平等通昭、干

潟龍祥、美濃晃順等人也都各有獨特看法，然迄今尚無定論。

關於譯者，經錄多作羅什譯，如《法經錄》卷五、《歷代三寶紀》卷八、《開元釋教錄》卷四等，但《出三藏記集》並未著錄此書，而且譯筆較羅什之其餘譯本遜色，故是否爲羅什所譯，仍待商榷。

本書的譯本及相關著述有E. Huber的法譯本《Sutralaṃkara, traduit en franśais sur la version chinoise du Kumarajiva》，烈維的研究成果《Aśvaghoṣa, Le sutralaṃkara et ses sources》。

〔參考資料〕《彥琮錄》卷一；《大唐內典錄》卷三；M. Winternitz《Geschichte der indischen Literatur》；宮本正尊《譬喩者，大德法救，童受，喩鬘論の研究》；友松圓諦《Sutralamkara et Kalpanamanditika》。

大通智勝佛（梵Mahābhijñā-jñānâbhibhū，藏Mṅon-par-śes paḥi ye-śes-chen-po）

又作大通衆慧如來、大通慧如來。據《法華經》卷三〈化城喻品〉所載，此佛於過去三千塵點劫前出世，其十六子在他證成佛道後，也出家爲沙彌，請佛宣講《妙法蓮華經》，皆能信受奉行，後亦各自昇座爲四部衆敷揚該經，於八萬四千劫間廣說不絕，各度化六百萬億那由他恆河沙等衆生，皆證得無上正等正覺，現身於十方國土，如東方阿閦佛、東南方師子音佛、南方虛空住佛、西方阿彌陀佛和娑婆世界釋迦牟尼佛等。又說，諸王子爲沙彌時所教化的無量衆生中，有僅得聲聞地者，釋迦如來於是常教化此等人令漸入佛道。

〔參考資料〕《正法華經》卷四；《大智度論》卷三十二；《法華經玄義》卷一（上）；《法華文句》卷七（下）；《法華義疏》卷八；《法華秀句》卷上（本）。

大勢至菩薩（梵Mahā-sthāma-prāpta，藏Mthu-chen-thob）

淨土信仰中的重要菩薩。又譯作摩訶那鉢、得大勢、大勢志、大精進，或簡稱勢至、勢志。爲阿彌陀三尊之一，與觀世音菩薩同爲阿彌陀佛的脇侍。此彌陀三尊，在我國佛教界被習稱爲「西方三聖」。相對於觀音的代表慈悲，大勢至菩薩象徵智慧。《觀無量壽經》云（大正12・344a）：「以智慧光普照一切，令離三塗，得無上力，是故號此菩薩名大勢至。」

此菩薩與觀音菩薩俱攝護衆生，被視爲臨終來迎令得往生極樂世界的菩薩，而廣受崇信。如《大佛頂首楞嚴經》卷五云（大正19・128b）：「我本因地以念佛心入無生忍，今於此界攝念佛人歸於淨土。」

大勢至與彌陀、觀音二聖，有極深的淵源。在彌陀成佛以前，他即曾與觀世音菩薩共同爲彌陀的侍者。在未來世，他也將步觀世音菩薩之後而成佛，名爲善住功德寶王佛。

依《楞嚴經》所載，大勢至菩薩在因地所修的是念佛三昧，因此，他也以念佛法門教導衆生。他以爲「十方如來，憐念衆生，如母憶子。（中略）若衆生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛。」因此，他開示的法門是：「都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一。」這種法門，在後世也成爲我國淨土行者的重要準則。

此外，《十往生阿彌陀佛國經》也曾記載，若有衆生念阿彌陀佛，發願往生極樂世界，阿彌陀佛即遣觀世音菩薩、大勢至菩薩等二十五菩薩隨時隨地擁護行者。而密教的《七佛八菩薩神呪經》與《藥師本願經》，則將此菩薩列爲八大菩薩之一，大日經系的經典，則將此尊列屬觀音部，密號持輪金剛、持光金剛、轉輪金剛、空生金剛等。

關於此尊的形像，《觀無量壽經》云（大正12・344a）：

「此菩薩身量大小亦如觀世音，（中略）此菩薩天冠有五百寶蓮華，一一寶華有五百寶臺，一一臺中，十方諸佛淨妙國土廣長之相皆於中現，頂上肉髻如鉢頭摩華，於肉髻上有一寶

瓶，盛諸光明，普現佛事。餘諸身相如觀世音等無有異。」

然而密教諸經有各種說法，如《大日經》卷一〈具緣品〉云（大正18・7a）：「畫得大勢尊，彼服商佉色，大悲蓮華手，滋榮而未敷。」《攝無礙經》云（大正20・132b）：「得大勢菩薩，頂上五髻冠，冠中住鍕持，身相白肉色，左定白蓮花，右慧說法印，妙鬘寶瓔珞，嚴身如觀音。」在現圖胎藏界曼荼羅中，此尊全身呈肉色，左手持蓮華，右手於胸前屈地水火三指，以赤蓮華爲座，三昧耶形是未開敷的蓮華，位居觀音院內列上方第二位。但胎藏舊圖樣中，其全身呈白紅肉色，左手執楊枝，右手與現圖相同。其眞言爲「南麼三曼多勃馱喃（namaḥ samanta buddhanaṁ，歸命普遍諸佛）髯髯索（jaṁ jaṁ saḥ）莎訶（svaha）」。



大勢至菩薩

大煩惱地法（梵 kleśa-mahā bhūmikā dharmāḥ，藏 ñon-moṅs-chen-poḥi-sa）

指與一切污染心相應的煩惱。爲小乘有部所立的六種心所有法之一。即癡、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉等具染污性，能惱亂心念，因此得名。此中，(1)癡是愚癡，也稱爲無明、無智，指對諸法事理無法明了決擇。(2)放逸，指不修諸善，不防諸惡。(3)懈怠，指懶惰，心不勇悍。(4)不信，是不信因果，不愛樂三寶。(5)昏沈，是心惛昧沈鬱，不堪行善法。(6)掉舉，是心意躁動而不寂靜。其中，癡是六根本煩惱之一，餘五法則屬枝末之惑。

但《品類足論》卷二、《大毗婆沙論》卷四十二認爲此大煩惱地法共有十種，即(1)不信，(2)懈怠，(3)放逸，(4)掉舉，(5)無明，(6)忘念，(7)不正知，(8)心亂，(9)非理作意，(10)邪勝解。針對此說，《俱舍論》卷四曾予反駁，以爲後五法當屬大地法，而不應立爲大煩惱地法。又，《成唯識論》卷六除去上述六法中的癡，另加失念、散亂、不正理三者，稱此八法爲大隨煩惱，或稱八大隨惑。此等八法是煩惱的分位差別，故於其中不包含癡。

〔參考資料〕《界身足論》卷下；《雜阿毗曇心論》卷二；《順正理論》卷十一；《俱舍論光記》卷四；《成唯識論述記》卷六（末）。

大聖歡喜天（梵 Mahārya-nandikeśvara，藏 Dgaḥ-byed dbaṅ-phyug）

佛教的護法神。具稱大聖歡喜大自在天神，略稱歡喜天、聖天。音譯爲誐那鉢底或毗那夜迦，爲誘導者之意，或譯作常隨魔。別名爲毗那夜迦（Vināyaka）。在密教修法體系中，位列胎藏界外金剛部院（北方）。

《希麟音義》卷七稱大聖歡喜天爲障礙神，謂其形相爲人身象頭，能障礙一切殊勝事業。《大日經疏》卷七則云（大正39・650a）：「所謂毗那也迦即是一切爲障者，此障皆從妄想心生，若能啾食如是重障，使心目開明。」《阿娑縛抄》卷一四九引〈毗那夜迦密傳〉云（大正圖像9・486a）：

「有山名毗那夜迦山，此云象頭山，又名障礙山，其中多有毗那夜迦，其聖名歡喜，與其眷屬無量衆，俱受大自在天勅，欲往世界奪衆生氣，而作障難，是摩醯首羅來歸佛法體也。爾時，觀自在菩薩大悲薰心，以慈善根力，化爲毗那夜迦婦女身，往彼歡喜王所。于時彼王見此婦女，慾心熾盛，欲觸彼毗那夜迦女，與抱其身。于時障女形不肯受之，彼王即作愛敬，於是，彼女言，我雖似障女，從昔以來，能受佛教，得袈裟衣服，汝若實欲觸我身者，可

隨我教，即如我至于盡未來世能為護法不？又從我護諸行人，莫作障礙不？又依我已後，莫作毒不耶？汝受如此教者，為親友。時毗那夜迦言，我依緣今值汝等，從今已後，隨汝等語，修護佛法。時毗那夜迦女含笑而相抱。」

胎藏界曼荼羅外院北方的歡喜天之圖像有雙身與單身二種。單身像為象頭人身，面稍向左，鼻向外轉，右方的象牙折斷。此中，又有四臂、六臂、八臂的分別。四臂像右手執鉞斧、歡喜團，左手執棒與牙。六臂像右手執棒、索、牙，左手執劍、歡喜團、轎。此外，也有持金剛杵、荷葉與蘿蔔根者。雙身像呈夫婦合抱站立狀，男天的臉靠在女天的右肩上，女天的臉靠在男天的右肩上，互相注視背部，二天手足皆柔軟端正。男天著赤色袈裟；女天頭繫華鬘，手足纏繞瓔珞。二天皆為白肉色，著赤色裙，各以兩手互抱腰上。

依密教的說法，若持誦大聖歡喜天的咒語，則求名遷官、求世異寶、求色美皆得成就，而病惱、劫賊等之災難亦可解脫，又得夫婦和合、求子必得、壽命長遠、福祿自在。其修法是以白蠟、金、銀、銅、樺之類造雙身像，以牛糞作圓壇，將胡麻油盛於銅盤，安像於油中，灌注一日乃至七日。灌油時，以酥蜜和麨作歡喜團。又獻蘿蔔根、酢、酒、漿等物。若欲降伏此天，則須修大威德明王法。關於聖天供的儀軌，載於《使咒法經》、《大使咒法經》、《金色迦那鉢底陀羅尼經》、《大聖歡喜雙身大自在毗那夜迦王歸依念誦供養法》、《大聖天歡喜雙身毗那夜迦法》、《毗那夜迦誐那鉢底瑜伽悉地品祕要》、《大聖歡喜雙身毗那夜迦天形像品儀軌》等經典中。此外，大聖歡喜天也是印度文學、智慧的保護神，印度人民於著述、出外旅行時皆有祭祀歡喜天的習俗。

大隨求菩薩（梵Mahā-pratisāra）

密教之菩薩。為能使一切眾生所求圓滿的菩薩。音譯摩訶鉢羅底薩落，略稱隨求菩薩。密號與願金剛。在現圖胎藏界曼荼羅中，此尊位居觀音院第二行上方第一位。此一菩薩能隨眾生之祈求而為其除苦厄、滅惡趣。能圓滿眾生之希望，因此，乃有「隨求」之名號。

大隨求菩薩的功德，主要表現在其咒語：「隨求即得大自在陀羅尼」上。依《大隨求陀羅尼經》所載，若人聽聞此咒，即能消滅其罪障。若受持讀誦，則火不能燒，刀不能害，毒不能侵，能得一切護法的守護。若書寫此咒懸於臂上及頸下，則此人能獲得一切如來的加持。

相傳有一位破戒比丘身罹重病，其時有一優婆塞婆羅門，書寫此一神咒，繫在該比丘頭上。比丘命終後，雖然隨業墮入地獄，但是由於屍懸隨求陀羅尼，乃得滅其罪障，而上生忉利天。

此外，古印度筏羅捺斯城的梵施王，曾在與鄰國交戰之時，沐浴香水，著新淨衣，如法書寫隨求陀羅尼，放置在頭髻中，然後身入敵陣，終於使敵兵悉數降伏。此咒功效之大，由此可見。

此一菩薩之形像，其身黃色，有八臂。所戴寶冠中有化佛。八臂各結印契，故有八印。相應於八印，乃有八眞言。依據此一眞言及經軌所修之法，在日本密教裏，多用來為產婦之平安及求子而修，實則依經軌所傳，此法効力甚廣，其功能並不祇是此兩種而已。

〔參考資料〕《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》；《隨求即得大自在陀羅尼神咒經》；《大隨求即得大陀羅尼明王懺悔法》。

大藏一覽集

書名。十卷，另目錄一卷。明·陳實編，姚舜漁重輯。又名《大藏一覽》。收在《大正藏》第一百册（《昭和法寶總目錄》第三册）。

作者陳實鑑於大藏經卷帙浩繁，一般研究佛學者終其一生亦莫究其竟，有意翻檢亦難以周徧。乃就大藏經學要鈎玄，綜涉佛教要義，而作此書。即集錄大藏經及藏外論釋等之要義

及重要文句而編成此書。因此，本書可視作佛學概論或佛教入門書。

此書主要特色係先定品目，然後再根據品目，博引經論說明。卷前並附有萬曆四十二年（1614）陳懿典所寫〈重刻大藏一覽序〉。全書計收一一八一則，分爲八門六十品，每門皆以二文句標示要旨。此八門即：(1)「首標大覺先容，俯爲衆生作則」，有八品。(2)「次辨教門究竟，庶使學者知歸」，有六品。(3)「果於此道可入，豈離自己本來」，有三品。(4)「良由善惡二途，故使升沉六道」，有十六品。(5)「天堂延以少歡，地獄待其劇苦」，有八品。(6)「欲超三界輪迴，是假三乘修證」，有六品。(7)「功成果登正覺，相好妙用神通」，有四品。(8)「四十九年苦口，末後一切收功」，有九品。

末尾記大藏經之函次及卷次以明該文之出處。其函次與福州東禪大藏經目錄之函次一致，由此可知，作者所使用之大藏經是北宋東禪等覺院板大藏經。

〔參考資料〕《明史》卷九十八〈藝文志〉；《四庫全書總目提要》卷一四五。

大藏經索引

全名爲《大正新脩大藏經索引》，是《大正藏》內各種佛典的經文內容之索引，所收條目除專門的佛教用語外，也包含甚多一般用語。全書四十五卷，分五十册（台灣新文豐版爲四十八册）。日本大藏經學術用語研究會編輯並出版。台灣通行的版本，由新文豐出版公司影印並發行，書名略稱爲《大藏經索引》。

由於《大正藏》的編纂目的是爲學術界提供善本大藏經。爲使這種服務更臻完美，該藏的編輯主任小野玄妙（1883～1939）乃著手編輯索引，並刊行了阿含部、目錄部、法華部各一册。後因小野玄妙逝世及第二次世界大戰的影響，此項工作一度中輟。至日本昭和三十三年（1958），大谷、駒澤等六所佛教大學在文部省（教育部）的補助下，爲編纂《大正藏》中印度、中國、日本撰述的八十五册藏經的索引，成立了「大藏經學術用語研究會」，計劃全書的部帙爲四十五卷、五十册，每年出版一至二册，編纂工作由六所大學分別擔任若干册。至平成三年（1991）五十册全部刊行完成。

本索引的編排是以小野玄妙的計劃爲藍本而加以擴充。最主要的特色是，基本上以「部」（如阿含部、本緣部等）爲單位，亦即是將同屬一部的各種佛書作爲一個整體來編纂索引。但是因爲分屬各部的佛書多寡不一，所以也有合二部爲一册索引或將一部析爲數册的情形。

全書各部索引的先後次序，係依《大正藏》原來分部的次序排列，即依次爲阿含部、本緣部、般若部以至續諸宗部、悉曇部、古逸部、疑似部。在每一册索引中，大都具有下列幾個部分：收錄典籍解題、音次索引、分類項目別索引、梵語索引、檢字索引。其中，〈梵語索引〉並非各册均有。〈收錄典籍解題〉簡介該册索引所依據的各種佛書之性質、內容及相關問題。〈音次索引〉爲本書的主體部分，即依日文字母的順序，排列從經文中選錄出來的條目，並標記該詞在《大正藏》中所在的册數、頁數及欄位等。此外，較特殊的是本索引在每一條目後面標記其所屬的分類項目，俾使查閱者對該詞的性質一目了然。分類項目共分五十類，有的類別下面又有細分類。這五十種分類項目包含各個方面，如「教判」、「教理」、「法相」等佛教教義名詞，也有「天文曆數」、「地理」、「音樂」、「文藝」……等一般性詞條。

〈分類項目別索引〉是本書最有用的部分，它是將〈音次索引〉中同屬一個分類項目的條目再聚集在一起而編成的。這對於欲檢索某一類項目在各種佛書中的位置，有莫大的方便。〈梵語索引〉和〈檢字索引〉都是爲使本書成爲國際性工具書而編的，檢索這些索引即可在〈音次索引〉中找到該詞的位置。〈檢字

索引〉由〈字畫索引〉和〈四角號碼索引〉二者共同組成。

大藏經補編

藏外珍本佛典的匯集。凡三十六册、目錄索引一册。1986年藍吉富主編，台灣華宇出版社出版。

《大藏經補編》係在補充《大正藏經》與《卍續藏》之不足，凡上列二藏所未收的珍本佛典，擇要匯為一編，故稱《大藏經補編》。

全書內容大約包含兩百種佛書，收錄南傳六種、西藏四十七種、日本二十種、韓國七種，以及中國佛教資料約百部。大都是一般大藏經中所罕見者，如《均如大師華嚴學全書》，為韓國佚失數百年而新近發現的要典。《朝鮮寺刹史料》，是日本統治朝鮮時期所收集的佛教碑銘集。《金剛經集注》，為明成祖御撰，也是各種大藏經所未收的善本。《佛法金湯》為屠隆的佛教著述，是失傳甚久，在東瀛覓得的佛教史料。

其他如《判比量論》、《二障義》、《大乘中宗見解》、《吳都法乘》、《法藏碎金錄》、《相宗絡索》、《集量論略解》、《正理滴論》、《藏逸經書標目》、《佛經辨寃錄》、《房山雲居寺石經選輯》等，皆為較為罕見的佛學珍籍。

在相關宗教類裡，本書並收有印度婆羅門教的資料，如《薄伽梵歌》與《摩訶婆羅多》等書，是研究印度文化史的重要古籍。

大寶積經論（梵 Mahā-ratnakūṭa-dharmaparyāya-śatasāhasrika-parivarta-kāśyapa-parivarta-ṭīkā，藏 Dkon-mchog brtsegs-pa chen-po chos-kyi-rnam-graṅs leḥu stoṅ-phrag-brgya-pa las ḥod-sruṅs kyi leḥu rgya-cher ḥgrel-pa）

四卷。後魏・菩提流支譯。漢譯本著者名已佚，西藏譯本作安慧著。又稱《大乘寶積經論》、《寶積經論》。收在《大正藏》第二十六册。

本書雖名《大寶積經論》，但並非唐・菩提流志所編譯的《大寶積經》全經一二〇卷的論釋，而是僅就其中的第四十三會〈普明菩薩會〉（古之《寶積經》，原稱《迦葉所問經》）所作的註疏，此由西藏譯本的題名《聖大寶積法門十萬品中迦葉品疏》亦可窺知。

卷首載歸敬偈二頌。次釋寶積之名。謂所有大乘法寶中，諸法差別相者，彼皆攝取義，故名寶積；如來為諸菩薩說邪行、正行等十六種相差別法，彼大乘法寶中，所有諸相盡攝取，故名寶積。之後以問答體詳說原經之文義。

本論所釋之〈普明菩薩會〉，另有支讖譯的《佛遺日摩尼寶經》、晉代譯者不詳的《摩訶衍寶嚴經》（一名〈大迦葉品〉）、闍那耶舍譯的《寶積經》（佚本）及施護譯的《大迦葉大寶積正法經》等異譯本（梵本、西藏本皆存）。本論所用包含上列異譯本，而以〈普明菩薩會〉為主。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷九；《大唐內典錄》卷四；《古今譯經圖紀》卷四；《開元釋教錄》卷六；《貞元新定釋教目錄》卷九。

大方等大集經（梵 Mahā-saṃnipāta-sūtra，藏 Ḥdus-pa chan-po）

三十卷。北涼・曇無讖譯（另有廣本作六十卷，係隋・僧就於原經外加那連提耶舍等譯的《日藏經》等合集而成）。收於《大正藏》第十三册。經錄家列為大乘五大部經（《般若》、《寶積》、《大集》、《華嚴》、《涅槃》）之一（見《開元錄》），即大集部經典的總集。

「大集」經名含有二義：(1)「大衆會集」義，如本經云「諸大菩薩悉來大集」（〈瓔珞品〉）。(2)「諸法聚集」義，又如經云「此經名為眞實法義（中略）無量寶聚」（〈寶女品〉）等。這大概由於表示當時聽聞此經的人數衆多，所說的內容法義也很多，因此名《大集經》。

《大集經》的漢譯本，據《歷代三寶紀》

說前後有三譯：⑴後漢・支婁迦讖譯《大方等大集經》三十卷。⑵姚秦・鳩摩羅什譯同名經三十卷，或作四十卷。⑶北涼・曇無讖譯同名經三十卷，或作二十七卷，或二十九卷，或三十一卷，或四十卷。其中一、二兩譯均佚，第三譯存。但據《出三藏記集》卷九、《大集虛空藏無盡意三經記》說：「祐尋舊錄：大集經是晉安帝世，天竺沙門曇摩讖於西涼州譯出，（中略）更不見異人別譯。」又隋・法經等《衆經目錄》，也以曇無讖譯本列為一譯經。因之此經曇無讖譯本以外，是否還有支讖或羅什譯本，還有疑問。

曇無讖譯的《大方等大集經》，據《僧祐錄》說，見諸舊錄，有二十九卷，首尾有十二段：⑴〈瓔珞品〉，⑵〈陀羅尼自在王品〉，⑶〈寶女品〉，⑷〈不眴菩薩品〉，⑸〈海慧菩薩品〉，⑹〈無言菩薩品〉，⑺〈不可說菩薩品〉，⑻〈虛空藏菩薩品〉，⑼〈寶幢分〉，⑽〈虛空目分〉，⑾〈寶髻菩薩品〉，⑿〈無盡意菩薩品〉。此外還有一種二十四卷本，以其中〈寶幢分〉列在〈不可說菩薩品〉前，而缺第八〈虛空藏品〉（五卷）和最後的〈無盡意品〉（四卷）二品九卷，所餘經文二十卷則分為二十四卷。以後此經的流傳未有一定的卷數，由分二十七卷乃至四十卷不等，而以分作三十卷本的為大多數。據《開元錄》卷十一說（大正55・588a）：

「今檢經本（即三十卷本）與祐記不同：第一陀羅尼自在王菩薩品（合瓔珞品為一品，但同時也有另分出為二品的經本），第二寶女品，第三不眴菩薩品，第四海慧菩薩品，第五虛空藏菩薩品，第六無言菩薩品，第七不可說菩薩品，第八寶幢分，第九虛空目分，第十寶髻菩薩品，第十一日密分。」

《開元錄》即依此寫為六百二十一紙，分作三十卷，裝為三帙入藏。此後北宋《福州藏》，及南宋、元、明、清各代藏經，均依《開元錄》的內容次第，作十二品三十卷刊刻入藏。近世南京坊刻也是採用此本。這就是古來所傳的三十卷本。

在傳稱曇無讖譯的三十卷本的基礎上，又有經隋沙門僧就添加那連提耶舍等所譯《日藏》、《月藏》等經而合成的六十卷本。如《歷代三寶紀》卷十二所說（大正49・103a）：

「新合大集經六十卷。右一部六十卷，招提寺沙門釋僧就開皇六年（586）新合。就少出家，專寶坊學。依如梵本，此大集經凡十萬偈，（中略）致來梵本，部夾弗全，略至略翻，廣來廣譯。緣是前哲支、曇所翻及羅什出，或二十七，或復三十，或三十一，卷軸匪定。就既宣揚，每恒嗟嘆；及踏耶舍高齊之世出月藏經一十二卷，至今開皇復屬耶舍譯日藏經一十五卷，既並大集廣本舊品，內誠欣躍，即依合之成六十軸。」

僧就新合的這一《大集經》六十卷本，在當時即已被編纂入藏（見《歷代三寶紀》卷十三、入藏目），可見隋時這一經本已經流行。其後，唐・道宣《大唐內典錄》卷九，也載有（大正55・313b）：「大方等大集經六十卷或五十八卷，一千一百五十紙，北涼曇無讖譯前三十卷，北齊隋時耶舍譯後三十卷」云云。至智昇編《開元錄》時也曾見過此本，但認為「既無憑準，故不依彼」。惟事實上此本和三十卷本實已並行。乃至宋初官版《開寶藏》亦係採用六十卷本，而依北宋官版覆刻的《高麗藏》和《金藏》也都用這一合集本，近世日本《弘教藏》和《大正藏》也同樣沿用。這就是古來所傳的六十卷本。

以下，先述此土流通較廣的三十卷本的內容。此經廣說大乘法義，分十二品。

⑴〈瓔珞品〉：一作〈序品〉，半卷，敘說佛成道後第十六年，在王舍城耆闍崛山，許多比丘菩薩僧衆都來大集，佛為講說菩薩所行的一些法門。

⑵〈陀羅尼自在王菩薩品〉：三卷半，佛為陀羅尼自在王菩薩講說菩薩戒、三昧、智慧、陀羅尼等菩薩行法，及菩薩修大悲等十六事，善業能破三十二種不善業，如來大悲與無上菩

提，衆生心性空性無二，菩提無生滅、去來、如虛空、不可得，乃至佛十力、四無畏、十八不共法等三十二業。

⑶〈**寶女品**〉：二卷，佛爲廣說實語、法語、菩薩義、毗尼等義，乃至佛三十二相成就的業因，及分別三十二障礙大乘事、三十二成就大乘事等。

⑷〈**不眴菩薩品**〉：一卷，佛爲東方不眴菩薩講說一切法自在三昧以及種種行法。

⑸〈**海慧菩薩品**〉：四卷，佛爲海慧等菩薩廣說淨印三昧，即發菩提心，大悲安忍，具足六度；次說發菩提心，令心寂靜；次說三昧的根本十淨三十法、八不共法等；乃至種種一法、二法、三法、四法，及解門句、法句、金剛句等義。

⑹〈**虛空藏菩薩品**〉：五卷，佛爲虛空藏菩薩講說六波羅蜜，一一成就四法、八法與虛空等，以及廣說三十項修行法門，乃至二十種大誓莊嚴及道莊嚴法等。

⑺〈**無言菩薩品**〉：一卷，佛爲無言菩薩說聞聲及善思惟生於正見等義，又爲廣說信、進、念、慧四力。無言也分別爲舍利弗、蓮華菩薩乃至他的父親講說佛的教法等。

⑻〈**不可說菩薩品**〉：一卷，佛爲不可說菩薩講說發菩提心的十六法、增長菩提心的三十二法及六波羅蜜等義。

⑼〈**寶幢分**〉：三卷，有十三品，敍述佛初成道時，王舍城優波提舍及拘律陀聞法歸佛，魔王想要加害，佛爲魔說法，又爲地意等菩薩講說聖智，乃至和弟子共說破魔等陀羅尼。

⑽〈**虛空目分**〉：三卷，有十品，敍述佛爲憍陳如說四諦、三解脫門等，爲波斯匿王說因緣故事，爲彌勒說惑、業、苦三道並十二因緣觀法。爲頻婆娑羅王等說菩薩四無量心的修行等。

⑾〈**寶髻菩薩品**〉：二卷，敍述佛爲寶髻菩薩說六波羅蜜行三十七助菩提行等四淨行。

⑿〈**日密分**〉：三卷，有六品，敍述佛爲蓮華光、日密等菩薩說三寶護持、諸陀羅尼等。

以上曇無讖譯的《大方等大集經》三十卷。大體係依《開元錄》所記。但梁《僧祐錄》載此經原有〈無盡意品〉而未有〈日密分〉，此中第十二〈日密分〉三卷，也許非曇無讖原譯，而是梁、隋之間人編入。大概隋代通行本中即已編有此分，因而僧就遂以與此相類的〈日藏分〉等合成廣本。又高麗藏本以〈日密分〉三卷初二卷題作曇無讖譯，後一卷題作那連提耶舍譯，或許是由於對〈日密分〉譯者不明的原因。又《僧祐錄》卷九說〈虛空藏品〉當時已經缺失，同錄卷二另載有宋·聖堅出《虛空藏經》八卷，隨後又有此經的〈虛空藏品〉即是聖堅譯出之說，因而《開元錄》卷十四針對此說云（大正55·628a）：「虛空藏品，無讖所翻，非異譯者，或即此經是無讖譯，非聖堅出。」可見〈虛空藏品〉是否爲曇無讖原譯，古來已有疑問。

關於此經（三十卷本）的異譯別行本，現存有西晉·竺法護譯的《大哀經》八卷（與第一〈瓔珞品〉及第二〈陀羅尼自在王品〉合四卷同本），和《寶女所問經》四卷（與第三〈寶女品〉二卷同本），《無言童子經》二卷（與第六〈無言童子品〉一卷同本），《寶髻所問經》（即《大寶積經》第四十七會）二卷（與第十一〈寶髻菩薩品〉二卷同本），以及唐·波羅頗蜜多羅譯的《寶星陀羅尼經》十卷（與第九〈寶幢分〉三卷同本），不空譯的《大集大虛空藏菩薩所問經》八卷（與第八〈虛空藏菩薩品〉五卷同本），宋·惟淨譯的《海意菩薩所問淨印法門經》八卷（與第五〈海慧菩薩品〉四卷同本）等。又此經第十二〈日密分〉三卷，似爲廣本所收那連提耶舍譯的《大方等日藏經》的抄譯本。

現行僧就合編的《大集經》六十卷本，係在曇無讖譯三十卷本的基礎上，增加了據傳爲宋·智嚴共寶雲譯的《無盡意菩薩經》六卷、隋·那連提耶舍譯的《大乘大方等日藏經》十五卷，又耶舍於高齊時譯的《大方等大集月藏經》十二卷、《大乘大集須彌藏經》二卷、後

漢・安世高譯《明度五十校計經》二卷。今依北宋官版覆刻的《高麗藏》本(《大正藏》即依用此本)述其內容次第如下:

⑴〈瓔珞品〉,⑵〈陀羅尼自在王菩薩品〉,⑶〈寶女品〉,⑷〈不眴菩薩品〉,⑸〈海慧菩薩品〉(均同三十卷本),⑹〈無言菩薩品〉,⑺〈不可說菩薩品〉,⑻〈虛空藏菩薩品〉(亦即三十卷本第七、八、六品),⑼〈寶幢分〉,⑽〈虛空目分〉,⑾〈寶髻菩薩品〉(均同三十卷本),⒀〈日密分〉(即三十卷本的第十二品)。

其新添加的,⑿〈無盡意菩薩品〉(即劉宋譯《無盡意菩薩經》改作六卷),敍述無盡意菩薩來並和舍利弗問答,廣說發心、淨心、六種四行、六波羅蜜、四無量心、五通、四攝、四無礙智、四依、三十七品、定慧、總持辯才、撰集四法等八十無盡法門。⒁〈日藏分〉(即隋譯《大乘大方等日藏經》,作十二卷),有十三品,敍述佛說護持三寶等事以及有關日行藏等菩薩諸陀羅尼乃至龍王歸佛等事。⒂〈月藏分〉(即高齊譯《大方等大集月藏經》,作十一卷)有二十品,敍述月藏菩薩來到,佛說他的禪功德,乃至佛爲月藏菩薩說修第一義諦成就六波羅蜜,及聲聞、緣覺、大乘、第一義諦三昧禪法等。⒃〈須彌藏分〉(即高齊譯《大集須彌藏經》,二卷),有四品,敍述佛爲功德天說菩薩共不共聲聞、辟支佛的禪波羅蜜法,乃至爲諸菩薩說諸陀羅尼等。⒄〈十方菩薩品〉(即《明度五十校計經》二卷),敍述佛爲十方菩薩分別解說癡、疑、顚倒等五十種校計法。

僧就用以上五經合成《大集》廣本的次第,當是由於〈無盡意品〉在《僧祐錄》中已列爲第十二品,因而就置在〈日密分〉前。〈日密〉、〈日藏〉,略廣相殊,但同是一類,遂以〈日藏分〉接在〈日密分〉後。《月藏》經文開始,有「說日藏經已」句,證明〈日藏〉說後續說〈月藏〉。又《月藏經》中說到法滅,因而以〈須彌藏分〉相續。最後更加入了同類型的廣說法數的《明度五十校計經》,合成大部。

據《開元錄》批判僧就所合的六十卷本編次失當,而認爲如欲合成廣本,須刪去〈日密分〉和〈十方菩薩品〉,而於《月藏經》後加《大集地藏十輪經》(十卷),又於〈須彌藏分〉後加《虛空孕菩薩經》(二卷)、《菩薩念佛三昧經》(六卷)、《大集賢護法》(五卷)、《大集譬喻王經》(二卷),最後殿以〈無盡意品〉成八十卷。其後,《麗藏》本《大集經》校正後序,也以《開元錄》所列的三十卷本爲正,並謂若合成廣本,則《開元錄》所說的八十卷本爲完備,而承認所用的六十卷本不夠理想。

這是由於《大集經》是具有「大集」意義的經典的纂集,在曇無讖初譯時即以包含十幾部經的面貌出現,其後闍那崛多所云梵本有十萬偈,也只是一項傳說,內容極不明確,致使此土學人以意推測,構成了多種廣略不同的本子。其實它的梵文原文是否即是衆經纂集的本子,也有問題。

此經在藏文譯本中,即未有整部的《大集》部經,而只有〈瓔珞〉合〈陀羅尼自在王〉、〈寶女〉、〈海慧〉、〈虛空藏〉、〈無盡意〉各品,及〈日藏分〉、〈須彌藏分〉的別行譯本。又近世新疆地方也發現有相當於此經〈寶幢分・往古品〉的一部分梵文斷片。

此經的內容,廣說大乘法義,而以中觀實相爲其宗旨。經中重重地講說了許多大乘修行法門,而均以般若性空的思想加以貫串,一方面並演說禪法,又敍述了一些故事因緣,因之此經可稱爲大乘方廣部經的匯集。中國天台宗的著述中,採用了此經的不少名相和教義。

此經的另一特點是有相當多的密教色彩,如〈陀羅尼自在王品〉、〈寶幢分・陀羅尼品〉、〈日密分・陀羅尼品〉、〈日藏分・陀羅尼品〉、〈月藏分・月幢神咒品〉、〈咒輪護持品〉、〈須彌藏分・陀羅尼品〉,以及經中隨處散見的陀羅尼咒等,顯見此經在中觀論的

基礎上，羼入有初期密部的行法。又此經中表現的所謂末法思想也非常突出，如〈月藏分・分布閻浮品〉和〈法滅盡品〉所說，即爲隋・信行建立三階教的張本。同時道綽〈安樂集〉中也因此宣傳淨土思想，予中國佛教界以相當影響。

又此經中還反映了古代印巴次大陸有關醫學方面胎兒次第成長的知識，如〈虛空目分・聖目品〉述十二緣起中，敍說胎兒生長發育的逐步詳細過程，以及它的各種名稱及形象。又古代印巴次大陸的星宿學和曆日法在此經中也多所述載，如〈寶幢分・三昧神足品〉、〈日藏分・星宿品〉、〈月藏分・星宿攝受品〉等中廣述二十八宿、七曜、十二辰等，和中國古代傳說也相近似，於此可以證明兩大陸文化的淵源關係。

此中還有值得注意的是敍列了印度、巴基斯坦等西域各地乃至中國的地名甚多，如〈日藏分・護塔品〉、〈月藏分・分布閻浮品〉、〈星宿攝受品〉、〈建立塔寺品〉，廣列了印度、巴基斯坦等西域各地乃至于闐、龜茲、沙勒、遮居迦、鄯善、震旦等地名。因而近世學者頗有懷疑於此經一部分的纂集地點，或即是在中國新疆境內所編出。

此經的註疏很少，據傳古來曾有佚名撰的《大集經疏》十六卷，又憬法師集的《經疏》五卷，信行撰的《月藏分・依義立名》一卷等，今均不存。（高觀如）

〔參考資料〕《文殊大藏經》〈大集部解說〉；山田龍城《梵語佛典導論》；高崎直道《如來藏思想の形成》。

大方等無想經（梵 Mahāmegha-sūtra，藏 Sprin-chen-po）

六卷（或五卷、四卷）。北涼・曇無讖譯。又稱《大方等無相大雲經》、《方等無相大雲經》、《大方等大雲經》、《方等大雲經》、《大雲無相經》、《大雲密藏經》、《大般涅槃經》，或單稱《無相經》或《大雲經》。收在《大正藏》第十二冊。內容闡述三昧等諸法門及如來常住不滅之義。

全經分大雲初分大衆犍度第一至增長犍度第三十七等三十七品。其中，大衆犍度第一敍述佛在王舍城耆闍崛山中，與比丘、比丘尼、菩薩、梨車童子、天龍、夜叉及四天王、十六大國王等無量大衆俱。爾時會中的大雲密藏菩薩從座起，向如來發一百問，佛即列舉三昧等種種法門，並陳述受持此經之功德。

三昧犍度第二至如來涅槃犍度第三十六之初等三十五犍度，乃順次應一百個問題，略說四百三昧、三十六種陀羅尼、二十三種密語、十神通行入有生行藏微妙光王法門、十生死煩惱業田得心定願藏法門、十種智狂不可思議神通王所入法門、十智甚深入無畏行法王法門，乃至十種眞實神通安樂樂王所入法門等，並於其下列舉五言四句或八句的攝頌。如來涅槃犍度第三十六之大梵大乘教義以下，更說深進淨水大海所入三昧。

增長犍度第三十七則先說明本經有大雲、大般涅槃、無想三名：謂本經乃大雲密藏菩薩所問，故名大雲；如來常住無有畢竟入涅槃者，一切衆生悉有佛性，故名大般涅槃；受持讀誦如是經典斷一切想，故名無想。然後就本經的流布時代、世相等予以詳說，謂佛滅後千二百年，有南天竺國王名娑多婆呵那及須賴吒國中的婆羅門子名衆生樂見，不惜身命護法，並自造《大雲經》。其次說信受本經之功德及常樂我淨之德。最後舉淨光天女於佛滅七百年後，出生於南天竺無明國，爲等乘王之女，名增長，繼王位，崇佛敬法，尊信本經，壽盡往生無量壽佛國，復蒙授記爲淨實增長佛。

關於本經之譯者，《出三藏記集》卷二載爲曇無讖於北涼・玄始六年（417）譯出，《法經錄》卷一及《彥琮錄》卷一則載是前秦・竺佛念於長安譯出，又《歷代三寶紀》卷八載竺佛念譯《方等無相經》五卷，同書卷九載曇無讖譯《方等大雲經》六卷，《開元釋教錄》卷十一則謂本經初譯本闕，曇無讖所譯爲第二

譯。而近來在敦煌發現的《大雲無想經》卷九，其文則專說陀羅尼。又據《舊唐書》〈本紀〉卷六及〈列傳〉卷一三三所載，本經係唐則天武后為鞏固其君權，特勅令沙門十人所偽撰。

本經之別行本有《大雲密藏菩薩問大海三昧經》一卷、《人弘法經》一卷、《善德婆羅門求舍利經》一卷、《善德婆羅門問提婆達經》一卷、《大雲密藏菩薩請雨經》一卷及《四百三昧名經》一卷等六部。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷六；《古今譯經圖紀》卷三；《大周刊定眾經目錄》卷三；《貞元新定釋教錄》卷六、卷二十一；《大宋僧史略》卷下；《佛祖統紀》卷三十九；《三階教之研究》。

大日本佛教會

由日本佛教各宗派聯合成立的團體。昭和十三年（1938）設立。原名為「財團法人佛教聯合會」，昭和十五年（1940）改為今名。會址設於東京都。以聯絡協調日本佛教各宗派，審議辦理共通事項為創會目的。主要進行的會務有：

(1)聯絡協調佛教各宗派的宗務及教化事業。

(2)為佛教各宗派的僧侶教師，以及為社會事業、教化事業、保護事業的參與者舉辦講習會、研討會及演講會。

(3)協助處理各宗派共同事業的相關事項。

(4)其他必要事宜。

本會設有理事十名、監事二名，此外各宗派各選出一名評議員。理事、監事、評議員的任期各為二年。從理事中選出常務理事一名，掌理本會事務，代表本會。對外之事務員設主事一名、書記長一名、書記若干名。評議員組成評議員會，每年召集常務理事會一次，以審議本會的重要事項。二次世界大戰時，曾修改有關捐贈的事宜，並增設會長，增列「天業翼贊」一項，又規定國民精神復興運動、興亞文化事業等事業。

大安般守意經

禪經之一。內容敍述修持數息觀的方法及相關的佛教義理。二卷。後漢・安世高譯。又稱《佛說大安般守意經》、《安般守意經》、《大安般經》，或單稱《安般經》。收在《大正藏》第十五冊。

卷首置「佛在越祇國舍羈瘦國，亦說一名遮匿迦羅國。時佛坐行安般守意九十日」之文，次解安般守意之名義，其後依次詳釋數息、相隨、止、觀、還、淨，以及四諦十黠中的前六事（即六妙門）、三十七道品等。

安般者，安那般那（ānapāna）之略稱。安那（āna）為入息（吸），般那（pāna）為出息（呼），安般即五停心觀中的數息觀。本經內容與《修行道地經》卷五〈數息品〉及《大毗婆沙論》卷二十六所載之數息觀類似，經題雖題為「經」，然其形式體裁則屬於「論」。

〔參考資料〕鎌田茂雄《中國佛教通史》第一卷第二章。

大明三藏法數

明代一如等奉勅編纂的佛學辭典。又稱《三藏法數》、《大明法數》。凡五十卷。成書於明・永樂年間（或說十七年）。收於《嘉興藏》（新文豐版）第六冊、《大藏經補編》第二十二冊。

根據幻輪《釋鑑稽古略續集》卷三所云（卍續133・268上）：「永樂十七年，（中略）三月初三，命道成、一如等八人校勘藏經，新舊比對，聚僧寫錄。（中略）大明法數：一如法師奉勅探討大藏羣經，采輯類編。」可知本書的纂輯年代，當在校勘大藏經期間。由於它是輯錄大藏經中有關法數之名詞，加以解釋，並類別排次，故名《三藏法數》。

編者一如，會稽人，高僧具菴之弟子，嘗駐錫上天竺寺。明成祖永樂十七年（1419）奉勅校勘大藏經。後為僧錄司右覺義，尋轉右闡教。仁宗洪熙元年（1425）示寂，享年七十四

歲。一如爲當時著名之學僧，而與他同修大藏同纂此書者，亦皆爲一時之選。

本書五十卷，起自「一心」終於「八萬四千法門」，共一千五百五十五項條目。首三卷爲法數總目，各條之下均詳註出典，甚具史法，迥異明人輯書不舉出據之缺失。

此書各條目之解釋均根據經論，折衷融貫；遇各家各宗派之異說，皆徵引諸家，頗爲詳備；凡艱深之理，亦能以淺顯之筆解明。唯原書總目，不易查索。民初佛教文化之重要推動者丁福保有鑑於此，乃命黃理齋重新編輯索引（即「三藏法數通檢」），今人依此查索，頗爲便利。《三藏法數》之印行，一則可看出中國佛教界編輯工具書的傳統，迄明未衰；一則可窺見明成祖弘揚佛教的熱忱。

大昭慶律寺志

浙江杭州大昭慶律寺的寺志。十卷。清．吳樹虛撰。光緒八年（1882）錢塘丁氏重刊本。今收在《中國佛寺志》第一輯第十六册。

大昭慶律寺位於杭州西湖北岸。舊名菩提院，後晉．天福元年（936），吳越王錢氏所創建。宋太祖乾德二年（964），南山律僧永智再興該寺。太平興國三年（978）增築戒壇，稱爲方善戒壇。此後，每年三月開戒會；七年（982）勅賜「大昭慶律寺」額。太宗淳化至眞宗天禧年間（990～1021），淨土宗人省常住此寺，結社念佛，專修淨土，後毀於火。仁宗慶曆二年（1042），南山律僧允堪重建該寺，造戒壇，再興戒會。南宋、元兩代，屢毀屢建。明．洪武二十四年（1391）奉勅重建戒壇。明、清兩代本寺亦屢焚屢建，香火不絕，爲著名律寺。

記載本寺掌故的書籍，舊有《昭慶伽藍記》等數本，清．乾隆二十九年（1764），吳樹虛以舊有諸書爲藍本，加以刪添而成本書。下分八門：盛典、興建、舊蹟、淨社、戒律、軌儀、僧伽、游集。此中，「淨社」、「戒律」、「軌儀」三門爲本寺志之特例，乃因本寺爲律宗重鎮且一度爲淨土宗名刹之故。「僧伽」一門，爲高僧傳記，資料多採自塔銘，頗具史料價值。

大乘二十二問

一卷。唐．曇曠述。收在《大正藏》第八十五册。係論述大小二乘教義之著作。西藏贊普王統治敦煌時，曾對當時具有代表性的佛教學者曇曠，提出二十二個有關佛教教義的問題，此書即曇曠對這些問題所作的解答。近代學術界認爲，本書是繼《頓悟大乘正理決》之後的另一部値得重視的敦煌佛教要典。本書卷首第一問之前，內文有缺，第二問以下至第二十二問，就不退、三業、五濁、三身、六度、發心、三業、十地、涅槃等二十二項之問答作述。各問答間均置「謹對」二字，卷末題有比丘法燈書的識語。

本書之敦煌本有S.2674、S.4297、P.2287、P.2690、P.2707、P.2835等六種。

〔參考資料〕《鳴沙餘韻解說》；巴宙《大乘二十二問之研究》；上山大峻《敦煌佛教の研究》第一章。

大乘中觀釋論（梵Mūla-madhyamaka-sandhi-nirmocana-vyākhyā）

九卷（或十八卷）。宋．惟淨等譯。又稱《中觀釋論》，收在《大正藏》第三十册。係安慧爲龍樹《中論》所作的註釋，爲中觀八大註釋書之一。《縮刷藏》及《大正藏》所收均爲九卷本，僅有《中論》二十七品中前十三品之註釋，第十四品以下之註釋部分缺。然《卍正藏》所收爲十八卷本，即具備《中論》二十七品之註釋。梵本及西藏譯本現均不存。

本論所釋之本頌，與鳩摩羅什所譯之《中論》及波羅頗蜜多羅所譯《般若燈論》之本頌對比，互有出入。根據日本學者羽溪了諦於《國譯一切經》中所附的對照表，羅什譯本缺少本論〈觀五蘊品〉「言說有所得」等四句，以及〈觀六界品〉「雖觀於諸法」、〈觀染法染

者品〉「彼染法染者」、〈觀有爲品〉「無少處可照」、〈觀作者作業品〉「作者作業等」、〈觀縛解品〉「不應捨生死」、〈觀聖諦品〉「苦體若不有」、〈觀夢幻品〉「若無明息滅」等各四句八頌；而本論則較羅什譯本缺少四十五頌。由此可證，此三論所據原本並不相同。

本論中屢學《楞伽經》、提婆《百論》，以及毗婆沙師、吠夜迦囉拏人、譬喩者、犢子部師、經部師、五頂子人、僧佉人、勝論師、路伽耶陀、有人、外人、異人、異宗、異部師、我宗、自部人等所說。其中異部、異宗者，指中觀派之論師。本論作者雖屬瑜伽行派，然而本論釋文中，依瑜伽行派教義而解釋之處，並不多見。

關於本論之譯者，《至元法寶勘同總錄》卷九引述景祐《法寶錄》所載（昭和法寶總目錄2・231a）：「大乘中觀論十八卷，安惠造，宋・天竺三藏法天譯。內題云法護譯。」舊宋本、宋本及麗本載，本論初三卷及七、八、九等六卷爲惟淨所譯，四、五、六等三卷爲法護所譯。依元藏所載，初四卷及七、八、九等七卷爲惟淨所譯，五、六兩卷爲法護所譯。依明藏所載，四卷悉爲惟淨所譯。麗本之後九卷中，卷十、十一、十二、十六、十七、十八等六卷爲法護所譯，卷十三、十四、十五等三卷爲惟淨所譯。準此可知，本論與《施設論》、《大乘寶要義論》相同，均爲法護與惟淨所共譯。

◉附：藍吉富〈漢譯本中論初探〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊽）

本書是安慧（Sthiramati）爲《中論頌》所做的釋論。安慧是印度唯識學之十大論師之一。據窺基在《成唯識論述記》中介紹十大論師時，曾說安慧是：「糅雜集、救俱舍論、破正理師、護法論師同時先德。南印度境羅羅國人也。妙解因明，善窮內論。」

本書是在宋朝時譯爲中文的，在《中論頌》的幾種印度註釋書中，本論譯出較晚。據《卍正藏》所收，本書共十八卷，二十七品。而《大正藏》則只收九卷，到〈觀行品〉第十三爲止。關於本書的譯者，據《卍正藏》所載，有九卷卷首題名爲「惟淨等奉詔譯」，而另九卷則題名爲「法護等奉詔譯」。大概本書是由惟淨與法護兩人分別主持翻譯的。印順法師在其《中觀論講記》中，說此論是「宋・施護譯的」，不知是否另有所據？

由於安慧是唯識學者，而唯識學派與中觀派一向是頗不相容的。所以安慧這部釋論，並不甚受中觀學者重視。但是今天的中論研究者，已不宜採取任何宗派觀念以自囿，爲了求得龍樹《中論頌》的原意，本書自也有重要的參考價值。

本書對《中論頌》頌文的解釋，詳者頗詳，而略者極略，此亦其書特色之一。近代學者曾認爲由於安慧此釋的某些見解，不爲中觀派人所滿意，因而引起中觀學者淸辯的反駁，而開啓了空有二宗的爭論。儘管如此，從其書之文字看，雖然偶有唯識學名詞出現，但其闡釋義理的基本態度，大體還是不偏頗的。

大乘止觀法門

四卷（或說二卷）。相傳爲陳・慧思所撰。略稱《大乘止觀》，收在《大正藏》第四十六册。爲論述大乘禪定之學的著作。內容先略述止觀法門之綱要，其次以「五番建立」之體例，分五門闡述大乘止觀之要義。此五門略如下列：

(1)**止觀依止**：謂以意識依止於心，以修止觀；初破小乘人執，次破大乘人執。

(2)**止觀境界**：謂分別依他眞實三性。

(3)**止觀體狀**：約染濁淸淨二種三性以修止觀。

(4)**止觀斷得**：謂三止三觀之除障得益。

(5)**止觀作用**：謂證甚深法性之體，起法界無礙之用。

此中，依止門是開止觀之解，後四門是示

止觀之行。依此而修者，初心行人，由名字入觀行，依自性清淨心以爲依止，觀照自性，息滅幻魔，圓伏五住煩惱，進而粗煩惱斷，入相似位，由此再進，豁爾心開；入分證、斷三障、證三德，莫不由此。又，卷末附有禮佛止觀、食時止觀、大小便利時止觀等法，尤爲初學入門之要途。

依卷首宋・遵式序文所述，本書失傳已久，宋・咸平三年（1000）遵式始得之於日僧寂照。卷首題「南嶽思大禪師曲授心要」，故被視爲南嶽慧思之作。然而在本書中，不僅隨處可見南嶽滅後始譯成的《大乘起信論》一書的章句，且〈止觀依止〉章中眞妄和合的梨耶、染淨緣起之解說，及空不空如來藏說等，皆與《起信論》所說酷似，因此本書應是《起信論》譯後的作品。就此，日本寶地坊證眞及普寂德門曾提出質疑，有人以爲此書係大華嚴寺曇法師所作。

本書現存註釋本有了然《大乘止觀法門宗圓記》四卷、明・智旭《大乘止觀釋要》四卷。

〔參考資料〕《七帖見聞》卷一（本）；《摩訶止觀復真鈔》卷三；《起信論義記講述前編》；聖嚴《大乘止觀法門之研究》。

大乘非佛說論

認爲大乘經典並非釋尊所親說的主張。此論題在印度古來（即大乘佛教與部派佛教對立時）已曾被提出，在中國佛教界也有不承認大乘經典爲佛說的少數佛教徒（例如《出三藏記集》卷五〈小乘迷學竺法度造異儀記第五〉的法度等人）。然而，彼等對當時的佛教界並沒有給予太大的影響。日本明治維新後，引進了西歐的佛教研究方法，此論始被大力提倡。

⑴部派佛教的大乘非佛說論：對墨守出家主義，以自利爲主的部派佛教，大乘佛教徒給予「小乘」的貶稱；對此，部派佛教乃以「大乘非佛說」加以對抗。部派佛教各個部派，皆傳持各自的經律論三藏，彼等一方面標榜其所持者爲佛所說，另一方面批判新興的大乘教爲非佛說。其非佛說論，只是對大乘佛教徒的反抗，因此，並沒有嚴密的理論。

⑵近代的大乘非佛說論：明治維新後，日本採用近代西歐的學問研究方法，對於佛教研究，也以科學的、實證的方法進行。對於大乘經典，係從其成立著手研究，結果證實大乘經典並非釋尊親口所說，係後代所立，因而成立「大乘非佛說」之論。（不過，早在江戶中期，富永仲基撰《出定後語》時，就已指出大乘非佛說。）亦即1899年，姉崎正治在《佛教聖典史論》中，提出大乘非佛說論，而村上專精則依據佛教的歷史研究，認爲在史實上，大乘經典非佛所說，其《佛教統一論》一書，即闡述大乘非佛說論。此大乘非佛說論，對當時的佛教界造成極大震撼。1903年，前田慧雲撰《大乘佛教史論》駁斥大乘非佛說論，他以歷史的角度研究大乘佛教教理，探求其源流，其結論是：大乘經典非佛說，而大乘教理是佛所說，並於大衆部中探求大乘佛教之源流。

總的說來，明治末年的大乘非佛說論，其正統性幾乎已爲學界承認。在佛教界，則認爲只有原始經典是釋尊親口說，因此，產生了回歸原始佛教的運動，同時大乘佛教起源的問題又被提起，前述前田慧雲的「大衆部起源說」，遂被視爲學界的通說。但是，近年來，又有對此持懷疑態度者。今以大乘佛教起源自佛塔信仰的論點，最爲有力。（參閱「大乘佛教」條附五）

◉附一：〈大乘經〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

大乘經乃佛滅後，在印度各地漸次編纂而成。然而自古以來，對於大乘經的結集，即有多種不同的傳說。如《菩薩處胎經》卷七〈出經品〉云（大正12・1058b）：「最初出經胎化藏爲第一，中陰藏第二，摩訶衍方等藏第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，佛藏第八，是爲釋迦文佛經法具足矣！」

《增一阿含經》卷一〈序品〉云（大正2・550c）：「契經一藏，律二藏，阿毗曇經爲三藏，方等大乘義玄邃，及諸契經爲雜藏。」《撰集三藏及雜藏傳》云（大正49・3c）：「中多宿緣，多出所生，與阿含異，是名雜藏。雜藏之法，讚菩薩生，此中諸義，多於三藏。」《大智度論》卷一百云（大正25・756b）：「復次有人言，如摩訶迦葉，將諸比丘在耆闍崛山中集三藏。佛滅度後，文殊尸利、彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍。」《金剛仙論》卷一云（大正25・801a）：

「昔如來滅後，凡有三時結集法藏，初在王舍城因陀羅窟中，五百比丘結集法藏。（中略）自此以後復有七百比丘，重結集法藏。（中略）此之再集並是小乘之人結集法藏，又復如來在鐵圍山外不至餘世界。二界中間，無量諸佛共集於彼，說佛話經訖。欲結集大乘法藏，復召集徒衆，羅漢有八十億那由他，菩薩衆有無量無邊恒河沙不可思議，皆集於彼，當於爾時，菩薩聲聞皆云：如是我聞如來在某處說某甲經。」

由此可知，有關大乘經結集之時期及處所，缺乏詳細的傳說，而且衆說紛紜莫衷一是。

古來相傳大乘經中有化佛所說或大菩薩等所說，而不完全是佛說。《大智度論》卷四十六云（大正25・394b）：

「所說種種法，所謂本起經、斷一切衆生疑經、華手經、法華經、雲經、大雲經、法雲經、彌勒問經、六波羅蜜經、摩訶般若波羅蜜經，如是等無量無邊阿僧祇經，或佛說或化佛說，或大菩薩說或聲聞說，或諸得道天說，是事和合皆名摩訶衍。」

《分別功德論》卷一云（大正25・32b）：「所謂雜藏者，非一人說，或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦。」又，《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》云（大正49・14b）：「於如是等正法藏中，或是佛說，或菩薩說，或聲聞說，或諸仙說，或諸天說，或智者說。」

此外，《大品般若經》卷十六〈不退品〉（大正8・340b）：「惡魔化作比丘被服來至菩薩所，語菩薩言。（中略）汝先所聞皆非佛法非佛教，皆是文飾合集作耳。」《般舟三昧經》卷上〈譬喩品〉云（大正13・907a）：

「其聞是三昧者，如是不肯受之反棄捨去，是爲不持戒人，反捨是珍寶經，是爲愚癡無智。（中略）其人從持是三昧者，所去兩兩三三，相與語云：是語是何等說乎，是何從所得是語乎，是爲自合會作是語耳，是經非佛所說。」

《大般涅槃經》卷七〈邪正品〉內，舉出魔王波旬對菩薩說（大正12・644c）：

「汝所有律是魔所說，我等經律是佛所制。如來先說九部法印，如是九印，印我經律，初不聞有方等經典一句一字，如來所說無量經律，何處有說方等經耶？如是等中未曾聞有十部經名，如其有者，當知必定調達所作，調達惡人以滅善法造方等經。」

又，《大寶積經》卷九十一〈發勝志樂會〉中，也舉出魔王波旬之言（大正11・522b）：「如是之法，皆由汝等善巧言詞，隨意製造，實非如來之所宣說。」以上所列當係小乘聲聞對《般若》等大乘經典所作之評價。由此可知大乘非佛說之起源甚早。

然而，無著於《大乘莊嚴經論》卷一〈成宗品〉內，舉出不記（avyākaraṇa）、同行（samapravṛtta）、不行（agocara）、成就（siddhi）、體、非體（上述二者梵本合爲bhāvābhāva）、能治（pratipakṣatva）、文異（rutānyatva）等八因，《顯揚聖教論》卷二十舉出十因，《成唯識論》卷三舉出七因，以論證大乘乃眞正出自佛說。所謂八因，即（大正31・591a）：

「第一不記者，先法已盡，後佛正出，若此大乘非是正法，何故世尊初不記耶？譬如未來有異，世尊即記，此不記故，知是佛說。第二同行者，聲聞乘與大乘非先非後，一時同行，汝云何知此大乘獨非佛說。第三不行者，大乘深廣，非忖度人之所能信，況復能行！外道制

諸論，彼種不可得，是故不行，由彼不行故是佛說。第四成就者，若汝言餘得菩提者說有大乘，非是今佛說有大乘，若作此執則反成我義，彼得菩提亦即是佛如是說故。第五體者，若汝言餘佛有大乘體、此佛無大乘體，若作此執亦成我義，大乘無異體，是一故。第六非體者，若汝言此佛無大乘體，則聲聞乘亦無體，若汝言聲聞乘是佛說故有體，大乘非佛說故無體，若作此執有大過失，若無佛乘而有佛出說聲聞乘者，理不應故。第七能治者，由依此法修行得無分別智，由無分別智能破諸煩惱，由此因故不得言無大乘。第八文異者，大乘甚深，非如文義，不應一向隨文取義、言非佛語。」

上述各種理由雖然不無道理，但大乘究爲佛說或非佛說，乃史實上之問題，不能單以推論來斷定。

就大乘經典而言，其中不乏記載佛滅數百年後發生之事實及其他諸經名稱者。如《大方等大集經》卷二十二、《佛藏經》卷中、《舍利弗問經》等，記載曇無德等五部律分派之事；《大悲經》卷二舉出毗提奢、提知迦、優波毱多、阿輸婆毱多、爵多羅、設陀沙荼、大精進、末田地、迦葉、闍知迦、祁婆迦等諸論師之事蹟；《大方等無想經》卷五記載南印度娑多呵那王之興法，卷六記載南印度增長王等歸佛之事；《蓮華面經》卷下敍述寐吱曷羅俱邏王破滅罽賓佛法之事；《入楞伽經》卷九記載龍樹之出世；《摩訶摩耶經》卷下記載優波掬多、尸羅難陀、馬鳴及龍樹之出世等。

在大乘經之教義方面，《維摩》、《法華》、《涅槃》等係分別生、法二身；《楞伽》、《金光明》、《無上依》等諸經立法、報、化三身之別；《般若》、《法華》等經單舉六識；《深密》、《楞伽》、《佛地》、《密嚴》等經說阿賴耶等八識，亦足以表示經典成立之前後順序。

大乘經典中，揭載西域諸國之名者亦復不少。如：舊譯《華嚴經》卷二十九〈菩薩住處品〉以東方仙人起山、東北方清涼山、眞丹國那羅延山、邊夷國牛頭山等爲菩薩住處。《密迹金剛力士經》(《大寶積經》卷十)舉出釋種、安息、月支、大秦、丘玆、于闐、沙勒、禪善、烏耆、匈奴、鮮卑、吳蜀秦地等地名，且謂如斯千國，言語志操等皆各別，但佛隨其言音而開化等。《申日經》說秦土及諸邊國、隣善、歸玆、疎勒、大宛、于塡，及諸羌虜夷狄皆當奉佛尊法。《大方等大集經》卷二十二虛空目分說龜玆、于闐、眞丹等龍王誓言護持正法；卷四十五日藏分〈護塔品〉將王舍城及震旦、于塡等二十一處牟尼聖人住處付囑龍王；卷五十五月藏分〈分布閻浮提品〉將波羅奈國、波斯、罽賓、伽賒、遮居迦、沙勒、于塡、龜玆、波樓迦、鄯善、震旦等諸國付囑予天龍夜叉等。《孔雀王呪經》卷上說弗波多利弗國、止那地、迦舍國等爲夜叉之住處。《舍頭諫太子二十八宿經》以加隣、秦地、月支、大秦等爲二十八宿所主。《大方便佛報恩經》卷六說秦地之染青法。

大乘經典縱非佛所親說(現存《阿含經》中，爲後世所編撰者亦不少)，然此諸經係依佛所說教理而形成者，此蓋可以理推知。蓋大乘經發揮佛說微言、闡明實義，復加以深遠之考察，故仍可視爲佛陀正法之集大成。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第一節(摘錄)

再從當時佛學本身情況看，大乘思想一發生，部派佛學方面就有人反對，批評大乘經典不是出於佛說。這一點，在《般若經》內即有所反映，但不是部派佛學全體的看法，例如馬鳴之師脇尊者，就相信《大般若經》是十二分教內的方廣一分。大乘經典是否佛說，當時確有不同的意見，但並未展開爭論，從文獻上也看不出來。大乘思想流行以後，經過龍樹師弟的組織，對部派佛學，尤其是有部大加攻擊，部派佛學方面，當然不會緘默，這是可以想像到的，不過，在文獻上還是看不出來。只有繼此以後，大乘發展到中期，繼續出現了大乘經

，這才開始有反映：如《大涅槃經》內，對部派否定大乘經典的議論，給予了駁斥；之後，一些大乘學者的主要著作內，也把這一問題提到了第一位。無著在《大乘莊嚴經論》第二卷〈成宗品〉中，即列擧了七種理由（梵本是七因，漢譯把「有無有」分爲二，成了八因），堅決認爲大乘是佛說。七種理由是：先不記，俱行，非餘境，應極成，有無有，能對治，義異文。世親對此，解釋得很繁，此處不一一分析，僅將其中比較重要的兩條理由，略爲解說。

㈠是俱行，認爲大小乘的經典是同時流行的。所謂同時流行，是指有文字記載的經典而言，不是指口傳的階段，口傳無憑，是無從證明的。小乘有文字記載是從《大毗婆沙論》開始，傳說該論編成後刻在石上，應當算是有文字記錄了。大乘經一上來就有文字，脇尊者說般若是方廣，顯然不是指的口傳，而是他看到了文字記錄。既然文字的記載是同時流行的，那就很難辨誰先誰後，誰是佛說誰非佛說了。大小乘經典形式都差不多，都以「如是我聞」開始，怎能說小乘是眞而大乘經就非佛說呢？這條理由，小乘很難反駁，所以很重要。

㈡是義異文。這條理由是說，佛說都用文字（名相）表示的，而文字有意趣（即佛說法都有所爲）與祕密（指文字中含藏的微言大義）。大乘經的文字、義理，確非泛泛地一看就能理解的，小乘若攻擊大乘非佛說，即可據此分辯：佛說有種種意趣，不能拘於表面文字，應追究爲什麼如此說。這種解釋佛說的方法即所謂蜫勒法門，初期大乘已開始運用，它發揮佛說的意趣極爲深入。另外，佛說不但有意趣，而且還有祕密——深奧的內涵，人們對它的領會自然不會一樣。以後大乘凡遇有與小乘在文字理解有矛盾時，都用這條理由去解釋。

此外，無著在《顯揚聖教論》裏講了這個問題，還把七因擴大爲十因，後來《成唯識論》也引《莊嚴經論》再一次提出這個問題來，說明當時大乘學者對它都很重視。不過，七因都是一般的理由，而且是大乘單方面的，除此還有更爲具體，小乘也承認的理由，《莊嚴經論》也提出過的，那就是「三法印」（與部派時期的三法印不同）。「三法印」是：入修多羅（經），隨順毗尼（律），不違法相（論）。這是判別是否佛說共同承認的標準。大乘講，用這三法印來判別的話，大乘是佛說。首先，大乘入修多羅，原來三藏的組織是十二分教，其中就有「方廣」，大乘經從形式言，動輒萬頌，從內容說，上下古今，都是相當方廣的。其次，大乘經也是對治煩惱的，因此也隨順毗尼。第三，大乘經的重要法相如四諦、十二因緣等，也都不違法相，只不過解釋不同而已。

三法印本來出自小乘，大乘用這個標準，當然可以取得公認。不過三法印中的修多羅以十二分教來說，並不是一切部派佛學甚至大乘自己所一致承認的。十二分教是新說，在此之前還有九分教的舊說，舊說即不包括「方廣」。小乘中有些篤守舊說的，大乘中如《法華經》，就只談九分教，這樣，第一法印就有點說不通了。由此發展下去，上述的三個標準，就變成大乘「自乘」的標準，從而出現了獨立的大乘經、律、論。這種具體的辯論，在《莊嚴經論》中沒有充分開展，後來堅慧作《入大乘論》（漢譯有二卷）幾乎用了整整一半篇幅（上卷〈義品〉）來談三法印論證大乘爲佛說。這裏就反映一個情況：在此時期內，有了比初期大乘更新的經典出現，而且是屬於三藏性質的文獻，否則，堅慧那些議論就沒有根據了。所以，也可以說，在大乘是佛說非佛說的爭論過程中，引起了新文獻的創作。

〔參考資料〕《入大乘論》卷上；《大乘義章》卷一；《彥琮錄》；《三論玄義》；《大唐內典錄》卷六、卷八、卷九；《法苑義林章》卷二（本）；《成唯識論述記》卷四（本）；《貞元新定釋教目錄》卷二十九；《英譯大明三藏聖教目錄》；櫻部建撰．關世謙譯《大乘經典》；宮本正尊《大乘と小乘》；望月信亨《佛教經典成立史論》。